هو الواقف على الضمائر والمطلع على السرائر

الحمد لله على نواله والصلوة والسلام على رسوله وآله عليهم السلام

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] العباد

بسمه تعالى

شانه العزيز هذا الكتاب

المستطاب المسمى بمفاتيح الاصول من تصنيفات

جناب المستطاب الفقيه النبيه المجتهد وحيد الملة والدين وفخر الاسلام

والمسلمين الامام الهمام الفقيه المجاهد في سبيل الله المرحوم المغفور السيد

السند السيد محمد الطباطبائي الكربلائي طاب ثراه

وجعل الجنة مثواه رفع الله تعالى

في الخلد مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين **باب** مفاتيح اللغات قال الله تبارك وتعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **القول** في الدلالة **مفتاح** اختلف العلماء في ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بوضع الواضع على قولين الاول انه لا يدل عليه بالذات بل بالوضع وهو للمحققين على ما يظهر من بعض الثاني انه لا بد له عليه بالذات وهو محكي عن عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد واهل التكسير للاولين انه لو لم تكن بالوضع لكان باعتبار ذاته والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا واسطة بين الامرين فانتفاء احدهما يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلوجوه الاول انه لو كانت الدلالة بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل قطعا الثاني انه لو كانت الدلالة بالذات لوجب ان يفهم كل طائفة لغة الاخرى والا لزم وجود العلة التامة بدون معلولها وهو محال والتالي باطل قطعا الثالث ما اشار اليه بعض المحققين وهو التفتازاني فقال ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على شيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء او ضده لانا لو وضعنا الجوهر للنقيض او الضد لما كان لم يزل ذلك الاصطلاح دالا على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال ولو وضعنا لذلك الشيء ولنقيضه او ضده ندل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات الشيء ونقيضه او ضده مما مختلفان وهو محال انتهى لا يقال لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب هذا الاصطلاح ربما بسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الخصم يقول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة العقلية باقية بحالها وان لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه او لضده مدخل فيها وقد اشار لهذا الباعنوي لانا نقول دعوى بقاء الدلالة العقلية مما يكذبه الوجدان كما اعترف بالباعنوي نعم اعترض على الحجة المزبورة بان دعوى لزوم تخلف ما بالذات متوجه لو ادعى الخصم ان مجرد المناسبة كافية في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها واما لو ادعى انه لا بد من العلم بتلك المناسبة كما انه عند استناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم اذ لعل التخلف لعدم الشعور بالمناسبة للاخرين ما اشار اليه في بعض فقال ذهب عباد بن سليمان الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح وقد اطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ بالبال انتهى واعترض على هذا الجواب عن عباد بانه يتمشى فيما يخطر غيره ولا يتمشى فيما يخطر هو وغيره واعلم انه يظهر مما احتج به لعباد انه لا يقول بان المناسبة هي السبب في الدلالة بل هي السبب في وضع الواضع وحدها غير الاخرى عن التشكيك انه قال ان ما ذكره محمول على ما ذكره ائمة الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة **مفتاح** اعلم ان القائلين بان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع اختلفوا في الواضع على اقوال الاول ان الواضع هو الله عز وجل ولنا الوضع توقيفي وعلم بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسمعها الواحد او الجماعة او بخلق علم ضروري بذلك وهذا القول

في بيان ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بالوضع

في بيان ان الواضع من هو الله تعالى او غيره

يحكى عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك والجمهور واستظهره بعض المحققين الثاني ان الواضع هو البشر وانه اصطلاحي وهو اما
من واحد او جماعة وعرف غيرهم بالقرائن والاشارات كما في تعلم الاطفال اللغات وهذا القول يحكى عن ابي هاشم الجبائي واصحابه
وجماعة من المتكلمين الثالث التفصيل بين الالفاظ فواضع البعض هو الله عز وجل وواضع الاخر غيره تع وهو يحكى عن قوم
وهؤلاء اختلفوا فعن الاسفرايني ان واضع القدر المحتاج اليه هو الله تع وواضع الباقي غيره تع وقيل انه في الباقي متوقف للقول
الاول وجوه الاول قوله تع وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال لا نم ان المراد من التعليم المعنى المتعارف لجواز ارادة غيره منه كما اشار اليه
العلامة في التهذيب في مقام الاعتراض على من استدل بالاية الشريفة على القول بالتوقيف فقال انه لا يجوز حمل التعليم على الالهام بالاحتياج
الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها لانا نقول التعليم بالمعنى المتعارف هو الظاهر عند الاطلاق فيجب حمل اللفظ المجرد عن القرينة
عليه فيندفع اعتراضه على الاستدلال نعم لو كان المستدل في مقام دعوى القطع بالتوقيف كان يقال ان الدليل اخص من المدعى
فان المدعى ثبوت التوقيف بالنسبة الى جميع افراد الكلمة من الاسماء والافعال والحروف والاية انما دلت على ثبوته بالنسبة الى الاول
لانا نقول هذا غير قادح لعدم القول بالفصل بين الاقسام الثلثة في ذلك على ما صرح به جماعة فان قلت القائل بالفصل موجود
وهو اصحاب القول الثالث قلنا هم لم يفصلوا بين الاقسام الثلثة على ما اشار اليه المحقق الشريف حيث قال في شرح قول العضدي وهو
ظاهر في انه الواضع للاسماء دون البشر وكذلك الافعال والحروف يكون الواضع لها هو الله تعالى اذ لا قائل بالفصل في اللغات على
هذا الوجه وهو ان يكون الاسماء توقيفية دون ما عداها وان تغاير بالتوزيع بحسب المذاهب اليه وان امكن على مذهب ان يقال انتهى ثم لو
سلمنا انهم فصلوا بينهما فنقول الدليل انما يكون اخص من المدعى لو اريد من الاسماء ما اصطلح عليه بين النحاة وهو ممنوع فانه اصطلاح خاص
لا يحمل عليه خطاب الشرع بل المراد المعنى اللغوي وهو العلامة وهو يشمل الافعال والحروف لكونهما علامات على معانيهما كالمعنى المصطلح
عليه في العرف العام وهو مطلق اللفظ الموضوع على ما ذكره البيضاوي سلمنا عدم ارادة هذا لكن يحمل على العرف العام ولا يقال
لا نم ان المراد من الاسماء اللغات بل غيرها كما [illegible] العلامة فقال لا يجوز حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث
لانها علامات لانا [illegible] عدم التخصيص فان المعنى اللغوي يعم الجميع ولا دليل على تخصيصه بالبعض فيندفع بالاصل
هذا على تقدير تقديم اللغة واما على تقدير تقديم العرف العام فيدفع ايضا لعدم التجوز فان قلنا القرينة عليه موجودة وهي قوله تع
ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير راجع الى معنى الاسماء لعدم سبق غيره ولو كان ذلك اللغات لما صح الاتيان بالضمير المختص بذوي العقول بل
كان الاولى ان يقال ثم عرضها قلنا لا نم ان مرجع الضمير معنى الاسماء بل غيره اذ لو كان المرجع معنى الاسماء لكان الاولى ان يقال ثم عرضها اذ
ان فسر بالصفات فان قلت يجوز ان يراد من الاسماء ما يصح ارجاع ذلك الضمير قلنا يدفعه قوله تع كلها ولا يقال لا يلزم من التعليم ثبوت القول
بالتوقيف لجواز تعليم ادم ما اصطلح عليه غيره ممن تقدم او تاخر ولا ينافي هذا عموم الجمع كما لا يخفى ولجواز تعليمه غير هذه اللغات الموجودة ولا ينافيه
ايضا عموم الجمع لجواز حدوث هذه اللغات بعد ادم ع لانا نقول هذه الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يلتفت اليها ويدفع خصوص الاول انا
علم تحقق لغة قبل ادم وما قيل من ان القوم الذين بين عليه الواضعين لهذه اللغات ان كانوا اناسا فيلزم والا يلزم ان يكون اناس قبل
ادم وان لم يكونوا اناسا بل غيرهم ممن يصلح للوضع فوضع اللغات منهم يبعد عقلا اذ الحيوان الناطق لا يكون غير الانسان ففيه
كلا الوجهين نظر ولا يقال الاية الشريفة لا تشمل اللغة العربية لما اشتهر انها حدثت في زمان اسمعيل وان العرب من ولده لانا نقول فليمنع
هذا بعض المحققين وقال انه من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل
بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم انتهى ويؤيد الاستدلال بالاية الشريفة ما عن علي بن الحسين ع في معنى الاية
علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله تع واوليائه وعتاة اعدائه وما في تفسير علي بن ابراهيم علمه اسماء الجبال والبحار والاودية
والنبات والحيوان وما عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير واكثر المتاخرين علمه جميع الاسماء والصناعات وعمارة الارضين والاطعمة
والادوية واستخراج المعادن وغرس الاشجار ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا وما عن ابي علي الجبائي و علي بن عيسى
غيرهما علمه اسماء الاشياء ما خلق وما لم يخلق بجميع اللغات التي يتكلم بها ولده وما عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله ص قال قلت يا رسول الله

كل نبي مرسل لم يرسل قال كتاب من الله قلت اي كتاب الله انزله الله على ادم قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث وعدها الى اخرها
قيل ان الله تعالى انزل على ادم ... المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه علمه جميع اللغات الثاني قوله
تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم لا يقال الاستدلال بها انما يتم لو كان المراد من الالسنة اللغات
وهو ممنوع لان ذلك مجاز اذ اللسان حقيقة في الجارحة المخصوصة فلا يصار اليه بلا قرينة لانا نقول على ذلك موجودة وهي امران احدهما
تصريح جمع كثير منهم علامة في تهذيبه والسيد عميد الدين في النهاية والعضدي في شرح المختصر والمحقق الشريف في حاشيته والعبري في شرح
المعراج بان المراد الكتاب وقد حكى المحقق الجواد والعضدي الاتفاق عليه وصرح العبري كغيره ان ائمة التفسير اتفقوا على ذلك وثانيهما
ان سياق الاية الشريفة يمنع من ارادة الحقيقة فلتحمل على ذلك وقد اشار الى هذا العلامة فقال وليس المراد بها الجارحة المخصوصة لاتفاق
فيها بل التصديق عنها بتسمية السبب باسم السبب لانه لا يقال كما يمكن الحمل على ذلك كذا يمكن الحمل على الافعال كما اشار اليه علامة ايضا فقال
ليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الافعال على اللغات مع تساويهما في كونهما اية لانا نقول اقرب المجازات هو اللغات لشيوع
الاستعمال فيها حتى قيل صار حقيقة عرفية وكذلك غيرها على ان الحمل على الافعال مستلزم للاضمار والاصل عدمه فتدبر الثالث قوله تعالى علم
الانسان ما لم يعلم اذ من جملة ما لم يعلم ولو في الجملة اللغات وفيه نظر الرابع قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم فانه تعالى ذم على
التسمية فلولا التوقيف لما صح ذلك وفيه نظر الخامس انه لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية اذ لا ثالث بالاتفاق المحكي والتالي باطل
للزوم احد الامرين اما الدور او التسلسل لافتقار تعريف الاصطلاح الى مثله وهكذا فيلزم التسلسل وان رجع في معرفة الاخير الى
الاول فهو الدور وهما باطلان واعترض عليه علامة فقال والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل واعترض عليه غيره ايضا
بانه يجوز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من تقدم ... ورده علامة بعدم اختصاص محل
النزاع بلغة دون اخرى بل الكلام جار في الكل السادس انها لو كانت اصطلاحية لجاز تغيير ذلك الاصطلاح وتبدله بان يصطلح المتأخرون
على غير ما اصطلح عليه المتقدمون وحينئذ يرتفع الامان من الشرع اذ ما من لفظ الا ويحتمل غير ذلك ولا يمكن ان يستدل على عدم حصول التغيير
بعدم ظهوره لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولا يمكن ان يقال لو كان لاشتهر وتواتر وعدمه يدل على العدم للمنع من الملازمة
فان من معجزات النبي ما لم يشتهر ولم يتواتر والاذان والاقامة مع اشتهارهما واظهارهما في زمن النبي والاعلان بهما على رؤوس الاشهاد قد
اختلف فيهما وفيه نظر واعترض عليه علامة فقال لو تغير لاشتهر لكونه مما تتوفر الدواعي عليه فعدمه يدل على العدم وبعض المعجزات صار احادا
للاكتفاء بالكتاب العزيز واختلاف فصول الاذان لاحتمال وقوع الغلط من المؤذن فنقص او زاد مرة واشتهر او غلط السامع انتهى وللقول
الثاني وجهان الاول ان اللغات لو كانت توقيفية لتوقف ايصالها الى الخلق على بعثة الرسول فيتقدم الرسول على اللغات وهو باطل لما دل
على ان كل رسول مسبوق باللغة وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واذا لم تكن توقيفية كانت اصطلاحية اذ لا قائل بالفصل
كما قيل واعترض عليه بوجهين الاول ان توقفها التوقيف على البعثة ممنوع لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جمادية وقد اشار اليه علامة
والثاني ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة مسبوقية كل رسول قوم باللغة لا مطلق الرسول فيجوز تقدم رسول على اللغة فلا يتجه الاستدلال
الثاني انها لو كانت توقيفية لكان تعريفها موقوفا على خلق العلم الضروري بانه تعالى وضع اذ النظري غير كاف والتالي باطل لاستلزامه العلم الضروري
به وهو يستلزم رفع التكليف بمعرفته الثابت اجماعا لامتناع تحصيل الحاصل وفيه نظر وقيل دعوى الاجماع على تكليف العاقل بالمعرفة ممنوعة
لان جماعة من المحققين كالعلامة وغيره على ان المعرفة ضرورية وللقول الثالث لزوم الدور والتسلسل لو كان القدر المحتاج اليه ضروريا
وثبوت اصطلاحات مستحدثة في غير المحتاج اليه وفيه نظر **مفتاح** اعلم انه اختلف القوم في توقف دلالة اللفظ على الارادة فالاكثرون منهم
شارح المطالع والتفتازاني والمحقق الشريف على عدم التوقف وحكي عن الشيخ الرئيس القول بالتوقف عليها للقول الاول وجوه الاول
ان العالم بالوضع كلما خطر اللفظ بباله فهم معناه من غير تحقق الارادة وذلك معلوم بالضرورة الثاني ان الدلالة لو كانت متوقفة على الارادة
لما كان كلام النائم والساهي دالا على شيء لفقدان الارادة منهما والتالي باطل بالضرورة الثالث ان ارباب كل اصطلاح انما يفهمون ما اصطلحوا
عليه في الالفاظ ان صدرت من الجاهلين باصطلاحهم الذين لم يتحقق لهم ارادة المصطلح عليه الرابع ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو كانت الدلالة

متوقفة

متوقفة على الارادة لزم الدور فينسد طريق الاستفادة من جهة الالفاظ الخامس انه يفهم المعنى الحقيقي عند التجوز المانع من ارادته لانه
معلوم وجدانا وللقول الثاني وجهان الاول ان اللفظ لا يدل على معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة الثاني ان المشترك المجرد عن القرينة
لا يفهم منه المعنى وليس الا لعدم ظهور المراد وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع لحصرها بما ذكره بل بما علمه بالوضع واما الثاني فللمنع من عدم الفهم في
المشترك بل يفهم المعنيان معا ويدل اللفظ عليهما وانما المشتبه هو المراد **مفتاح** اعلم ان الدلالة تطلق على دلالة اللفظ وعلى دلالة غيره بالاشتراك
المعنوي وعرفها جماعة بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فالاول الدال والثاني المدلول والمراد من العلم هنا مطلق الادراك
لا التصديق اليقيني الذي شاع استعماله فيه ليدخل فيه دلالة المفردات والمركبات مطلقا والتصديق الظني فيدخل دلالة العقود والخطوط و
والاشارات ودلالة الدخان على وجود النار وصوت الضارب على وجع الصدر وهي الطبيعية كما صرح به المحقق الشريف وقد اختلف عبارات القوم في تعريف الدلالة اللفظية فعن
العلامة في نهايته وشرح منطق التجريد والتفتازاني وشارح الشمسية كما عن اهل الميزان انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه وتخيله بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع وعن الاصوليين والادباء انها فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع واعترض على ما ذكروه بان الفهم معلول
بالدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها وبان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى ان فسر بالمفهومية وان فسر بالفاهمية فهو صفة السامع فلا
يجوز حمله في تعريف دلالة اللفظ واجيب عنه بوجهين الاول ما حكاه المحقق الشريف عن بعض المحققين وقال ان الدلالة اضافة وقعت بين
اللفظ والمعنى بعد الاضافة الاخرى هي الوضع ثم ان هذه العارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدءا وصفا له وهو كونه
بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدءا وصفا اخر له وهو كونه بحيث يفهم منه وكلا الوصفين تابع لازم لتلك الاضافة
كما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث الخ جاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور
في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر مبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بملازمها بالقياس الى المعنى كما ان قولكم
هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها المقيس الى اللفظ الثاني ما ذكره التفتازاني في المطول فقال لا نسلم ان الفهم ليس صفة للفظ
بيانه ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهامه منه صفة له فيصح تعريف الدلالة بالفهم
سواء كان مصدرا مبنيا للفاعل او المفعول فان قيل لو كان الفهم على ما ذكرتم صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يحمل
على اللفظ كما اشتق من الدلالة المحمول عليه قلنا ان الفهم من حيث هو ليس صفة اللفظ حتى يصح منه اشتقاق كالدلالة بل الذي صفة له ما ذكرنا
انتهى قال المحقق الشريف بعد الاشارة الى هذا الكلام ونحن نقول لا يخفى عليك ان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
وباللفظ بتوسط صرف الجر كما يدل عليه فكذلك فهم السامع المعنى من اللفظ فهنالك ثلثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة
السامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالمتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد
المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة فكذلك مع ان المستفاد من التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون التعريف خلاف ما يتبادر منه
وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او اللفظ فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له وهي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له وهي كونه
مفهوما منه المعنى ثم قال اللهم الا ان يأول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم يتسامحون في ذلك ان لم يقصدوا به معنى الصريح بل ما يلزم
منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد
بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة انتهى واعلم انه يستفاد من اخذ قيد العالم بالموضوع في التعريف عدم تحقق الدلالة ان لم يعلم بالموضوع واعترض
عليه بان التقييد بالعلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور النسبتين فلو توقف الفهم على العلم بالوضع كان
دورا واجاب عنه الشيخ في الشفاء على ما حكي عنه وكذا شارح المطالع بان معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنا
فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فتعرف النفس فكون اللفظ كلما اورده على النفس
التفت الى معناه هو الدلالة وذلك بسبب علم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى فيكون صورتها عند النفس وحاصله ان فهم المعنى
في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهي لا تتوقف على فهم المعنى في الحال ثم اعلم ان الدلالة اللفظية على اقسام مطابقة وتضمن والتزام
اما المطابقة فهي على ما ذكره العلامة في تهذيبه والنهاية والتفتازاني وصاحب التلخيص وجمع من المحققين دلالة اللفظ بواسطة وضعه على تمام ما وضع له

العلامة الطوسي في التجريد وغيره بدلالة اللفظ على تمام معناه وعرفها السيد الاستاد في بدلالة اللفظ على تمام المراد ليدخل دلالة المجاز في الفا
في القولين بواسطة ترفع انتقاض المطابقية بالتضمن والالتزام فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين الكل وجزئه والملزوم ولازمه لان اللفظ اذا دل
على الجزء واللازم صدق عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وهو واضح ولكن مع ملاحظة هذا القيد وباعتبار الحيثية يندفع ذلك في
اعتبارها في دلالة التضمن والالتزام ولكن يمكن الحذف اعتمادا على الظهور ولعله لذا ترك القيد المزبور جمع كثير لا لان المعتبر في الدلالة
الارادة وانه حينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات اذ لا عليه نقض لان اعتبار الارادة في الدلالة لا يدفع النقض جدا لان ارادة المعنى
كلما يكون باعتبار كون ما وضع له كذا يكون باعتبار جزءه ولازم له فواحدها لا تدل بنفسه على انها من اي حيثية واعتبار الارادة في
الدلالة لا يوجب الاستغناء عن قيد الحيثية واما التضمن فهو على ما قاله العلامة والحاجبي وجمع دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث
كذلك في الزبدة هي دلالة اللفظ على جزء معناه التضمني واعلم ان الدلالة التضمنية ليست دلالة مستقلة مغايرة للدلالة المطابقية
بل التحقيق ان دلالة اللفظ هي بعينها الدلالة على الكل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء يفهم الجزء بعينه فهو الكل فالدلالة
على الجزء لا تغاير الدلالة على الجزء ومغايرتها لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل يسمى بالمطابقية وباعتبار الاضا
الى الجزء تسمى بالتضمنية فا لانسان يدل على الحيوان والناطق بالدلالة التي دلت على المجموع المركب كما يظهر من المحكي عن بعض المتطفين من
الحكم بتبعية التضمن للمطابقة خلاف ما ذكرناه ولكن ارجاعه اليه غير بعيد واما الالتزام فهي على ما قاله جماعة منهم العلامة والبيضاوي
دلالة اللفظ على المعنى بتوسط لزومه عرفا وقال الفاضل البهائي انها دلالة اللفظ على خارجه اللازم ولو عرفا واعلم انه يعتبر في الدلالة الا
تحقق اللزوم بين الموضوع له والخارج عنه في الجملة ولا يشترط فيها اللزوم العقلي بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر وجودا وعدما كما لا ينفك
عن الجزء ويشترط فيها اللزوم الذهني وهو كون الخارج بحيث يلزم من تعقل الموضوع له تعقله اما الاول فالظاهر انه مما لا خلاف فيه فالحجة
فيه انه لولا الملزوم في الجملة لما تحقق فهم الخارج بواسطة فهم الموضوع له قطعا وانه لو لم يكن ذلك شرطا للزم فهم جميع المعاني من لفظ واحد
اختصاص افراد الخارج الغير الملزوم بالفهم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو محال فالتالي باطل فالمقدم مثله فتامل واما الثاني فلانه لو كان ذلك
شرطا لخرج كثير من الدلالات الالتزامية كدلالة المفاهيم ودلالة الحاتم على الجود وطويل النجاد على طول القامة لعدم التلازم بين الخارج و
الموضوع له عقلا ومع هذا فقد صرح المحققون بما ذكرناه واما الثالث فلانه لولا اللزوم الذهني لما فهم المعاني الخارجية من اللفظ الخارج عن
الموضوع له عقلا لان فهم المعنى بتوسط الوضع اما بسببه الموضوع له او بسبب انه لازم للمعنى الموضوع له ذهنا والاول غير متحقق هنا
فالمتعين الثاني وفيه نظر لما ذكرنا من اشتراط اللزوم الذهني في الدلالة الالتزامية جمع من المحققين وصار اخرون الى عدم كون ذلك
شرطا ... لو كان شرطا لكان دلالة السميات خارجة عن الدلالة الالتزامية لانتفاء اللزوم الذهني فيها لحصل بعد التامل التام والتالي
باطل ... لو كان شرط ... الالتزام ظهورا وخفاء والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله ايضا لو كان
شرطا لخرج دلالة كثير من ... والكنايات من الدلالة الالتزامية اذ لا تلازم ذهنا بين الموضوع له والمجازات وفيه نظر **مفتاح**
اللفظ ان لم يحتمل غير معناه بالنظر الى اللغة التي يقع التخاطب بها كان نصا وان احتمله كان مرجوحا بالنظر اليها كان ظاهرا وان احتمل
معنيين او ما زاد كان مجملا والسبب في صيرورة دلالة اللفظ تارة نصا وتارة ظاهرا هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه فكل لفظ
لم يجز استعماله في خلاف معناه كان نصا في ... على معناه وان استعمل فيه كان ظاهرا ثم ان الظهور يتدرج بتفاوت الاستعمال
قلة وكثرة ولفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه بل قد يصير الكثرة سببا لاجل اللفظ الذي
كان له حقيقة مرجوحة ومجازا راجحا وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الخطاب ان كان نصا فيجب العمل به الا انه وجد له معارض من
عقل او اجماع فيجب طرحه اذا كان خبرا واحدا واما المتواتر فلا يتحقق وان كان ظاهرا فيجب الاخذ به ايضا وان وجد له معارض فان كان نصا
او اظهر منه رجح المعارض وان كان مساويا ... ثم ... ترجيح ذلك الظاهر وقد استمر على ذلك طريقة الفقهاء والاصوليين
ووجهه واضح عند العامة الثاني حكي عن المعتزلة وجد ... من الاشاعرة القول بان الادلة في الخطابات النقلية لا تفيد العلم بالواقع والمراد
وانما غايتها الظن فعلى هذا يلزم عدم وجود النص وعدم العلم بحكم الشرعي من الكتاب والسنة ومقتضى اطلاق المحكي عنهم عدم الفرق

بين الخطاب

بين الخطاب الشفاهي وغيره وعزوه في الشوارق الى الاكثر وصرح في النهاية بانه زعم جماعة واحتجوا على ذلك على ما حكاه عنهم في النهاية
بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان ان المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات عشرة
ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف فهي من امور ظنية اذ المرجع الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على عدم عصمتهم
وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطأ والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والصرف الى اشعار القدماء
ولكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احدهما ان روايتها احاد والاحاد لا تفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل
مردود عند الاكثر الثانية انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا كان
جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر الشعراء الجاهلية وان كانوا انما حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح
لانا نقول مسلم انها لا تقدح في الظن لكن يقدح في اليقين والمقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا
الكلام غير ما فهم منه وهو ذلك المعنى الاخر ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا لا يقال
الاشتراك لا يقدح في العلم بالمراد لان الاصل حمل المشترك على جميع معانيه فلا يكون مجملا لانا نقول هذا الاصل باطل عندنا وفاقا للمعظم
بل الاصل عدم حمل المشترك الا على معنى واحد وان جوزنا استعماله في جميع معانيه سلمنا ولكن ذلك الاصل لا يصار اليه فيما اذا امتنع ارادة
جميع المعاني فيحصل الاجمال حينئذ سلمنا عدم امكان المفروض ولكن الاصل المذكور على تقديره لا يفيد سوى الظن فلا يمكن دعوى
حصول العلم فصح ان احتمال الاشتراك يمنع من حصول العلم بالمراد وهو واضح وهذا الاحتمال كثير الوقوع جدا خصوصا بالنسبة الى
معظم الخطابات الشرعية ان لم نقل كلها وخصوصا على مذهب جماعة من المتقدمين من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمقدمة الثالثة
عدم المجاز فان بتقديره ان يتكلم الله تعالى بلفظه مجازه لا بحقيقته فحمله على الحقيقة لا معنى له ولا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك ان عدم
المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه لا يقال اذا ظهرت القرينة على التجوز فيعلم ارادة المجاز وان لم تظهر فيعلم ارادة الحقيقة لامتناع الجهر بين
نصب القرينة ولانه لو اريد المجاز من دون نصب القرينة للزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وكل ذلك قبيح محال على الحكيم فيحصل العلم
بالمراد على التقديرين لانا نقول لا نم لزوم حصول العلم على كلا التقديرين اما على التقدير الاول فلان القرينة لا يشترط فيها ان يكون
مفيدة للعلم بل يكتفى فيها بالظن خصوصا اذا كانت مقالية ولو اشترط فيها العلم لانسد باب التجوز ثم لو سلم افادة القرينة العلم بالتجوز
ولكن لا يلزم منه العلم بالمراد لتعدد المجاز فان لكل حقيقة مجازات كثيرة وقاعدة الحمل على اقرب المجازات لا تفيد العلم كما لا يخفى واما على
التقدير الثاني فواضح اذ عدم الظهور لا يدل على عدم الوجود فلعل المتكلم نصبها ولم يلتفت اليها المخاطب لغفلة او نسيان او لم يصل اليه
لوجه من الوجوه والمقدمة الرابعة عدم النقل اذ بتقديره ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول
عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل ظني لا قطعي واذا علم بالنقل فقد يحصل الشك في مبدئه فيحصل
الشك في المراد ولهذا توقف بعض في تعارض العرف واللغة والمقدمة الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل
لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي ثم لو علم بالاضمار فلا يلزم منه العلم
بالمراد لتعدد ما يصلح للاضمار وعدم الدليل على التعيين والمقدمة السادسة عدم التخصيص فان العام يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا
لكن عدم المخصص ظني لا قطعي على انه قد يدعى اجمال جميع العمومات لشيوع التجوز فيها بكثرة التخصيصات وقد ثبت ان الامر اذا دار بين
المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وجب التوقف سلمنا بطلان ذلك ولكن العمومات قد خصت والعام المخصص ليس حجة في الباقي والمقدمة
السابعة عدم الناسخ فان التعبد يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه بطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي والمقدمة
الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير و
ذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه والمقدمة التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة النقلية
الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فتعين العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والمقدمة العاشرة
عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقلي لان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع

في بيان ... الدليل ... النص [illegible]

العمل بهما او تركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين فتعين الجمع بينهما او تبحيل العمل بالنقلي اذ ابطال العقلي يستلزم ابطال الفرع وهو النقلي فلو رجح النقل لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل النقلي فرع هذه الامور العشرة وهي ظنية فيكون اولى بالظنية انتهى وفي هذه الحجة نظر لامكان حصول العلم بالمقدمات المذكورة وبالمراد من الخطاب قطعا كما اشار اليه جماعة منهم الفاضل اللاهيجي في الشوارق فقال والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعثة اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالظاهر من الدين في مثل ما ذكرناه من الصلوة والزكوة والعقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر على ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قلنا فادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها بها يكون دورا قلنا انما ثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان فائدته اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد التحقيق عندي ان يقال ان مجرد التلفظ مع قطع النظر عن الخارج والعادات والاعتبارات لا يفيد العلم بالمراد مطلقا نعم يحصل منه العلم بالدلالة بمعنى فهم المعنى وارتسامه في الذهن وذلك بالنسبة الى العالم بالوضع لكن ذلك لا يستلزم العلم بارادته بل قد لا يحصل الظن به اذ النسبة بين الارادة والدلالة اللفظية العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجود احد العامين لا يستلزم وجود الاخر فكشف الدلالة عن الارادة يتوقف على ضم امور خارجية عن التلفظ ويحتاج الى مراعاة اصول كثيرة كاصالة عدم التقية وعدم السهو والنسيان والغفلة والغلط وارادة امور اخر غير ارادة المعنى واصالة عدم القرينة واصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك مما تقدم اليه الاشارة وهي قد تفيد العلم وهو غالبا يحصل بالنسبة الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وقد لا يحصل منها العلم وهو الغالب بالنسبة الى الغايبين عن الخطاب خصوصا بالنسبة الى الخطابات الشرعية فالحق ما صار اليه الجماعة المتقدم اليهم الاشارة من ان الالفاظ والخطابات قد تفيد العلم وهو النادر وقد لا تفيد وهو الغالب ولو قيل ان كل خطاب نص من جهة وظاهر من اخرى ولم يوجد خطاب يكون نصا من جميع الجهات وظاهرا من جميع الجهات لم يستبعد ولا ريب ان الظهور اكثر من النصية سيما في الخطابات الشرعية فيما حكي عن بعض من انها تفيد بانفسها العلم بالاحكام الالهية ضعيف في الغاية وكيف يجوز لعاقل له ادنى شعور ان يتفوه بهذه الدعوى السخيفة الباطلة وان يقول القطع حاصل بالمراد من الخطابات القرانية وما ورد عن المعصومين من الاخبار والاثار مع ان اعيان العلماء ومحققي الفضلاء قد الفوا كتبا شريفة وزبرا منيفة لتحقيق ذلك وبذلوا جهدهم واتعبوا انفسهم مدة اعمارهم في ذلك ولم يدعوا هذه الدعوى وايضا لو صحت هذه الدعوى من جهة ان الخطاب بنفسه مفيد العلم بالمراد للزم ان يكون مراد كل عالم في كل علم من الحكمة والرياضي والطب والبيان والتفسير والنحو والصرف وغير ذلك معلوما وهذا باطل بالضرورة ولقد اطال الجدي قدس سره في مقامات عديدة في ابطال هذه الدعوى بما لا مزيد عليه شكر الله عز وجل مساعيه الجميلة لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك ومثل هذا يقال في الحكم بكون الخطابات المعلوم صدورها عن المعصومين مفيدة للقطع وبالجملة الخطابات الشرعية كما تفيد القطع بالنسبة الى المشافهين باعتبار قبح ارادة خلاف الظاهر منها من غير نصب قرينة كذا تفيد القطع بالنسبة الى الغايبين لكونهم كالمشافهين مخاطبين بها وقد عرفنا ان المخاطبة بما له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة صارفة قبيح فينبغي القطع بان المراد من تلك الخطابات ظواهرها والحاصل ان هذه الظواهر التي في ايدينا من الكتاب والسنة لو كان المراد منها خلافها لوجب على الحكيم بيان ذلك وحيث لم يبين ذلك علم ان المراد ظواهرها وصح دعوى ان الكتاب والسنة مفيدان للقطع لانا نقول هذا باطل لانا لا نم ان الغايبين مخاطبون بتلك الخطابات بل هي انما تختص بمن وقع معهم المخاطبة والمشافهة نعم يشترك الغايبون مع الحاضرين في

في بيان شمول الخطابات للغائبين

الاحكام الشرعية فكل حكم ثبت للحاضرين فهو للغائبين ثابت ايضا ومن الظاهر ان مجرد العلم بتوجه الخطابات الى الحاضرين مع عدم فهمنا ما في
ظاهرها لا يقتضي الحكم بان ظواهرها مراد من الحاضرين لاحتمال قيام الادلة على خلاف ظواهرها حين الخطاب بالنسبة اليهم مع عدم علمنا بها لاختفائها
عنها بالنسبة اليهم وقبح الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من دون دلالة انما هو بالنسبة الى من يخص الخطاب به في الحكم واما انه عدم تلك الادلة
لا تفيد سوى الظن والحاصل انه قد علمنا اجمالا ان جميع الاحكام الشرعية يشترك فيها جميع الامة اذا تحقق شرايط الاشتراك فكل حكم ثبت
للحاضرين فهو ثابت للغائبين ولا كلام فيه هنا وانما الكلام في افادة الالفاظ القطع باحكام الحاضرين ومن الظاهر انها لا تفيده لما تقدم اليه
الاشارة نعم يستفاد منها الظن بعد ضم اصول عديدة وقواعد كثيرة وهذا هو السر في تمسك الاصحاب بتلك الخطابات لاثبات الحكم
بالنسبة الى الغائبين وقد رجع الكلام هنا الى مسئلة اصولية وهي ان الخطابات الشرعية هل تختص بالحاضرين او تعم الغائبين وقد صار
معظم المحققين بل كلهم الى الاول وهو الحق الذي لا يصح العدول عنه كما سياتي اليه الاشارة انشاء الله ثم لو سلمنا ان الخطابات تعم الغائبين وتتوجه
اليهم كتوجهها الى الحاضرين فنقول الخطاب المتوجه الى المكلف لا يجوز العمل بظاهره لاحتمال وجود المعارض له الصارف له الى غيره ولا فرق
في هذا بين الحاضر والغائب ومجرد توجه الخطاب لا يمنع الاحتمال المذكور ولذا لا يحمل المخاطب الحاضر الخطاب على ظاهره بمجرد صدوره و
توجهه اليه بل يتوقف حتى يتبين له عدم الصارف له وذلك تارة يكون بانقطاع كلام المتكلم واخرى يكون بمضي زمان لا يجوز بعده نصب
القرينة على خلاف الظاهر وبالجملة لا يجوز العمل بظاهره حتى يتبين عدم الصارف لانه اما جزء من الدليل او شرط له وعلى اي تقدير ما لم يتبين
لم يتم دلالة الدليل وتبينه يكون بقسمين احدهما العلم وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الحاضرين لاطلاعهم عادة على جميع القراين الحالية
والمقالية نعم ربما يحصل لهم الظن بذلك باعتبارات عديدة لا تخفى على المتامل وقبح المخاطبة بالظاهر ويراد خلافه انما يمنع من احتمال
عدم نصب القرينة في محله ومن الظاهر ان مجرد نفي هذا الاحتمال لا يوجب القطع بالمراد لاحتمال حصول الغفلة للمخاطب عن القرينة او نسيانها
لها او عدم فهمها اياها وليس على المخاطب الحكيم دفع هذه الموانع المحتملة عقلا بل عليه نصب القرينة في مقام يصح نصبها عادة واعلام
المخاطب بها عادة واما الاحتمالات العقلية التي لم تجر العادة بها كالغفلة على خلاف العادة والسهو على خلاف العادة فلا يجب على
الحكيم الاعتناء بها وبالجملة حال النبي والائمة في مخاطباتهم مع الامة حال مخاطبة اهل اللسان بعضهم مع بعض وليس لهم صلوات الله عليهم
طريقة خارقة للعادة وسنن مخترعة عن العرف واللغة ولا اشتهر مع هذا فقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وهذا واضح في الغاية وثانيهما الظن وهو غالبا متحقق بالنسبة الى الغائبين لعدم تمكنهم من العلم بجميع القراين الحالية والمقالية عادة لامكان
وجودها حين الخطاب وعدم نقلها لهم ولا دليل على انه يجب على الحكيم حفظها وافهام نقلة الخطابات الى المخاطبين بها على نقلها ولو كان ذلك
واجبا للزم ان يكون استفادة الحكم من تلك الخطابات بالنسبة الى جميع المستفيدين منها على نهج وهو باطل فانا نرى اعيان العلماء وحملة
الشريعة مختلفين في ذلك اختلافا شديدا ولا يمكن توهم التقصير في حقهم لما هم عليه من الجلالة والفضيلة في الورع والتقوى والجد والاجتهاد
بل لولاهم لما بقي من الشريعة اسم ولا رسم وهو واضح في الغاية والحاصل ان قلنا ان الخطابات تعم الغائبين فنقول ان المخاطب اراد منها معنى و
العلم بذلك المعنى المعين الذي اراده في حال الخطاب متعذر عادة لتوقفه على العلم بنفي جميع الاحتمالات المخالفة له وذلك متعذر عادة
ولا يجب على الحكيم المخاطب دفع جميع تلك الاحتمالات لعدم الدليل عليه وقبح الخطاب بالظاهر مع ارادة خلافه لا يكون دليلا على هذا لان الذي
كان على الحكيم من ذكر الخطاب على وجه يمكن الاستفادة منه فقد اتى به والتقصير لا يحصل بالنسبة اليه وانما هو يحصل بالنسبة الى نقلة الخطابات
ورواتها والمفسرين لها من اهل اللغة والمخاطبين بها ولم يجب على الحكيم ان يعصمهم عن الخطاء وكيف يجوز العاقل ان يدعي انه يجب على الحكيم ان
يعصم جميع المكلفين في معاني الخطابات مع ان المشاهد خلافه لكثرة وقوع الخطا منهم في ذلك باعترافهم واحتمال كون المخطي مقصرا في
التحصيل ضعيف جدا للعلم ببلوغهم في الجد والاجتهاد في الغاية ويشهد بما ذكرناه عادة العقلاء فانهم يخاطبون الغائبين بالمراسلة
ونحوها ولا يلتزمون عصمة الرواة والنقلة ونصب الدلالة على صدقهم ومرادهم فان قلت عدم التزامهم لعجزهم عن ذلك والحكيم ليس
بعاجز عن ذلك فيجب ان يعصمهم عن الخطا قلت لا نم انهم عاجزون مطلقا بل في كثير من المقامات يتحقق لهم القدرة في نصب الدلالة على صدق
الرواة والنقلة ومع ذلك يكتفون بالعادة الجارية التي لا تفيد الا الظن غالبا وهذا واضح على ما ذكرناه فان قلتنا ان من قال بان الخطابات

نعم الغائبين مذهبه انهم مخاطبون بما يفهمونه منها حين اطلاعهم عليها وان المراد من الخطاب بالنسبة الى كل مكلف ما يفهمه وهذا يوجب العلم بالمراد من تلك الخطابات قلت هذا المذهب مما لا يمكن الاصغاء اليه لظهور فساده وبطلانه لاستلزامه الفساد العظيم في الدين والهرج والمرج فيه مع ان مثل هذا الاستعمال لم يعهد في عرف اهل اللسان واللغة ومن المعلوم ان الخطابات الشرعية جارية على قانون اللغة ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي وزاحم الضروري وقد اشار الى جملة مما ذكرناه جملة من المحققين ولا يقال لو لم تكن الخطابات مفيدة للعلم للزم التكليف بالظن والتالي باطل لقبح التكليف به فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا شك في ثبوت التكليف بتلك الخطابات لانحصار مدارك الاحكام فيها لانا نقول لا نم بطلان التالي وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لما سيأتي اليه الاشارة سلمنا ولكن لا نم الملازمة اذ الحجة عليها انما هي ما اشير اليه من انحصار مدارك الاحكام في تلك الخطابات فضعفها ظاهر للمنع من الانحصار وان كان الاجماع فلا نسلمه لعدم العلم بان كل العلماء حتى جميع اصحاب القول بعدم جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية يذهبون الى ان تلك الخطابات يجوز العمل بها وكيف يجوز هذه الدعوى منهم والحال ان جميع تلك الخطابات او اكثرها لا يفيد العلم عادة كما بيناه وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لا يصير علة لان يفيد العلم ما لا يفيده عادة والا لزم ان يكون ساير الامارات المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء مفيدة لتحقق المطلب لان هذه الخطابات اسباب لافادة الظن كما ان الشهرة والاستقراء سببان لها ولا تفاوت بينهما عادة اصلا فكما لا يحصل العلم من الاخيرين عادة فكذلك من الاول فلو كان مجرد عدم التكليف بالظن سببا لافادة الخطابات العلم بالحكم لكان سببا لافادة الشهرة والاستقراء كذلك لما عرفت من عدم الفرق بينهما ولا احد يدعي هذا ويلتزم به فان قلت الفرق بين الامرين واضح فان تلك الخطابات لما اوجب الحكيم العمل بها وعلمنا انه لا يجوز للحكيم ايجاب العمل بغير العلم حكمنا بانها تفيد العلم ولا كذلك الشهرة والاستقراء لان الحكيم لم يوجب العمل بهما فلا يفيدان العلم قلت نمنع من ان الحكيم اوجب العمل بالخطابات مطلقا وفي جميع الاحوال واي دليل على ذلك فان قلتم الاجماع قلنا هو ممنوع وان قلتم العقل قلنا لا نعلم دلالته فان قلتم الكتاب والسنة قلنا لا نم دلالتهما عليه ايضا ثم انا نقول يلزم على ما ذكرتم ان يكون كلما جوز الشرع العمل به مفيدا للعلم حتى الشهرة والاستقراء اذا جوز الشارع العمل بهما ولا اظن انكم تلتزمون به وايضا نقول ان كان افادة الخطابات العلم بالحكم الواقعي مشروطا عندكم بتجويز الشارع العمل بها فلا فائدة في البحث لان بعد تسليم تجويز الشارع العمل بها يعمل بها سواء قلنا بانها مفيدة للعلم بذلك ام لا فلا فائدة ح في البحث عن كونها مفيدة للعلم كما لا يخفى وقبل ثبوت تجويز الشارع لذلك لا يجوز العمل بها لانها بنفسها لا تفيد العلم بذلك والحاصل ان من ادعى ان الخطابات تفيد العلم ان كان مراده انها تفيد العلم بنفسها كالمتواتر والخبر المحفوف بالقرائن القطعية فهو باطل لما بيناه سابقا وان كان مراده انها تفيد العلم باعتبار ان الشارع جعلها حجة فهو باطل ايضا لعدم الدليل على انه جعلها باسرها حجة ولو سلمنا فنقول مجرد الحجية لا يستلزم ذلك والا لزم ان يكون كل مجتهد مصيبا وهو خلاف مذهب الشيعة ولو سلمنا ذلك فنقول لا فائدة في البحث حينئذ مع من يدعي انها لا تفيد العلم لاعتراف المتنازعين بوجوب العمل بها بعد تنصيص الشارع على العمل بها وعدم ترتب فائدة على افادتها العلم وعدمها فتدبر ولا يقال لو لم يكن الكتاب والسنة مفيدين للعلم لما جاز الاستدلال بها في مسائل اصول الدين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اصول الدين لا يجوز اثباتها الا بالعلم واليقين واما بطلان التالي فلان علماء الاسلام من العامة والخاصة متفقون على جواز الاستدلال بها في الاصول لانا نريهم يستدلون بها فيها ولو لم يكن ذلك جائزا لما استدلوا بها فيها على انا نرى ان ارباب العصمة يستدلون بالكتاب فيها وهو اظهر دليل على كونه مفيدا للعلم لانا نقول هذا الايراد باطل لانا نمنع من ان جميع اصول الدين يجب اثباته بالعلم واليقين الكاشفين عن الواقع لعدم الدليل عليه لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل اما الاول فلان المسئلة خلافية فان جماعة من المحققين صاروا الى جواز التقليد في الاصول نعم المعظم صاروا الى انه لا يجوز التقليد فيها وانه يجب الاستدلال فيها ولكن يمكن ان يكون مرادهم من الدليل الاعم من العلم الكاشف عن الواقع والظن الذي جعله الشارع حجة وربما كان استدلال العلماء بالكتاب والسنة في الاصول مع قول جمع كثير منهم بانهما لا يفيدان العلم وقول جميعهم او اكثرهم بان اكثرهما لا يفيد العلم دليلا على صحة الاحتمال المذكور وعلى كونهما من الظنون المعتبرة في الاصول فتامل واما الثاني فلانا لم نجد منهما ما يفيد القطع بوجوب تحصيل القطع بالواقع في اصول الدين فظاهرهما ان دل عليه فلا يلتفت اليه هنا كما لا يخفى

لصاحبنا العالم العامل الفاضل شيخنا [illegible] منه

واما الرابع فلانا لم نجد منه ما يدل على لزوم تحصيل القطع في جميع مسائل اصول الدين وعدم جواز ان يكلفنا بالظن في شيء منها وقد ثبت مما ذكرناه ان الملازمة ممنوعة وسلمناها ولكن نقول نمنع من بلوغ الاستدلال الاجماع وفعل جمع كثير منهم لا يكون حجة سلمنا ان جميع العلما صدر منهم الاستدلال لكن لعله من باب الالزام والتاييد وتكثير الشواهد حتى يحصل العلم من جميعها ونحن لا ننكر حصول العلم احيانا من ضم الاخبار الكثيرة والايات العديدة المتعاضدة لا سيما مع المؤيدات العقلية والشواهد الاعتبارية وليس كلامنا في هذا بل في ان الكتاب والسنة بانفسهما بحيث لا ينضمان الى شيء لا يفيدان العلم وانه لا يمكن استفادة الاحكام الالهية على وجه القطع من مجردهما من غير حاجة الى شيء غيرهما واما استدلال المعصومين ع فيمكن تنزيله على ما ذكرناه ايضا بل هو اقرب الى هذا التنزيل كما لا يخفى وبالجملة اذا علمنا بالادلة العقلية ان الكتاب والسنة لا يفيدان العلم فلا يجوز لنا رفع هذا العلم بمجرد ما ذكر وهو واضح في الغاية ولا يتوقف من اطلع على الخطابات الشرعية وفهم معانيها على وجه يطمئن نفسه ولا يخطر بباله شيء من الاحتمالات المتقدم اليها الاشارة وليس ذلك الا لكونها مفيدة للعلم وبالجملة كلما تقدم اليه الاشارة من الادلة على ان تلك الخطابات لا تفيد العلم انما هو تشكيك في مقابلة البديهة ومعتاد للظاهر مما يحصل به ليس الا كالتشكيك في التواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية لانا نقول لا نم حصول الاطمينان باعتبار العلم بل قد يحصل الاطمينان من غير العلم ومن الظن وهو الظن الذي جرت العادة باعتباره الا ترى ان الاطمينان يحصل لمن يسلك طريقا لم يظهر فيه امارة الخوف مع انه ليس بها لم يفقد الضرر فيه الا اذا كف نفسه عنه باخبار مخبر بتحقق الضرر فيه ان التالي باطل وهو واضح وانما يكون ذلك تشكيكا في مقابلة البديهة اذا علم من عادة العقلاء كون تلك الخطابات مفيدة للعلم وهو باطل قطعا بل المعلوم من عادتهم خلافه وهو ظاهر جدا

مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بما له ظاهر ويريد منه خلاف ظاهره من غير قرينة تدل عليه وقد حكى عليه اتفاق الاصوليين والحجة في ذلك وجوه الاول ان المخاطبة المزبورة مستلزمة للاغراء بالجهل وهو قبيح اما الاول فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدال على معنى يوجب اعتقاد السامع العالم بالوضع ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته جهلا وح يكون اطلاق اللفظ مع عدم ارادة معناه اغراء السامع بذلك الجهل واما الثاني فواضح الثاني ان اللفظ الذي له ظاهر بالنسبة الى غيره مع عدم القرينة مهمل اذ ليس فيه ما يصح معه الاستعمال في المخاطبة بالمهمل قبيح الثالث انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما اذا قال افعل واراد لا تفعل من غير قرينة وهو قبيح فلا يجوز وبالجملة فالمسئلة في غاية الوضوح ومما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف ولكن المرجئة من سوء فهمهم وقلة تعقلهم ذهبوا الى جواز ذلك وادعوا ان الايات الشريفة المتوعدة بها ليس المراد منها ظاهرها وان لم يكن هناك قرينة و احتجوا على ذلك بالايات الدالة بظاهرها على الجسمية اذ المراد منها غير الظاهر مع عدم القرينة وضعف هذا واضح فان القرينة العقلية موجودة حال الخطاب ولا يشترط في القرينة ان تكون مقالية متصلة ولا ان تكون بحيث يفهم منها المعنى كل احد بل المخاطب فقط

مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وهو اللفظ الذي لا معنى له اصلا لانها قبيح جدا وكل قبيح لا يجوز صدوره منه وعلى هذا فيلزم اصحابنا القول بذلك كما اشار اليه في النهاية فقال واعلم ان هذه المسئلة انما تمشي على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يصرحوا به انتهى وممن ذهب الى هذا القول من العامة البيضاوي والعبري كما عن المحصول بل ادعى السيد عميد الدين انه مذهب الاشاعرة والمعتزلة وفي النهاية اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القران وكلام الرسول ص على ما لا معنى له انتهى وحكى عن الحشوية تجويز ذلك وربما يظهر من الحاجبي والعضدي المصير اليه واحتج الحشوية على ما حكي بوجوه الاول ان فواتح السور كالم وحم وطه وق وص غيرها لا تدل على شيء فتكون مهملة وقد خوطب بها الثاني قوله تع في سورة والصافات في مذمة شجرة الزقوم طلعها كانه رؤس الشياطين فانه لا يفهم منه معنى فيكون مهملا وقد خوطب به الثالث قوله تع في سورة البقرة ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة لان قوله تلك عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما سبقه فيكون مهملا وقد خوطب به الرابع قوله تع في سورة ال عمران وما يعلم تاويله الا الله فانه يدل على اختصاص علم التاويل به تع فظواهرها يجب تاويلها غير مراده وقد خوطب بها وهو الخطاب بالمهمل لا يقال نمنع الدلالة على الاختصاص لان قوله تع والراسخون في العلم معطوف على المستثنى ومقتضاه الاخبار بان الراسخين يعلمون بذلك فلا يلزم ذلك لانا نقول هذا العطف غير جائز لوجوه الاول انه مستلزم لعود ضمير يقولون امنا به كل من عند ربنا الى الله تع وهو باطل الثاني انه

في عدم جواز تكلم الحكيم بما له ظاهر واراد خلافه من غير قرينة

في عدم جواز مخاطبة الحكيم بالمهمل

مستلزم لزيادة الاستثناء واضمار وهو والاصل عدمهما الثالث انه نقل عن عائشة وعروة بن الزبير والحسن ومالك والكسائي والفراء والجبائي ان الواو في الاية للاستيناف الخامس انه تع خاطب العرب بلسان العرب فهو خطاب بما لا يفهم المخاطب فهو المهمل وهذه الحجج كلها ضعيفة اما الاول فللمنع من انها مهملة بل هذا الفرقان اختلف المفسرون في تحقيق مدلولها على اقوال الاول ان المراد بها السورة فانها اسماء لها وهو للطبرسي في مجمع البيان والمحقق والسيد عميد الدين والبيضاوي وحكي العبري في الاصفهاني والمحكي عن الشيخ ابي جعفر الطوسي في التبيان والخليل وسيبويه والحسن وزيد بن اسلم والرازي وفي الكشاف وتفسير البيضاوي عليه اطباق الاكثر وعزاه السيد الشريف وخالد الازهري الى جمهور الاشاعرة وعزاه العبري الى اهل التحقيق من المفسرين قال المحقق البهائي ولا بعد فيه فان تسمية الاشياء بحروف الهجاء شايعة عند العرب كما سموا النحاس صادا والسحاب عينا والجبل قافا والحوت نونا الى غير ذلك وقال في مجمع البيان اسماء الاعلام منقولة الى التسمية عن اصولها للتفرقة بين المسميات فتكون حروف المعجم منقولة الى التسمية وفي لهذا في اسماء العرب نظير فاوس بن حارثة الطائي ولا خلاف بين النحويين انه يجوز ان يسمى بحروف المعجم كما يجوز ان يسمى بالجمل نحو تابط شرا الثاني ان المراد بها القرآن كلها وانها اسماؤه ولو اخبر عنها بالكتاب والقرآن وهو لعبارة على ما حكي الثالث ان المراد بها الله عز وجل وانها اسماء الله تع ويدل عليه قول مولانا امير المؤمنين يا كهيعص يا حمعسق وهو لبعض الرابع ان المراد بها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم والر انا الله اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافصل وهو منقول عن ابن عباس وقد يشهد له من الاخبار المروية عن اهل العصمة واما الثانية فلان قوله تع طلعها كانه رؤس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية كما اشار اليه بعض المحققين فقال وشبه برؤس الشياطين دلالة على تناهيه في الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا يخلطه خير فيقولون في القبيح الصورة كانه وجه شيطان كانه راس شيطان واذا صوره المصورون جاؤا بصورته على اقبح ما يقدرون واهوله كما انهم اعتقدوا في الملك انه خير محض لا شر فيه فشبهوا به الصورة الحسنة قال الله تع ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وهذا تشبيه تخييلي وقيل الشيطان حية عرفاء قبيحة المنظر هائلة جدا وقيل ان شجرا يقال له الاستن خشنا منتنا مرا منكر الصورة يسمى رؤس الشياطين انتهى واشار الى جميع ما ذكره غيره واستشهد على كل منها بالاشعار العربية واما الثالثة فلان قوله تع تلك عشرة كاملة تاكيد لما سبق كما في كلام جرير ثلث واثنان فهو خمس وفي الفائدة دفع توهم كون الواو بمعنى او وقد حكي هذا عن الزجاج وابي القاسم البلخي وقيل ان المعنى كاملة الهدي اي اذا وقعت بدلا منه استكملت وعلى هذا يكون كاملة مفيدة لمعنى جديد وانما ذكر العشرة لئلا يكون الكاملة بلا موصوف وروي هذا عن مولانا الباقر وحكي عن الحسن والجبائي واما الرابعة فللمنع من امتناع كون الواو للعطف والوجوه المتقدمة لا تصلح لاثباته اما الاول فمن استلزام العطف عود الضمير الى المعطوف عليه كما صرح به العلامة في تهذيب فيجوز ان يكون جملة يقولون حالا عن الراسخين في العلم مع عطف والراسخون في العلم على السابق واما الثاني فالمعارضة باصالة كون الواو للعطف واما الثالث فللمنع من حجية كلمات اولئك مع معارضتها بما روي عن ابن عباس ومجاهد والربيع وجعفر بن الزبير وابي مسلم من التصريح بان الواو للعطف اختاره الزمخشري في ما ذكره الطبرسي فقال ومما يؤيد هذا القول ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تفسير القرآن ولم نرهم توقفوا عن شيء منه فلم يفسروه بان قالوا ان هذا متشابه لا يعلم تاويله الا الله وكان ابن عباس يقول في هذه انا من الراسخين في العلم انتهى هذا وقد قال السيد عميد الدين لو قلنا بالوقف على الله تع لا يلزمنا القول بجواز المخاطبة بالمهمل وذلك لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن انتهى واما الخامس فللمنع من مخاطبة العرب بلسان العرب سلمنا لكن لعلهم كانوا عالمين بلغة العرب قادرين عليه تنبيه اختلف عبارة الاصوليين في تعريف الخطاب ففي بج انه الكلام الذي قصد به مواجهة الغير وفي تهذيب انه الكلام المقصود به الافهام وفي مجمع البحرين انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونحوه كلام العضدي وعن الزركشي انه ما وجه من الكلام نحو الغير لافادته وعن الراغب انه الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وفي المصباح المنير انه الكلام بين متكلم وسامع انتهى ومقتضى اكثر هذه العبارة عدم اتصاف المهمل بالخطاب وخالف فيه المرتضى وهي عند البادي ويستفاد من اكثرها ايضا ان الخطاب ليس عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من بعضها وقد صرح سيد الشريف بان التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام

بيان تعريف الخطاب

وقال

وقال بعض المحققين والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب وارادة ملفوظ به
وهو اسم المفعول انتهى **مفتاح** اعلم ان الخطاب الشرعي قد يستقل بنفسه بالدلالة على الحكم وقد يفتقر في ذلك الى ضميمة وهي على اقسام
الاول خطاب اخر مثله كما في قوله تعالى افعصيت امري فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على ان ترك المامور به حرام يستحق عليه العقاب فاذا انضم اليه قوله تعالى ١٤
وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه لا يستقل بنفسه بالدلالة على ان اقل الحمل ستة اشهر واذا انضم اليه قوله تعالى وفصاله في عامين دل على ذلك
وربما قيل ان دلالة هاتين الايتين الشريفتين على ذلك من باب دلالة الاشارة المفسرة بدلالة اللفظ على المعنى بالتبع لا بالاصالة لان بيان ذلك
لم يكن مقصودا من اللفظ بل المقصود منه بيان حق الوالدة لحصول المشقة بكثرة الخدمة الثاني الاجماع كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على وجوب الوضوء على الاناث واذا انضم اليه الاجماع على عدم الفرق بين الذكور والاناث في
حكم الوضوء دل عليه الثالث العقل كما اذا اختص الخطاب بمورد فانه بنفسه لا يدل على اشتراك غيره معه واذا انضم اليه العلم باتحادهما
في علة ذلك الحكم فانه يدل على ذلك وهو المسمى بتنقيح المناط ولو قيل ان جميع الخطابات الشرعية لا يستقل بانفسها بالدلالة على الحكم بل
لا بد من ضم مقدمة من احدى المقدمات الثلث لم يكن بعيدا ولكن الاصل لزوم الاقتصار على مورد الخطاب وعدم التعدي عنه الى غيره الا
بعد تحقق ما يقتضي التعدية عقلا او شرعا وهو من المسلمات بين المسلمين حتى القائلين بالقياس بل هو متفق عليه بين العقلاء وبرهانه واضح
ودليله ظاهر ثم اعلم ان الخطاب الشرعي قد يدل على الحكم الشرعي بالالتزام كما يدل عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام قد يكون باعتبار اللفظ
المفرد وقد يكون باعتبار المركب ثم الالتزام قد يكون عقليا كما في الاربع والزوجية وقد يكون شرعيا كما في العتق والملكية وقد يكون عاديا
كما في الحاتم والجود ولا شك ولا شبهة في حجية الاولين واما الثالث فان بلغ بحيث صار مفهوما من اللفظ ومتعارفا بين اهل اللسان و
داخلا في اللغات كان حجة لما دل على حجية اللغات ولم اجد مخالفا صريحا نعم ربما يمكن استفادته من سلب حجية المفاهيم كلها كالسيد
المرتضى ره وغيره فتامل وان لم يبلغ ذلك الحد فان لم يحصل منه الظن المعتد به لم يكن حجة وان افاد الظن المعتد به كان الحكم الى العلم مبني على
اصالة حجية الظن في الفقه فان قلنا بها كان ذلك حجة والا فلا **القول في الاشتقاق** **مقدمة** قال في التهذيب الاشتقاق اقتطاع
فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وفي النهاية قال الميداني الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب
فترد احدهما الى الاخر وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وقيل ما وافق اصله بحروف الاصول ومعناه وقيل
ما غير من اسماء المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما **مفتاح** اعلم ان الاسماء المشتقة نحو الضارب والمضروب
والمعلوم والحسن وافضل من زيد لا تدل على شيء من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال لا وضعا بان يكون الزمان جزءا من
مدلولها الحقيقي كما انه جزء من مدلول الفعل الحقيقي ولا التزاما عقليا بان تكون موضوعة لذات مخصوصة مقيدة نسبتها الى الحدث
تلك الصفات بالكون في احد الازمنة كلفظ العمى الموضوع لعدم خاص يستفاد خصوصيته من اضافته الى البصر فيدل على البصر التزاما
عقليا لا وضعا لان البصر لا يمكن ان يكون جزء الما وضع له لفظ العمى اما عدم الدلالة على الزمان المستقبل فموضع وفاق على الظاهر
المصرح به في كلام جماعة من الاصوليين كالعضدي والبيضاوي والاسنوي وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل
كقوله تعالى انك ميت مجاز اتفاقا ولو دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين لكان حقيقة وحكى بعض الاجلة عن صاحب الكوكب
الدري دعوى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب غدا اسم الفاعل والاصل فيه الحقيقة وفيه
بعد تسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية تدفعه مع احتمال ان يريدوا لفظ اسم الفاعل حقيقة عرفية عندهم في معناه الاصلي وهو
ما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله تعالى وبالجملة لا اشكال في ضعفه وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الماضي بالخصوص مطلقا فهو
ايضا موضع وفاق اذ للاصوليين في مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدأ في الحال والثاني انه موضوع
للذات التي تلبست بالمبدأ في الجملة سواء كان في الحال او في الماضي وعلى كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح واما
على الثاني فلان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص كان مجازا اتفاقا واما عدم الدلالة على
الزمان الحاضر بالوجه الاول فالظاهر انه ايضا موضع وفاق اما من القائلين بالدلالة على المعنى الاعم من الماضي والحال فواضح واما

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
دل على ذلك فالحكم المزبور انما استفيد
من تلفيق الايتين الشريفتين وكذا
قوله تعالى

من القائلين بالدلالة على الحال فلان الظاهر ان مرادهم انه يدل عليه بالوجه الثاني دون الاول لان الظاهر من عبارة النحاة في تعريف
الاسم والفعل بما اقترن باحد الازمنة الثلثة كما في الاول وبما اقترن به كما في الثاني خروج الزمان عن المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزءا له مع
هذا فقد صرح بعض الائمة طاب ثراه وليس في كلام القائلين بالدلالة على الحال تصريح بجزئية الزمان للمشتق والدلالة على الحال لا تقتضي
وجوبها في الوضع لاحتمال كونها بالالتزام والقيدية كدلالة العمى على البصر فاللازم حينئذ حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال
على الدلالة بغير الوضع لان الاصل عدم التعارض بين كلامي ائمة الفن على انا نقول لو كانت كلمات القائلين بالدلالة على الحال ظاهرة
في اعتبار الزمان في نفس المفهوم كان اللازم تنزيلها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات النحاة اظهر دلالة في نفي اعتباره بل لا بعد
في دعوى صراحتها الا ان يحمل كلامهم على ان المراد نفي دلالة الاسم بالوجه الاخير وان جاز دلالته عليه بالوجه الاول فاسد لان جعلهم
تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كونه عندهم يدل على الزمان وضعا اوضح شاهد على ما ذكرناه فوجب حينئذ التنزيل بنحو ما
قدمناه من الاصل لا يقال نمنع من الاصل المزبور اذ مرجعه الى اصالة التلازم بين المذهبين ولا دليل عليه اذ التلازم اما عقلي او
عادي وكلاهما مفقودان هنا اما الاول فلانه لا امتناع في ان يذهب فريق الى امر وآخرون الى خلافه واما الثاني فلان مخالفة
فريقين في امر غير عزيز على انه لو كان ذلك الاصل مسلكا في تحصيل الاتفاق والجمع بين الكلمات لوجب دعوى الاتفاق بمجرد تصريح
جماعة اذا لم يصرح الباقون بخلافه او يكون عباراتهم اضعف دلالة لما ذكرت من ان الاصل الاتحاد في المذهب وفي ذلك معلوم الفساد
لمن لاحظ سيرة العلماء ولذا احتمل الفاضل الجلبي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصول في المقام ومع هذا لو قلنا بان القائلين
بالحال يذهبون الى عدم الدلالة عليه بالجزئية لئلا يعارض كلام النحاة يلزم ان يعارض كلامهم لكلام علماء البيان فانهم قالوا على ما
حكي بان المشتق لا يفيد التقييد باحد الازمنة والاصل عدم المغايرة ايضا وحيثما تعارض الاصلان وجب الاخذ بظاهر كلام الاصوليين
لسلامته حينئذ عن التعارض لانا نقول مستندنا في الاصول المزبورة هو غلبة اتحاد مذهب اهل العربية والاصول المفيدة للظن بحيث
يوجب صرف ظاهر كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحاد مرادهم بل ربما يحصل من هذه الغلبة العلم العادي بذلك و
هذه الغلبة حيثما تحققت افادة الظن ولكن لا يمكن معه دعوى الاتفاق الذي هو دليل قطعي نعم يمكن دعوى ظهور الاتفاق ولهذا
استغرب بعض المتاخرين ما احتمله الجلبي فقال ما افاده الفاضل المحشي من جواز مغايرة العربية للاصول لا يخلو عن غرابة لان الاصوليين
يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم المغايرة انتهى ولعل من لم يحصل الاتفاق بما ذكره شرط في حصول
العلم به او منع من ثبوت الغلبة في جميع الموارد واما كلام علماء البيان فهو معارض لكلام القائلين بالدلالة على الحال لا غير لان مقصودهم
على الظاهر انه لا يدل عليه بشيء من الوجهين السابقين كما عليه اكثر الاصوليين لا انه لا يدل عليه بطريق القيدية وان جاز الدلالة
عليه بطريق الجزئية فيتوجه اصالة عدم معارضته مذهبهم لمذهب النحويين سليمة عن المعارض لانهم نفوا الدلالة الخاصة وهي الدلالة
بطريق الجزئية لا مطلق الدلالة فاذن الظاهر ان محل النزاع في دلالة المشتق على الحال بطريق الجزئية لاتفاق الكل كما عرفت على عدم القيدية كلا
دلالته عليه بطريق الجزئية ولو سلم وجود الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة كما قلناه في صدر البحث تمسكا بكلام النحاة ولا يعارضه مذهب القائل بالحال
لترجيح الاول باظهرية عبارتهم في الدلالة على ذلك ثم موافقته لمذهب علماء البيان واكثر الاصوليين وبما سيجيء من الادلة الدالة على ان
المشتق موضوع للمعنى الشامل للحال والماضي المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا لا الماضي ولا الحال لا بالجزئية ولا بالقيدية
واما عدم دلالته على زمان الحال بالقيدية فهو اختيار العلامة في تهذيبه ونهايته والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في تمهيده والمحقق الثاني
في جامع المقاصد والفاضل البهائي في زبدته وحكي عن ابن سينا ومن تبعه من الحكماء وعبد القاهر والشافعي وتابعيه وابي علي وابي هاشم في احد النقلين
وعزاه السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وغيرهما الى اصحابنا الامامية وعزاه ايضا الى المعتزلة وفي نهاية العلامة
انه مذهب اكثر المحققين وفي المطول انه مذهب الاكثر وذهب البيضاوي في المنهاج الى دلالته على الحال وانه لو اطلق على الذات بعد
بالنسبة الى الزمن الماضي كان مجازا وهو المحكي عن الرازي والحنفية ومرجع هذا النزاع الى ان المشتق هل وضع للذات التي تحقق تلبسها بالمبدأ
سواء كانت في الحال متلبسة به او انقضى عنه التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون الموضوع له مفهوما كليا قدرا مشتركا بين الزمانين

الحال

الحال والماضي فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في صورة ومجازا في اخرى كما هو شان استعمال الكلي في افراده او موضوع لذات
خاصة وهي التي مبدئها لم يزل عنها فيكون الموضوع له فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل فيه او في الفرد الاخر كان مجازا و
تظهر الثمرة فيما اذا قال الشارع اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من اتصف بصفة العلم مطلقا فاذا كان شخصان احدهما لم يزل عنه صفة
العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لاندراجهما تحت ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني لا يجب اكرام من انقضى عنه صفة العلم لانه خلاف ما وضع
له فيحتاج في حمله عليه الى قرينة وكذا فيما اذا قال زيد كريم او رايت كريما فانه على الاول تكون العبارة مجملة في دلالتها على اتصاف الذات بالمبدأ
في الحال او الماضي كما ان قوله رايت انسانا مجمل في دلالته على كونه انسانا طويلا او قصيرا ولا كذلك على الثاني فانها تكون ظاهرة في الدلالة على
اتصافها به وعدم مفارقة الصفة عنها للاولين وجوه الاول انه قول الاكثر وهو حجة اما انه قول الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلافادته الظن
والاصل فيه الحجية الثاني دعوى جماعة اجماع الامامية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة الثالث صحة تقسيم الضارب الى المتصف بالضرب في
الحال والماضي فيقول ضارب وهو لدى على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من انقضى عنه الضرب وكذا تقول مضروب ومولدي في
معلم اولادي ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك المعنوي الرابع صحة تقييده نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب امس وضارب
الان وهو ايضا دليله ولا يقدح قولهم ضارب غدا لقيام القاطع على كونه مجازا الخامس ان نحو الضارب استعمل فيمن انقضى عنه المبدأ
وفيمن لم ينقض عنه وكان متلبسا به والاصل في اللفظ المستعمل في معنيين يكون بينهما مفهوم كلي قريب ان يكون حقيقة فيه اما الاستعمال
فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل صرح بعض بالاجماع على الاستعمال في الماضي واما ان مقتضى الاصل ذلك فلما سياتي انشاء الله وقد يقال عليه
بان الاصل المذكور مسلم فيما اذا علم باستعماله في المفهوم كاستعماله في افراده واما مع عدم العلم به فلا يجوز التمسك به سلمنا ولكن انما يحسن حيث
لم يثبت كونه حقيقة في احدهما بالخصوص واما معه فلا لدوران الامر حينئذ بين المجاز والاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك حيثما
تعارضا كما هو المشهور بين القوم ومحل البحث من القسم الاخير للاتفاق الظاهر المصرح به في كلام كثير على انه حقيقة في الحال ولذا ذهب جملة من المحققين
الى ان الاصل في مسئلة المشتق مع القائلين بالوضع للحال نعم لو قيل بمقالة السيد المرتضى من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة اللازم منه
ترجيح الاشتراك على المجاز حيثما تعارضا اتجه دعوى كون الاصل مع القائلين بالوضع للماضي وعلى هذا فيبطل ما عدا الوجهين الاولين وقد
يجاب بان الظاهر ان احدا من الاصوليين لم يذهب الى الاشتراك اللفظي وان كان هو المتراءى في بادي النظر من كلمات جماعة منهم كالفاضل البهائي
والفاضل الجواد والعضدي والباغنوي والابهري فانهم قالوا المشتق استعمل في الازمنة والاصل يقتضي كونه حقيقة فيها خرج الاستقبال
بالاتفاق ولكن المعلوم من كلام الباقين ما قلناه في التهذيب والنهاية وقد استدل على مختاره من كونه حقيقة في الماضي بما يدل على ذلك فانه
قال لمن انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وانه قابل للقسمة و
مورد القسمة مشترك بين اقسامه وقد استند الى ما ذكره جمع في اختيارهم مذهبه وصرح السيد عميد الدين بان ما ذكره مما احتج به
القائلون بكونه حقيقة في الماضي ومما يعضد ما ذكرناه عدم استدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك المسلم عند اكثر القائلين بكونه
حقيقة في الحال وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريد كونه احد افراد المفهوم الكلي الذي هو المعنى
الحقيقي ومنه يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل على كونه في الحال حقيقة لان تصور الاشاعرة من القائلين بكونه
حقيقة باعتبار الماضي انما قصد واكونه من افراد الحقيقة لا ان اللفظ موضوع له بالخصوص وفي كلام الفاضل البهائي وغيره ما كان مشعرا
بذلك الا ان تنزيله على ما ذكرنا متعين قطعا فلا اشكال في هذه الحجة من هذه الجهة نعم يستشكل فيها من وجهين الاول ما اشير اليه سابقا من عدم
معلومية الاستعمال في المعنى الاعم الثاني النقض بالمستقبل فيلزم ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الازمنة وقد يجاب عن الاول بان في
كلام القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي شهادة بالاستعمال فيها ولا يعارضها مقالة القائلين بانه حقيقة في الحال فتامل وعن الثاني بان
مقتضى الاصل وان كان ذلك الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه السادس ان جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري
ادعوا اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي يطلق باعتبار الماضي وليس ذلك الا باعتبار كونه حقيقة اذ يبعد عادة الاتفاق
على الاطلاق المجازي وقد يناقش فيه اولا بانه لو تم لكان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة لاجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل عليه

فان المقدم

فان قلت نلتزم بذلك لولا الاجماع على كونه مجازا في الاستقبال وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة لانهم يعدون في المسئلة فرقة
من المخالفين وليس اتفاق الفرقة على الفرقة التي نازعها حجة وثالثا بان كون لفظ اسم الفاعل حقيقة في نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضي
لا يلزم ان يكون الضارب في هذا المعنى حقيقة وقد اشار الى هذا التفتازاني فقال معترضا على الحجة فيه بحث لان اسم الفاعل بحسب
عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام
في جميع المشتقات وهذا يختص باسم الفاعل وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول فبان ظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق
على كونه مجازا في المستقبل وهو اظهر فيندفع به ذلك الظهور واما عن الثاني فبانه حجة عند الخصوم كما يظهر من كلمات المستدلين به
المجيبين عنه بعدم حجيته بل بغيره على انه نسب في تلك الاحكام الى اهل اللغة دون النحويين واما عن الثالث فبانه يستلزم ذلك ان كان باعتبار
المعنى التركيبي نعم لا يستلزم لو ادعى فيه صيرورته اسما لكلما اطلق عليه نحو الضارب ولكن هذا الدعوى مستلزم للنقل والاصل عدمه واما
عن الرابع فبان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل وغيره من المشتقات ثم ان هذه الحجة لو لم تنهض للحجية فلا اقل من كونها تاييدا
ان المشتق لو كان حقيقة في الذات المتلبسة بالمبدء في الحال لكان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازا لعدم تلبسهما بالايمان حالة النوم
والغفلة لانه اما عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى اي تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والتالي باطل للاجماع
على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري عليه احكام المؤمنين وهو نائم وغافل وقد يقال عليه بالمنع من بطلان التالي
والاجماع على كون النائم والغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل باعتبار اندراجهما تحت الاطلاقات الواردة في بيان حكم المؤمنين كذا يحتمل باعتبار
مشاركتهما الحكم وان لم يشملهما تلك الاطلاقات كما في اطفال المؤمنين فانهم بمنزلتهم لا انهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن نمنع من امتناع تحقق
الايمان في الحالتين ان فسر بالتصديق لبقائه في الخزانة وان لم يكن حاصلا في المدركة سلمنا لكن الدليل اخص من المدعى ودعوى الاجماع
المركب غير مسموعة بل يظهر من التفتازاني انه غير مرتبط بمحل النزاع حيث جعله اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق ان النزاع في حقيقة
اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في
بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتصاف بالفعل البتة انتهى وقد يجاب عن الاول بان دعوى المجازية خرافة باردة قال
التفتازاني كون المؤمن النائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه وعن الثاني بان الايمان عبارة عن التصديق وهو متوقف
على تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة وهذا بعيد حصوله في الحالتين كما صرح به المحقق الجواد فيما حكي عنه وعن الثالث
بان ما ذكره التفتازاني غير معلوم فان كلمات القوم في المسئلة مطلقة والظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة وقد يناقش في الجواب الثاني بان التصديق
انما يتوقف على ذلك في حصوله ابتداء لا في استدامته نعم لا يبعد دعوى اطلاقه حقيقة كاطلاق لفظ المسلمين على من خرج عنه الوصف كما
اذا جن وطال جنونه بعد ايمانه واسلامه وليس ذلك الا باعتبار الوضع للمعنى الاعم واحتمال صيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية في المعنى
الاعم من المتصف بالايمان ويدفعه اصالة عدم النقل فتامل التاسع انه لو كان المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدء في الحال للزم ان لا يصدق
التكلم والخبر حقيقة والتالي باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المبدء في المثالين مما لم يمكن وجوده واستقراره في ان لان الكلام والخبر اسم لمجموع
الحروف المتوالية وهي مما لم يمكن اجتماعها في ان فانها تنقضي شيئا فشيئا فقبل حصولها لم يتحقق المبدء وبعده قد انقضى واما بطلان اللازم فواضح
قطعا لا يقال نلتزم هنا بعدم الوضع للحال ونقول بالتفصيل في المشتقات بين ما يمكن بقائه وبين ما لا يمكن لانا نقول قد ادعى العلامة الاجماع
على بطلانه فقال الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف بالاجماع لا يقال الدعوى ممنوعة فان هذا القول مشهور فقد حكاه جماعة كصاحب المحصول
والامدي والحاجبي على ما حكي لانا نقول اشتهار حكاية هذا القول لا يدل على اشتهاره اصلا ومصيرنا اليه لا يقدح في حجية الاجماع المنقول
المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقال العلامة في رده مضافا الى الاجماع ولانه اذا صح في جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا بكون
المشتق منه هل يصح بقائه او لا فان كان يصح بقائه اشتق والا فلا وجهل المعنى بما اشتق من العلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف ولا بقاء
لما تعذر اجتماع اجزاء الكلام وشبهه اكتفينا في الاطلاق الحقيقي بمقارنته لاخر جزء فمن قال قام زيد مثلا فانما يصدق عليه انه متكلم ومخبر
عند مقارنة الدال لا قبلها ولا بعدها لانا نقول هذا باطل لان المفروض ان المبدء عبارة عن مجموع الاجزاء وان لفظ المتكلم موضوع لذلك

اذا لم يكن بحيث ... ...

صح في صورة ...

فكيف

فكيف يكتفى بالجزء الاخير ولا يقال لم لا يمكن ان يكون المتكلم والمخبر موضوعين للذات المتلبسة بالمبدأ فى الماضى لا للمعنى الاعم منه ومن الحال وهو
خلاف الاجماع لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه انحصر فى فرد وهو الماضى لامتناع وجود الفرد الاخر كلفظ الجلالة
على القول بانه كلى نعم يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبى والعضدى وغيرهما من ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال تكتب القرآن وتمشى من
مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا انه كالذى اشتغل الامر واعرض اعراضا عنه ونظير هذا ما قالوه فى
لفظ الارتماس والتعقيب والفور من ان المراد ما يسمى فى العرف ارتماسا وتعقيبا وفورا فتأمل ولكن قد يجاب عن هذا بانا نجد صدق نحو
المتكلم والمخبر على من لم يكن مباشرا لهما عرفا حقيقة ولذا لو اتى العبد بمن تكلم واخبر سابقا فقول السيد ائتنى بالمتكلم بهذا الكلام والمخبر بهذا
الخبر كان ممتثلا عرفا قطعا فتأمل على ان الظاهر من جماعة ان القائل بالحال لا يريد بالمباشرة العرفية بل الحقيقية فيكون الحجة المزبورة
ناهضة فى رده التاسع ان المشتق لو كان حقيقة فى الحال لما جاز الاستدلال بنحو عموم الزانية والزانى والسارق والسارقة على وجوب
حد الزانى والسارق الذين تحقق منهما الزنا والسرقة بعد زمن الخطاب والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللازم على تقدير الوضع
للحال حمل قوله تعالى الزانى والسارق على المتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب ونزول الاية الشريفة فلا يشملان من اتصف بهما بعد النزول
واما بطلان اللازم فلا يخفى ولذا ترى العلماء قديما وحديثا يستدلون بنحو هذه الاطلاقات فى مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب
وقد يناقش فى هذا الوجه من وجوه الاول ان غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة فى المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان محكوما
به فليس فيه دلالة على وضعه ايضا لذلك ولا يمكن دعوى الاجماع المركب فى هذا المقام لوجود القول بالفصل بين الامرين بل صرح الشهيد الثانى
والاسنوى كما عن القرافى بان محل النزاع فى المسئلة هو المحكوم به دون المحكوم عليه الثانى انه على تقدير القول بالوضع للمعنى الاعم من الماضى والحال
لا يلزم منه ايضا جواز الاستدلال بنحو تلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا التقدير حمل قوله تعالى الزانى والسارق على من تحقق منه
المبدأ اما حال الخطاب او قبله لا على من يتحقق منه المبدأ فالشرطية مقلوبة على القائل بالوضع للاعم الثالث انا نمنع من بطلان اللازم
اذ يجوز الاستدلال مع فرض كونه حقيقة فى الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين فى التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة المعنى المجازى
المصحح للاستدلال الرابع ان الملازمة انما تتوجه لو فسر الحال فى كلام القائل بالوضع له بحال النطق واما اذا فسر بحال التلبس كما عن العضدى
وغيره فلا لان معنى وضعه للحال ح انه وضع ليدل على الذات المتلبسة بالمبدأ ووجوده فيها فحينئذ يتعلق الحكم بكل من له هذا المبدأ حين
وجوده فيه سواء كان فى زمن الخطاب موجودا او يصير بعده موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه بل من تعليق
الحكم على مهية يتحقق افرادها تدريجا وهو مثل شمول الخطاب المتضمن لتعليق الحكم على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد
التى تحققت بعد زمن الخطاب واما ما هو من قبيل اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه فهو ان يطلق العالم على شخص فى الآن باعتبار انه يصير
هذا عالما ويكون الوجه فى الاطلاق صيرورته عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلى فان الاطلاق لا يكون فى القسم الاخير الا باعتبار الصفة
الحاصلة فى المستقبل بخلاف القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصفة وقد يقال هذا احسن لكن حكى عن ظاهر اكثر العبارات
وصريح بعض ان المراد بالحال حال النطق لا التلبس فالشرطية ح تنهض حجة على القائل بالوضع للحال ولا يجوز القلب على القائل بالوضع
للاعم لجواز ان يريد من الحال حال التلبس ومن الماضى الماضى المقابل للحال بهذا المعنى فيصح الاستدلال بتلك العمومات على ذلك واما
منع بطلان التالى باحتمال المجازية فشئ لا يليق بان يلتفت اليه وقريب منه القول بالتفصيل فى المسئلة بنحو ما ذكر اذ الظاهر انه قول
جديد لم يقل به المتقدمون وهو ناش من الفرار عن الشرطية المزبورة ثم انه لو سلم ان المراد بالحال حال التلبس فيقال على هذا يلزم سقوط
الاستدلال بالعمومات السابقة غالبا لان اللازم على هذا التقدير تعلق حكمها بمن كان المبدأ فيه وحملها عليه فلا يشمل من تحقق منه المبدأ
وانقضى فلا يستفاد من قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا الا وجوب جلد من هو مشغول بالزنا ومعلوم ان اجراء الحد متعذر غالبا اما
لعدم الاطلاع على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان اجراء الحد لتوقفه على اسباب غير حاصلة فى ذلك الوقت واما بطلان اللازم فواضح
قطعا لا يقال وجوب الحد يتعلق حين الاشتغال بالزنا فيستصحب الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة فى الماء المتغير يتحقق حين حصول التغير و
يستصحب الى ما بعد التغير لانا نقول اولا هذا استدلال بالاستصحاب لا بالعموم والمعروف من طريقتهم انه من باب الاستدلال بالعموم

وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق الحكم بالوجوب حين الاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد في ذلك الحين لعدم الاطلاع
على الموجب فلا يتم ذلك وثالثا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهنا غير باق لان موضوع الحكم فيه هو الزاني المتلبس
بالزنا لانه المفروض ومعلوم انه بعد الفراغ من الزنا لا يبقى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع الحكم فلا يمكن اجراء الحكم عملا بالاستصحاب
كما لا يمكن اجراء الحكم بنجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف يجري بالاستصحاب الحكم بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير
قلت لان الحكم بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير بل الماء بسبب التغير وهو لا يختلف باعتبار التغير وعدمه وذلك لان النص الدال على نجاسة
الماء المتغير بهذا المضمون اذا تغير الماء فهو نجس وهذا يقتضي ما ذكرنا نعم اذا قال الشارع الماء المتغير نجس لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب
ح ومن هنا ظهر قاعدة وهي ان الشارع اذا قال الزاني مثلا وجب الحد جاز التمسك باستصحاب وجوب الحد بعد الزنا واذا قال الزاني يجب حده قلنا
ان المشتق حقيقة في الحال لم يجز التمسك به لان الموضوع في الحكم الاول لم يتغير وفي الثاني تغير وهو واضح العاشر ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة
الى التعبير عنه فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع وليس الا محل البحث وقد يعارض بان المعنى الاخص الذي هو بمعنى الخصوص وضع لفظ بازائه كذلك
ولا ترجيح وقد يجاب بان الوضع للاعم تقتضيه الحاجتين بطريق سهل ولا كذلك الوضع للاخص والشاهد على ذلك غلبة اسماء الاجناس والالفاظ
الموضوعة للمفاهيم الحادي عشر الخبران في احدهما قال رسول الله ص انا دعوة ابراهيم قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال اوحى الله تعالى
الى ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فاستخف به الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل يا ابراهيم اني لا
اعطيك عهدا الا اني فيك قال يا رب وما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عندها واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احد منا لصنم قط واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا
وفي الاخر قال ابو عبد الله ع وقد كان ابراهيم نبيا وليس باما حتى قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي فقال الله
لا ينال عهدي الظالمين من عبد وثنا او صنما لا يكون اماما والوجه في الاستدلال بهذين الخبرين في محل البحث انهما دلا على ان من تحقق
منه عبادة الصنم في الزمان الماضي لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وهذا الاستدلال لا يتم الا على تقدير كون الظالم للمعنى
الاعم وهو واضح وقد يناقش فيهما سندا بل ودلالة وللاخرين وجوه الاول صحة السلب اذ يصح فيمن انقضى منه الضرب ان يقال انه ليس
بضارب الان الثاني انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم لصح ان يقال للقاعد المنقضي عنه القيام انه قائم وبالعكس وللحلو المنقضي عنه
الحلاوة انه حامض وبالعكس مع انه باطل قطعا الثالث انه لو كان حقيقة في ذلك لما جاز الاستدلال بقوله ع الماء طاهر على طهورية الماء في هذه
الازمنة لاحتمال ارادة انه كان طاهرا لا انه في الحال طاهر لان اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي اذا وقع خبرا كان مجملا فانا اذا قلت
زيد عالم لم يفهم انه عالم بعلم الفقه او الكلام واللازم باطل جدا وكذلك الامر لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ في الحال ثم
الرابع ان المتبادر منه الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال فانه لا يفهم من قوله رايت حسنا او جريحا او مهموما او نقيا او صالحا او
زاهدا الا المتصف بالمبدأ في الحال وقد شهد بتبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخوانساري ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان
قيد الان ان كان للنفي بمعنى انه يصدق الان ليس بضارب فصحة ذلك ممنوعة كيف وهي عين النزاع وان كان للمنفي وهو ضارب بمعنى
ليس بضارب الان فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي لان غاية ذلك سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كما ان قولهم ان الانسان ليس
بحيوان مفترس لا يدل على انه ليس من افراد الحيوان مطلقا واما عن الثاني فبان الامثلة المزبورة ليست من محل النزاع لان محل النزاع انقضاء
المبدأ وعدم طرو الضد الوجودي وفي الامثلة قد طرأ الضد الوجودي وقد صرح بما ذكرنا من اختصاص محل النزاع بما اذا لم يطرأ الضد
الوجودي الشهيد الثاني وبعض شراح الزبدة والاسنوي وصاحب جمع الجوامع وغيرهم بل حكاه بعض عن كثير من كتب الاصول قال حتى ان كلام
الامدي في اثناء الاحتجاج يدل عليه انتهى وقد حكى الاول عن المحصول دعوى الاتفاق على المجازية فيما اذا طرأ الضد الوجودي وحكى هذه
الدعوى في جمع الجوامع عن بعض ومما ذكر يظهر الوجه في عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق ومعه هذا فقد قيل
ان الشارع منع منها وقد يناقش فيما ذكر بالمنع من الخروج عن محل البحث وان صرح به الجماعة لتصريح شارح جمع الجوامع بالدخول
كما صرح به المحقق الخوانساري وقال وانت خبير بان التخصيص الذي ذكره الشهيد الثاني جيد لكن ليس فيما راينا من كتب الاصول اثر منه

وذكر

وذكر بعض ان نسبته هذا الى المحصول موجود في كتب بعض المخالفين اينهم ونحن لم نجد في المحصول ولا في المحصول ولا في كلام علماء الاصول
انتهى فالظاهر اذن تعميم الخلاف انتهى ويؤيد ذلك ان جماعة من الاصوليين كالسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي وفخر المحققين و
العضدي والبيضاوي والعبري لم ينقلوا القول بالاشتراط اذا طرء الضد الوجودي عن احد ولا نبهوا على خروجه عن محل النزاع وربما
كان في بعض كلمات الرازي شهادة بما ذكر سلمنا الخروج عن محل البحث لكن مع هذا يجوز الاستدلال بانهم بان يقال الامثلة المزبورة
حقايق في الحال باعترافكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعي فيها من جهة واحدة او لان اكثر المشتقات كالامثلة
المذكورة فيلحق النادر بالغالب وقد يجاب عن المناقشة المزبورة بان تصريح الجماعة المتقدم اليهم الاشارة بخروج الامثلة عن محل البحث
مقدم على تصريح غيرهم بالدخول والوجه فيه واضح واما دعوى جواز الاستدلال بالامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث
فضعيفة جدا لمنع اتحاد الوضع النوعي في جميع المشتقات كيف والقول بالتفصيل بين اقسامها قد كثر من جملته ما اختاره بعض متأخري
المتأخرين من ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في
جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا من المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه ام لا وسواء طرء الضد ام لا ونحو الدعوى
المزبورة في الضعف دعوى الغلبة المتقدم اليها الاشارة كما اشار اليه بعض الاجلة واما عن الثالث فبان الاحتمال المزبور بعيد
من عادة الشرع فيندفع بها فيبقى الاحتمال الاخر سليما عن المعارض واما عن الرابع فباحتمال كون التبادر في الامثلة المزبورة من باب
القرينة الغالب للاطلاق والا لاطرد وهو باطل فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المقر والمعترف والمذنب والعاصي والكافر
والكاتب والمعلم والبايع والمشتري والمخبر والمصاب والباني والمحسن ومضروب والشاهد على ذلك انه لو امر بالاتيان بواحد ممن ذكر
فاتى بمن اتصف بتلك المبادي في الزمان الماضي كان ممتثلا قطعا ومع ذلك لا يصح السلب فلا يقال لمن اعترف وعطى واشترى سابقا
انه ليس بمعترف او ليس بعاص او ليس بمشتر وهو من اقوى الادلة على الوضع للاعم والتحقيق عندي الرجوع في كل مشتق الى ما يحكم به العرف
اذ لم اجد اصلا كليا ولا تحقق لي وضعا نوعيا في هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست على حد واحد ولذا اضطربت الاقوال و
اختلفت المذاهب في المسئلة لا يقال ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول مباديها فالضارب لا يكون ضاربا الا باعتبار
حصول الضرب فكان ذلك سببا له فيجب ان ينتفي الاطلاق بانتفاء سببه لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك سببا للاطلاق
وبقائه ولا يقال الغالب في ذلك لان اسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب والخمر انما صح اطلاقها باعتبار تحقق
وحصول صورة نوعية فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب رمادا والكلب ملحا والخمر خلا انعدم الاطلاق فيلحق
المفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الغلبة في غير المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات به خصوصا مع تفاوت
امثلتها واضطرابها في الغاية فتامل ولا يقال ان التسمية في المشتقات اما باعتبار اتصاف الذات بالمبادي في الحال او باعتبار تلبسها
في الجملة فان كان الاول فهو المطلوب من كونه موضوعا للحال وان كان الثاني لزم كون الاطلاق باعتبار الاستقبال حقيقة لتحقق
العلية فيه فما هو التلبس في الجملة لانا نقول هذا وجعل العلة مجرد صلاحية التلبس وهو ممنوع بل العلة حصول التلبس وتحققه في الحال
في الجملة فالتحقيق ما ذكرناه سابقا من الرجوع الى العرف لكن لا يبعد ان يدعى اصالة الحمل على الحال في الصفة المشبهة وافعل التفضيل
للغلبة بل لم يحضرني مثال منها اريد به المعنى الاعم وان يدعى اصالة الحمل على المعنى الاعم في اسم المفعول للغلبة ايضا هذا ويحتمل خروج
الثلثة عن موضع البحث في المسئلة المشهورة المتنازع في الكتب الاصولية **تذنيب** اعلم ان الاسماء المشتقة كما لا تدل على احد الازمنة الثلثة
كذا لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث بل غايتها الدلالة على اتصاف الذات بالمبادي في الجملة على ما نص عليه جماعة كعبد
القاهر والسكاكي والميداني فيما حكي عنهم وكذا صرح به السيد الشريف وغيره وهو الظاهر من الحاجبي ولا فرق في ذلك بين اسم الفاعل و
اسم المفعول مطلقا ولو كان من اللازم والصفة المشبهة وافعل التفضيل والحجة في ذلك عدم تبادر احد الامرين منها وانها لو وضعت
للدلالة على التجدد والحدوث لكان اطلاق العالم والقادر والعادل مجازا وهو باطل وكذا يلزم التجوز في قوله خالد ومستمر وغيرهما مما يدل
على الدوام فتامل ويظهر من ابن هشام والحاجبي في مقام اخر دلالة اسم الفاعل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار

تذنيب في بيان عدم دلالة الاسم المشتق على الزمان والاستمرار

ويظهر من بعض الحاق اسم المفعول باسم الفاعل في الدلالة على الحدوث وما سار واليه ضعيف نعم لا يمكن انكار دلالة اسم الفاعل على التجدد احيانا لكنها لا للصيغة بل اما للمادة او لامر خارجي من شهادة العادة وكذا لا يمكن انكار دلالة الصفة المشبهة على الاستمرار باعتبار العادة كما اشار اليه بعض الائمة فقال والذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمان لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او جميع الازمنة ولا دليل في اللفظ على احد القيدين كما كان في اسم الفاعل وهو غلبة استعماله في الحدوث ومن ثم يحول الصفة عند قصد الحدوث اليه فجعلها حقيقة في احدهما تحكم فالاصل ان نقول هي حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الاتصاف بالحسن مطلقا لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته ولا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما يقول كان هذا حسنا وسيصير حسنا وهو الان حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا على ما ذكرنا بل بدليل العقل وظهوره في الاستمرار عقلا هو الذي غره انتهى **القول في المعرب** **مقدمة** عرف المعرب باللفظ الذي لم يكن اهل العربية وضعوه لمعنى بل استعملوه فيه تبعا لغيرهم وزاد بعض الذي لم يكن علما **مفتاح** اختلف القوم في وقوع المعرب في القران على قولين الاول انه واقع هو للعلامة في تهذيبه والسيد عميد والشيخ البهائي والحاجبي والعضدي والبيضاوي في تفسيره وحكي عن ابن عباس وعكرمة الثاني انه غير واقع وهو للبيضاوي في المنهاج وبعض شراحه وحكي عن الشافعي في رسالته والقاضي في التقريب وابن جرير في تفسيره بل عزاه الحاجبي الى الاكثر وربما يظهر من كلام العلامة في النهاية للاولين وجهان الاول وقوع لفظ ابراهيم فيه وهو غير عربي اما الاول فواضح واما الثاني فلاتفاق اهل العربية على انه غير منصرف باعتبار العجمة والعلمية وفيه انه انما يتم لو كانت الاعلام العجمية المستعملة في كلام العرب من المعرب وهو مم اما لان الشرط في المعرب جواز اجراء جميع احكام اللفظ العربي عليه من صحة الاضافة ودخول حرف التعريف والتنوين عليه وهو منتف في الاعلام المذكورة لانها ليست كذلك واما لان الشرط فيه بقاء المعنى الغير العربي في استعماله وهو غير متحقق فيها وفي كلا الوجهين مناقشة الثاني وقوع لفظ المشكوة ومنهم وسجيل وقسطاس فيه وهي غير عربية اما الاول فلقوله تعالى في سورة النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح وقوله تعالى في سورة الفيل ترميهم بحجارة من سجيل وقوله تعالى في سورتها بالقسطاس المستقيم واما الثاني فلان الاول هندي بل حبشي في لغتهم الابونة في وسط القنديل والثاني فارسي معرب عن سنك كل عندهم والثالث رومي معبر به عن الميزان المستقيم وقد حكى السيد عميد الدين عن جماعة من اللغة الحكم بانها معربة وقد استدل جماعة كالعلامة والحاجبي والعضدي على الوقوع بما ذكره وهو شاهد قوي على كونها معربة واعترض عليه بالمنع من كونها معربة لجواز ان تكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور ويؤيده ان الطبرسي فسر السجيل بالعذاب المكنون وادعى اشتقاقه من الاسجال بمعنى الارسال ونسب القول بمعربيته الى قائل مجهول وقال في تفسيره وقيل انها ومنه معربة وقال الزجاج يجوز ان يكون عربية لان في الكلام مثل لفظها مشكوة وهي فرجة صغيرة وقال في تفسير القسطاس هو الميزان صغر ام كبر وقيل هو القبان عن الحسن وقيل هو العدل بالرومية عن مجاهد فيكون محمولا على موافقة اللغتين انتهى وفي المصباح المنير قيل عربي ماخوذ من القسط وقيل رومي معرب انتهى لا يقال لو كانت مما اتفق فيه اللغتان للزم تعدد الوضع والاصل عدمه لانا نقول لو كانت من المعرب للزم اطلاع العرب على لغة غيرهم وهو امر حادث والاصل عدمه على انا نقول الغالب في الالفاظ المستعملة في اللغة العربية حقيقة كون وضعها منهم فيجب الحاق مورد الشك بالغالب فتامل وللاخرين بانه لو وقع المعرب لخرج القران عن كونه عربيا لان الملفق من العربي وغيره لا يكون عربيا كما ان الملفق من الحلو والحامض لا يكون حلوا والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا واجاب عنه في لم فقال نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض كل القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال لهذا الجزء ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان

يقال

الكلام في الترادف

في وقوع الترادف في اللغة

في وقوع الترادف في الشرع

يقال السورة بعض القرآن انتهى وأجيب أيضا بأن وجود القليل العربي إذا كان قليلا كما هو الواقع لا يمنع من اتصاف القرآن بالعربية كما أن وجود قليل من العربي في الشعر الفارسي لا يمنع من كونه فارسيا وكذا العكس واعلم انه قد يفهم من كلام بعض الأعلام انه لا خلاف في وقوعه في اللغة العربية ويدل عليه ان الدهقان على ما في المصباح المنير ومجمع البحرين معرب يطلق على رئيس القرية وعن بعض منع وقوعه فيها

القول في الترادف **مقدمة** قال في النهاية الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد خرج بالمفردة الحد والمحدود وبقوله باعتبار واحد اللفظان إذا دلا على شيء باعتبار صفتين كالصارم والهندي أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق

مفتاح ذهب جمهور المحققين إلى وقوع الألفاظ المترادفة في اللغة وحكي عن ابن فارس وثعلب المنع من ذلك قالا وما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالأول باعتبار النسيان أو انه يأنس والثاني باعتبار انه بادي البشرة أي ظاهر الجلد انتهى للأولين الاستقراء وللآخرين وجوه الأول انه لو وقع لكان لغوا خاليا عن الفائدة والتالي باطل فالمقدم مثله أما بيان الملازمة فلان المقصد من وضع الألفاظ افادة المعنى وهي تحصل بأحد اللفظين فيكون الآخر لغوا وأما بطلان التالي فظاهر جدا الثاني انه لو وقع للزم تعريف المعرف والتالي باطل فالمقدم مثله أما بيان الملازمة فلان المقصد من وضع الألفاظ افهام المعنى وهو حاصل بأحد اللفظين فإذا قصد باللفظ الآخر الافهام أيضا لزم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل الثالث ان اللفظ إذا كان واحدا كان أقرب إلى التناول والضبط وكان مؤنة حفظه أخف ولا كذا إذا تعدد فوجب على الواضع ان لا يضع لفظين لمعنى تحصيلا لتلك المصلحة وقد يجاب عن جميع الوجوه المذكورة أما عن الأول فأولا بالنقض بالألفاظ الموضوعة لمعنى واحد بحسب لغة واحدة كالانسان والبشر وبحسب لغات متعددة وانكار هذا القسم باطل ضرورة فانك تجد ان العربي يعبر عن معنى بلفظ موضوع بازائه والفارسي يعبر عنه بلفظ آخر وكذا الهندي والتركي والرومي والزنجي وقد أشار إلى ما ذكرناه السيد عميد الدين فانه قال بعد الحكم بجوازه ويدل عليه انه لو لم يكن جايزا أي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا أما الملازمة فظاهرة وأما انه واقع فأما بالنظر إلى لغتين فهو معلوم بالضرورة وأما بالنظر إلى لغة واحدة فيدل عليه ان أهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الأسد والسبع موضوع للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في أمثال ذلك حجة انتهى اللهم إلا أن يقال ان الألفاظ المختلفة الموضوعة لمعنى واحد بحسب اللغات المختلفة لا تعد من الألفاظ المترادفة لان شرط الترادف كون اللفظين من لغة واحدة وثانيا بالمنع من الخلو عن الفائدة وان حصل المقصد بأحدهما بل الفائدة الزائدة على أصل افادة المقصود متصورة وقد أشار إليه في التهذيب فانه قال ووقوعه في نحو أسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولامكان أن يضع قبيلة لفظا لمعنى والذي وضعته القبيلة الأخرى لفظا آخر له والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن بأحد اللفظين دون الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس انتهى وأما عن الثاني فأولا بالنقض بجواز الاستدلال على مطلب واحد بأدلة متعددة وامارات كثيرة وثانيا بان الواضع انما وضع اللفظين ليعرف بأي منهما شاء توسعة لا بهما معا وأما عن الثالث فبأن مراعاة الحكمة المزبورة لو سلمت انما تكون لو لم يعارضها حكمة أخرى أعظم منها وأما معها كما في محل البحث لما عرفته من فوائد الترادف

مفتاح اعلم انه اختلف القائلون بوقوع الترادف في اللغة في انه هل وقع في الأسماء الشرعية وبحسب الوضع الشرعي أو لا فعن القرافي وغيره الأول تمسكا بأن معنى الواجب قد وضع له في الشرع لفظان أحدهما لفظ الواجب والثاني لفظ الفرض وكذلك معنى الاستحباب متعدد اللفظ في الشريعة وعن الرازي الثاني تمسكا بأنه خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لدليل ولم يقم دليل على ثبوته في الأسماء الشرعية وأجيب عن حجة القرافي بالمنع من كون تلك الألفاظ موضوعة لذينك المعنيين شرعا بل انما وضعت لهما بحسب اصطلاح الأصوليين والفقهاء

مفتاح اعلم انه حكي عن قوم انهم ذهبوا إلى ان التابع للفظ نحو ليطان وبسن من المرادف لمتبوعه لدلالة كل منهما على ما دل عليه الآخر وهذا القول خلاف ما صار إليه المحققون ويبطله أمران أحدهما انه يشترط في المترادف ان يكون اللفظان موضوعين ومن الظاهر ان التابع من الألفاظ المهملة التي لم يوضع لمعنى والثاني انه لو كان من المترادف لصح افراده عن متبوعه لان شأن الألفاظ المترادفة امكان افراد أحدهما بالذكر عن الآخر كما في قوله ما هذا بشرا وان الانسان لفي خسر والتالي باطل اذ لا يجوز ذكر التابع بدون متبوعه فلا يصح ان يقال ليطان منفكا عن شيطان وقد أشار إلى هذه العلامة في التهذيب ثم انه توهم بعض ان التابع يفيد تقوية المتبوع لانه لو لم يكن كذلك لكان خاليا عن الفائدة

وهو غير جائز وفيه ان هذا حسن لو سلم وقوعه في اللغة الصحيحة ولكنه مم وكيف يمكن دعوى افادته التقوية مع كونها دائرة مدار الوضع المفقود في التابع وقد صرح بعدم افادته التقوية البيضاوي فتامل **مفتاح** اعلم انه حكي عن بعض القول بان الحد والمحدود مترادفان وهو حق ان اراد الحد اللفظي وهو تبديل لفظ موضوع لمعنى بلفظ اخر موضوع له واجلى منه في الدلالة على ذلك المعنى لكثرة دورانه على الالسنة نحو الغضنفر الاسد والليث السبع وان اراد الحد الحقيقي المنبئ عن ذاتيات الشيء نحو الانسان الحيوان الناطق فالمحققون على خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على علّيها فالدلالتان متغايرتان فلا ترادف بينهما وتغاير باخر الحد دال على اجزاء الماهية باوضاع متعددة ودلالة تفصيلية والمحدود دال على ذلك بوضع واحد ودلالة اجمالية **مفتاح** اعلم انه حكي عن قوم القول بان المؤكد والمؤكد مترادفان والمعظم على الخلاف لان المؤكد يفيد تقوية دلالة المؤكد فيكون مفاده زائدا على المؤكد والشرط في الترادف عدم الزيادة ولان المؤكد لا يجوز افراده ولا كذلك المرادف **مفتاح** اذا ورد الامر في اللفظ بين جملة مرادفة الغير الذي هو مثله في عدة من لغة خاصة ولا كان مقتضى الاصل التأني لنذره هذا الترادف وكثرة خلافه **مفتاح** اذا تعلق حكم الشارع بعبارة خاصة كما اذا قال قل الله اكبر واقرء الحمد ولا تقل امين في الصلوة فلا يجوز الحكم بثبوته في مرادفها وقيامه مقامها سواء كانا من لغة واحدة كالانسان والبشر او من غيرها وذلك لان الظاهر من خطاب الشرع المفروض ثبوت الحكم لتلك العبارة فالتعدي يحتاج الى دليل وليس مجرد كونهما مترادفين يصلح لذلك اما الاول فلانه المفهوم عرفا ومقتضى العبارة لغة ولذا لا يحكم اهل اللسان بامتثال من اتى بمرادف الله اكبر في مقام الامر بالاتيان بقول الله اكبر وكذا لا يحكمون بان من قرء مرادف القران والدعاء ممتثل للامر بقرائتهما واما الثاني فلانه لم يوجد من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل دليل على ان مرادفهما يقتضي ذلك نعم العقل يجوز ذلك ولكن مجرد هذا غير كاف اذ ليس كلما يجوز عقلا يكون واقعا لا يقال لو كان الامر كما ذكرتم لما صح الحكم بامتثال العبد لامر سيده اذا قال له اذهب الى زيد وقل له افعل كذا وكذا وعبر العبد عن مقصود سيده بغير العبارة التي ذكرها والتالي باطل فانا نجد العقلاء يحكمون بامتثاله من غير اشكال وقد جرت عادتهم على ذلك في المراسلات القولية وكيف يجوز دعوى لزوم تادية المقصود بنفس ما ذكره المرسل فانه محال عادي لانا نقول القرينة على ان المقصود بيان نفس المدعى لا التعبير بالعبارة الخاصة هناك موجودة ونحن لا نمنع من صحة اقامة المرادف مقام الاخر اذا علم ان القصد مجرد اظهار المعنى ولولا القرينة لمنعنا من ذلك لا يقال هذه القرينة موجودة غالبا في موضع الشك يجب الالحاق بالغالب لانا نقول الغلبة ممنوعة سلمنا ها لكن في حجيتها هنا اشكال سلمناها ولكن قد يعارضها ما يمنع من حصول الظن منها او ما يكافؤها فيحصل الشك فيجب الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وقد بيناه واعلم انه صرح في محكي عن جماعة بجواز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه قال لان التركيب من عوارض المعاني وذهب البيضاوي كما عن الصفي الى جواز ذلك بالنسبة الى اللغة الواحدة دون اللغتين لانه لو جاز في الاخير لزم اختلاط اللغتين وهو باطل وعن الرازي المنع مطلقا لانه لو صح لصح تبديل تكبيرة الاحرام بالمرادف والتالي باطل ولانه لو صح لصح ان يقال خرجت بكذ زيد مقام صاحب بالمرادف له والتالي باطل قال المحقق الشريف قيل ان المجوز ان اراد انه يصح في القران فهو باطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الخلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة او اكثر **القول في التأكيد مقدمة** قال في بيان التأكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التأكيد معنى يغاير اللفظ بل الاجود انه تقوية المعنى بلفظ موضوع لها او للمعنى **مفتاح** اعلم ان التأكيد قد يستفاد من تكرير اللفظ وهو التأكيد اللفظي نحو جاءني زيد زيد وما اكرمني الا انت انت وضربت ضربت وان ان زيدا قائم ورأيت زيدا وقد يستفاد من اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهو التأكيد المعنوي نحو كلهم في جاءني القوم كلهم وقد يستفاد من غير ذلك وعليه جمهور العلماء وما يحكى عن جماعة من الملاحدة من انكار وقوع ذلك مطلقا فاسد جدا واحتجاجهم باستلزامه التكرار الخالي عن الفائدة الذي يقبح من الحكيم صدوره مدفوع بالمنع من استلزامه ذلك كيف وتقويته ما تقدم ودفع توهم التجوز والسهو من اجل الفوائد ولنا ما قدمنا من سيرة العقلاء قديما وحديثا على ذلك كما لا يخفى نعم لا شك في انه على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل كما صرح به جماعة وقد ادعى الشهيد الثاني عليه الاتفاق فقال وقد اتفقوا على ان التأكيد خلاف الاصل لان الاصل في وضع الكلام انما هو افهام السامع ما ليس عنده انتهى ويؤيده قلة التأكيد وغلبة خلافه **مفتاح** ليس التأكيد مجازا لاستعمال اللفظ فيما وضع له

في ان الحد والمحدود مترادفان

عن المؤكد

في ان التأكيد مجاز او حقيقة

نعم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول على ان يكون التقرير المزبور جزءا من مفهومه المطابقي كان مجازا لانه قبل اتيانه مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزء المعنى الموضوع له بلا ريب فارادته منه حينئذ تأكيدا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له وهو المجاز ولكنه باطل لان التحقيق ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لا مما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظ حينئذ قد استعمل في معناها الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التأكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يقال عرفا للشخص المؤكد انه تجوز وقد اشار الى ما ذكرناه الباغنوي فقال لا شك ان زيدا الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي

في وقوع المشترك في اللغة

القول في الاشتراك مقدمة قال في يه اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لازيد من معنى وضعا اولا من حيث هي متعددة وفي يب المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك **مفتاح** ذهب المعظم كالشيخ في العدة والفاضلين في يج ويه ويب وذي وغيرهم الى وقوع الاشتراك في اللغة بل حكي عن بعض القول بوجوبه بمعنى انه يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة وحكي عن ثعلب والابهري والبلخي القول بانه ممتنع الوقوع عقلا وعن بعض تجويزه عقلا ومنعه وقوعا والمعتمد الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول دعوى العضدي اطباق اهل اللغة عليه ويؤيده ما في العدة ويه ولم ففي الاول ومن الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه وفي الثاني انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وفي الثالث قد خالف شرذمة وهو ضعيف لا يلتفت اليهم الثاني ما تمسك به في يج فقال واستقراء اللغة يحققه الثالث ما تمسك به الفيومي في المصباح فقال محتجا على اثبات اشتراك صيغة الجمع بين القليل والكثير لان صيغته قد استعملت في الجمعين استعمالا واحدا ولا نص على انها حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا وجه لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب القول بالاشتراك انتهى وفيه نظر الرابع ما تمسك به الفيومي فقال ايضا في المقام المذكور ولان اللفظ اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو دراهم واثواب توقف الذهن في حمله على القليل والكثير حتى يحسن السؤال عن القلة والكثرة وهذا من علامات الحقيقة ولو كان في احدهما حقيقة ومجازا في الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق انتهى وفيه نظر لا يقال المشترك مع عدم القرينة مجمل مخل بالفهم فينافي الغرض من احداث اللغات ومعها تطويل بلا طائل فيجب ان لا يكون موجودا لانا نقول ضعف ما ذكر ظاهر في الغاية فلا يمكن التعويل عليه في دفع المشترك **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون على وجوه خمسة الاول ان يطلق مرتين مثلا ويراد به

في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد

فى احدهما معنى وفى الاخرى اخر مغاير للاول وهذا لا نزاع فى صحته وكونه حقيقة كما فى حواشى المحقق الشيروانى والفاضل المازندرانى والفتاوى
والابهرى والباغنوى وفى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن ابى القاسم الاصفهانى نفى الخلاف فى صحته وقد يقال على القول بانه ظاهر فى الجميع
كما اختاره الشافعى يلزم ان يكون مجازا لان عنده حكم اللفظ العام بل قيل ان العام عنده على قسمين منفق الحقيقة ومختلفها فكما ان استعمال
العام فى بعض معانيه مجاز فكذلك استعمال المشترك فى احد معانيه يلزم ان يكون مجازا لكن قد يقال ان مجرد الظهور فى الجميع عند عدم القرينة
على ارادة بعض المعانى لا يستلزم مجازية استعماله فيه عند قيامها والمراد بكونه كالعام كونه مثله فى الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا
مطلقا والا لكان هو من الالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل وهو فاسد بالبديهة الثانى ان يطلق مرة على احد المعنيين لا على التعيين عند
المتكلم بان يريد به فى اطلاق واحد هذا او ذاك مثل قول القائل وليكن ثوبك جونا اى اما اسود او ابيض قال فى شرح المبين فى كلام القوم
ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة عند التجرد عن القرائن قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم
ان الترديد ليس جزءا من مفهوم المشترك فاستعماله وارادة ذلك منه من المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره جدا الثالث ان
يطلق على القدر المشترك بين المعانى بان يريد بالعين مثلا فى قوله انى بعين ما يسمى عينا قال الباغنوى والشيروانى لا كلام فى صحته وفى
كونه مجازا والفرق بين هذا وما تقدمه جلى فان الاطلاق فى الاول على سبيل الترديد اللازم لارادة خصوصية احد الفردين من نفس
اللفظ بخلاف هذا القسم فان الاطلاق فيه لم يقتض ذلك لان المفروض ان المراد به نفس القدر المشترك وهو شيء لا يصلح للترديد
نعم هو من توابعه الرابع ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو اى الهيئة المنتزعة من اجتماعها فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم و
متعلقا للاثبات والنفى لا كل واحد قال جدى المازندرانى والباغنوى لا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازا ان وجدت
علاقة مصححة له لكنها لم توجد الخامس ان يطلق ويريد به فى هذا الاطلاق كل واحد من المعانى بالخصوص بان يكون كل منهما مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفى والفرق بين هذا والرابع هو الفرق بين الكل المجموعى والكل الافرادى فان هذا من قبيل الثانى والرابع من قبيل
الاول ونقرير الفرق بينهما ان المتكلم يقصد فى الثانى كل واحد واحد قصدا اوليا بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفى وفى الاول انما يقصد المجموع من حيث هو قصدا اوليا وقصد كل واحد فيه انما هو قصد ثانوى وايضا الاول يدل على كل واحد بالدلالة
التضمنية بخلاف الثانى فانه يدل عليه بالدلالة المطابقية على ما قيل وفيه نظر فاذا تقرر هذا فاعلم ان محل النزاع فى مسئلتنا هذه هو الاخير
كما صرح به فى منية اللبيب وفى نهاية السئول وشرح ح وشرح العبرى والاصفهانى على المنهاج وحواشى الباغنوى والابهرى والفاضلين الشيروانى
وجدى المازندرانى والمحكى عن صاحب الحاصل والتحصيل وكثير من الاصوليين ويظهر من العضدى وربما يظهر من بعض العبارات ان النزاع
فى الرابع وليس بشيء واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام فى هذه المسئلة يقع فى مقامات المقام الاول فى انه يجوز استعماله فى جميع معانيه
حتى انه لو وردت رواية واعضرت بها فى الحمل على جميع معانيه كان هو اللازم دون الطرح او لا فيجوز الطرح ولم يلتفت فى هذا المقام الى
كونه حقيقة او مجازا ذهب اكثر الاصوليين كالعلامة وصاحبى والبيضاوى والعبرى وصاحب جمع الجوامع كما عن السيد والفاضلين الباقلانى
وعبد الجبار والجبائى والشافعى والرازى الى الاول وحكى عن ابى هاشم وابى الحسين البصرى والكرخى وابى عبد الله البصرى وابى حنيفة والقراء
اختيار الثانى للاولين وجود المصحح للاستعمال وهو اما الوضع كما يدعيه بعض او غيره وقد يمنع من كونهما مصححين للاستعمال على الاطلاق
لاحتمال الاشتراط بكون الاول مصححا بعدم ارادة غيره من الوضع الاخر والثانى بعدم ارادة معنى مجازى اخر لا يقال الاصل عدم الاشتراط لانا
جوز اكثر الاصوليين التعدى فى المجاز من موضع نص اهل اللغة الى غيره بالعلاقة لانا نقول هذا حسن لو قام دليل على كونهما مصححين على
الاطلاق وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكن يمنع من دليل يقتضى ذلك اذ لا نص من اهل اللغة عموما او خصوصا يدل على ذلك
والاستقراء فى كلامهم لم يفده ايضا فان الاصل لا يقتضى نسبة الجواز الى اللغة العربية على القدر المتيقن وليس منه محل البحث لمكان
الخلاف وعدم الدليل على التجويز على انا ندعى الدليل على عدم التجويز وهو عدم وجود لفظ مشترك فى كلام العرب مستعمل فى اكثر معنى فى اطلاق
واحد بطريق الكل المجموعى الافرادى لا مفرده ولا مثنيه ولا جمعه لا مثبته ولا منفيه ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا على
استعماله فيه من كلام العرب فى مقابلة الخصوم الذين يدعون المنع منه وليس ذلك الا لعدم وجوده فى لغة العرب والا لما خفى عليهم وعدم

الوجوه

الوجود يستلزم كونه غلطا وهو المقصود بعدم جواز الاستعمال فيه لا المنع الشرعي والعقلي والوجه في الاستلزام انه يبعد عادة كون الشيء صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو نادرا وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي او العقلي قطعا بل المراد كونه على وفق اللغة وانه استعمال صحيح وذلك غالبا لا يكون الا من جهة الاستقراء في كلام اللغة لفقد النص منهم غالبا فاذا وجد شيء على صفة في كلامهم حكم بانها الاصل فيه واذا وقع على خلافها احكم بانه خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بقرينة ولكنها لو فاتت كانت من اللغة واما اذا لم يوجد خلافه اصلا احكم بانه غلط وهذا هو السر في الحكم باصالة الحقيقة وصحة المجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة والذي والاظهر الحكم بكون استعمال المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثال له في لغة العرب ويؤيد ما ذكرنا مصير جمع من اهل العربية كما عن ابي حيان والحاجبي والجمهور الى منع تثنيته وجمعه باعتبار معانيه بان يراد من العينين مثلا عين الماء وقرص الشمس وحجتهم على ذلك ما قاله نجم الائمة عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء فاذن القول الثاني في غاية القوة ولا حاجة الى الاستدلال عليه بما احتج له به من انه لو جاز استعماله في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة انه حينئذ ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في الجميع فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم على ان هذا الدليل لا ينهض لمنع الاستعمال ولو مجازا ولذا جعله العلامة في يب دليلا على المنع حقيقة والوجه في عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا ما ذكره في م فقال بعد الاشارة اليه في مقام ذكر حجة المانع مطلقا والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى انتهى هذا وقد يمنع من نهوضه دليلا على منع الاستعمال حقيقة بناء على كون النزاع في الاستعمال بطريق الكل الافرادي وعدم كون الوحدة جزء الموضوع له فتدبر وكيف كان فلا ينبغي العدول عن القول بالمنع من الاستعمال مطلقا الى القول بجوازه كما لا الله ان يرجح بمصير الاكثر اليه لان الظن الحاصل من شهرة القول بصحة الاستعمال في الجملة اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء بعدها اذ مرجع هذا الى عدم الوجدان ومرجع الاول الى الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة النفي هذا وقد يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال لامكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع بطريق الحقيقة كما يظهر من الدليل المنسوب اليهم بل صرح العبري بذلك ويظهر من السيد عميد الدين وكذا يمكن حمل كلام من ادعى المنع لغة كما في يج وعن ابي الحسن البصري والغزالي عليه ايضا ككلام من ادعى المنع ارادة ولغة كابي عبد الله وابي هاشم فيما حكي عنهما ويومي الى ما ذكرنا كلام العبري ويومي الى ذلك ايضا دعوى المنع من حيث الارادة فانها انما تتجه على تقدير الحقيقة بناء على كون الوحدة جزء الموضوع له لا مطلقا وبالجملة لم اجد مصرحا من القوم بمنع الاستعمال ولو مجازا ولم يقم عليه دليل عقلي لامكان ارادة الماهيات المختلفة من لفظ واحد كما يراد من لفظ الحيوان الحيوانات بجميع افرادها فتامل ولا نقل عن اهل اللغة منعه بل الشهرة تدل على جوازه ويؤيدها اصالة الجواز بعد تحقق الوضع او العلاقة وما قاله المرتضى من انا نعلم بصحة ان يقال لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ابوك وعلى من وطئه ويقال ان لمستم المراة فاعد الطهارة ويريد به الجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد به الضدين في الحالة الواحدة فاجوز منه ان يريد به المختلفين اشي فاذن لو انحصر تاويل الرواية بحمل المشترك على الجميع كان هو اللازم دون الطرح اللازم على تقدير المنع من استعماله نعم لو دار الامر بينه وبين احد الامور المخالفة للاصل المشهورة كالتخصيص في النقل والاضمار والنسخ كان الاخير اولى لانه اغلب وقوعا من استعمال المشترك في معانيه ثم ان ما ذكرناه من كون الشهرة حجة مبني على اصالة حجية كل ظن وقد يمنع منها ومعه فقد يناقش في ثبوت الشهرة فالمسألة مشكلة واما استدلال ابي عبد الله فيما حكي عنه على المنع من ارادة المعنيين من لفظ واحد بان الواحد منا اذا راجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو ساغ ذلك في الله تعالى ساغ فينا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فقد اجاب عنه في يه بالمنع عن الاستحالة

لا كاستعمال المجاز بلا علاقة فانه هو غلط قطعا والجواز بهذا المعنى لا يستدل عليه الا بما يفيد كون الشيء في اللغة صحيحا م

وبطلان القياس ووجود الفارق وهو اتحاد الشخص ونقل بعده حجة المجوز وحاصلها انه لو قدرنا عدم التكلم بلفظ المشترك لم يمتنع الجمع
بين ارادة هذا المعنى فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا المقام الثاني في ان الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة او مجازا اختلف فيه
الاصوليون فاطلق العلامة مجازيته واطلق غيره حقيقيته وعن بعض الثاني فيما اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف ان كان دليله ما اشتهر
من ان النكرة المنفية تفيد العموم لان غاية ما ثبت من ذلك نفي افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس الكلام فيه وانما الكلام في تعلق النفي
بالماهيات المتعددة والمعاني المختلفة وهذا لم يثبت من ذلك وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد وان كان دليله غير ما ذكر فلا بد من النظر فيه وذهب صاحب المعالم الى التفصيل بين ما اذا كان مفردا فالاول
وتثنية وجمعا فالثاني وعن الحاجبي موافقته في الاول واحتج صاحب المعالم على المجازية في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة
الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه
فيكون مجازا ثم قال فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل
منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت المراد
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين وتستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهمه بعضهم لم يرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال واحتج على كونه حقيقة في التثنية والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في
الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون
كل واحدة منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته ويظهر من بعض اخبار هذا في كلتا الحجتين نظر اما الاولى فاولا لما ذكره
التفتازاني فقال وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا على التعيين
وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا انتهى ويؤيده تصريح الامدي وكثير من شراح المختصر بعدم تحقق التبادر فيه اصلا وقد اشار الى ما
ذكره ايضا الابهري فقال لا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم
هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي ونقل
عن القاضي والمعتزلة انتهى وثانيا لان المتعدد الثابت هو وضع اللفظ للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه والاصل عدمه كما صرح به
بعض وقد ادعى جماعة منهم العضدي والتفتازاني والباغنوي وسلطان المحققين وجمال الفاضل المازندراني والمحقق الشيرواني ان الوحدة
ليست جزءا لما وضع له بل الموضوع له هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شأن الماهية لا بشرط شيء فيتحقق احدهما مع
الاجتماع مع الاخر والانفراد عنه والانفراد والاجتماع من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فتارة يطلق ويراد به معنى واحد واخرى
يطلق ويراد به كلاهما فالارادتان انما هما بالاستعمال لا الوضع ولا فرق في هذا بين تعدد الواضع واتحاده وعلى الثاني يبني في هو الوضع
الوضع الاول في عدمه فعلى هذا يكون الاستعمال في جميع المعاني حقيقة ولذا صار واليه ثالثا لاحتمال كون تبادر المعنى الواحد من
اللفظ المشترك باعتبار غلبته الارادة منه لا باعتبار الوضع وقد يجاب عن الاول بان ليس المقصود من تبادر الوحدة تبادر مفهوم احدهما
بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة قال الباغنوي بعد الاشارة الى كلام الابهري انه
خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ مستعملا فيه اذ لو اكتفي بمجرد فهم المعنى فلا شك ان
فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعدام بالنسبة الى الملكات فليلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني و
الالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك آه انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا

سمع آه انما يصح في مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر وعن الثاني بان التمسك بالاصل في مثل المقام
غير وجيه اما اولا فلان المعتبر في باب اللغات كون الدليل مفيدا للظن وامثال هذه الاصول لا تفيده واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة
انما يتمسك بها فيما اذا توافق المتخاصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى وادعى احدهما وضعه لمعنى اخر
فان الاصل حينئذ عدم الزيادة وكما اذا توافقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما دخول اخر فيها فان الاصل عدم الزيادة واما
اذا لم يتوافقا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للهيئة المركبة من قيد الوحدة والاخر للهيئة المطلقة فليسا
بمتوافقين في الدعوى نعم المدعي للوضع للهيئة المركبة من قيد الوحدة يعترف بكون الهيئة لها دخل في الموضوع له ومعلوم ان هذا القدر
لا ينفع قطعا والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان للحيوان واخر للحيوان الناطق ان يقال الاصل وضعه للحيوان المطلق
الاصل عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة عدم الزيادة الى اصالة عدم الحادث ومعلوم عدم جريانها هنا نعم يمكن التمسك
باصالة عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لو ثبت دليل على ان الاصل في الوضع ان يكون للهيئة المطلقة وادعى استثناء خصوص
المسئلة عن حكم الاصل من غير دليل ولكنه ممنوع وعن الثالث بان الاصل ان يكون التبادر ناشئا عن الوضع ولكن الانصاف ان كون الوحدة
جزءا من مفهوم اللفظ بحيث يدل عليه بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت معنى الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناهما اثبات
شيء لشيء ونفي شيء اخر عنه ففي وضع اللفظ للمعنى يجب تحقق النفي عن الغير وليس الا عدم الغير الموضوع له وهو معنى الوحدة قلت
لو سلم هذا فغاية الامر كون ذلك من لوازم الوضع ومقتضياته لا من اجزاء الموضوع له واللفظ انما يستعمل في الموضوع له نعم يلزم
الاستعمال فيه المخالفة لارادة الواضع لانه ارادة الواضع لانه اراد بوضعه عدم ارادة الغير لكن اي دليل دل على ان هذه المخالفة
توجب ان لا يكون الاستعمال حقيقة فتامل لا يقال كيف يمكن دعوى عدم مدخلية الوحدة في الموضوع له والحال ان اللفظ وضع
لمعنى مفرد لانا نقول الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابلة التثنية والجمع غير الوحدة المبحوث عنها والشاهد به ان الاولى
لا تزول بالاستعمال في جميع المعاني قطعا والخصم معترف به لانه جوز استعمال المفرد في معانيه مجازا بخلاف الثانية ويجاب
بنحو هذا عن الوحدة المستفادة من التنكير فاذن القول بجواز الاستعمال حقيقة في جميع معانيه وجيه لكنه يحتاج الى قرينة لما سنبينه
في المقام الثالث وعلى هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل الجدوى كما يظهر من الحاجبي وغيره بل لا فائدة فيه الا ان يقال
بظهورها فيما اذا دار تاويل الرواية بين حمل اللفظ المشترك على معانيه وبين التجوز في لفظ اخر او التخصيص او الاضمار فانه على القول
بكونه حقيقة يكون الاول ارجح لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز وقد بينا فيما تقدم بالمنع من رجحان تقدم كل حقيقة حتى المفروض واما
الحجة الثانية فلان قوله والظاهر انه امكان وجهه نقض اهل اللغة فمنعه كيف وقال الاسنوي وللنحويين في تثنية المشترك وجمعه مذهبان
صحح ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا ابو حيان المشهور المنع وايضا الرازي اجاب عن الحجة التي اشار اليها بان التثنية والجمع انما
يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وان كان القياس على الاعلام فجوابه المنع من صحة
القياس سلمنا ولكن نمنع من الحكم في المقيس عليه ودعوى كون التاويل بالمسمى لا يخرج عن اشكال اذ قال اذ قد يقال هو المفهوم عرفا
المقام الثالث في انه على تقدير جواز الاستعمال في جميع المعاني هل يحتاج في ارادتها الى قرينة او هي ظاهرة منه عند الاطلاق فيجب
الحمل عليها مجردا عن القرينة اختلف فيه الاصوليين فصرح جماعة كالفاضلين والرازي وغيرهم بكون المشترك مجملا عند الاطلاق
كما عن القاضي في احد النقلين وهو واضح على القول بالمجازية واما على القول بالحقيقة فلان الغالب ارادة المعنى الواحد من المشترك
فيلحق به موضع الشك وحيث لم يكن متعينا لاصالة حجية اللفظ لكل معنى فيجيء الاجمال وقد اشار الى هذا بعض المحققين وحكي عن الشافعي و
الغزالي في المستصفى والامام في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع عند الاطلاق لوجوه الاول اصالة وجوب حمل اللفظ
على المعنى الحقيقي الثاني انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شيء او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والثلثة كلها باطلة
فتعين الاول اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن الفائدة وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان
من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من جهة غيره فالمفروض عدمه وان كان لا عن سبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل

وأما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك بالغالب فرض ولا
يتصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع الثالث انه احوط لان الشارع اذا قال ائت بعين والمخاطب بجميع معانيه حصل القطع بالخروج عن العهدة
والامتثال ولا كذلك لو اقتصر على بعض المعاني الرابع جملة من الآيات الشريفة منها قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية
فان المراد من الصلوة الرحمة وهي صلوة الله والاستغفار وهو صلوة الملائكة ولا يجوز ان يراد به احد المعنيين لانه يلزم ان يكون
احد المتعاطفين بلا خبر ولا يجوز ان يشتركا في احد المعنيين قطعا ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب لان المراد من السجود وضع الجبهة وهو سجود
كثير من الناس والخضوع والانقياد وهو سجود ما عداهم مما اشير اليه في الآية الشريفة ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض فان المجتهدة متعبدة بكل واحد منهما بدلا من الآخر مشروطا باداء اجتهادها اليه الخامس قول سيبويه
من ان قول الانسان لغيره الويل له دعاء وخبر وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كليته بحيث يشمل تمام افراده لدليل عليها من اجماع اذ المسئلة
خلافية ولا عقل ولا نقل على ان ذلك على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين من اللفظ الواحد وقد تقدم الكلام فيه واما الثاني
فللزوم الحمل على واحد غير معين فقولكم يلزم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع قلنا اي بعد فيه اذا تضمن مصلحة على انه لا بد منه على القول
بامتناع الاستعمال في المعاني الحقيقية فتامل وقولكم الغالب البيان آه قلنا كذلك الغالب عدم استعمال المشترك في جميع معانيه ثم ان حصر
البيان في ارادة الجميع ممنوع لامكانه بارادة القدر المشترك مجازا فان قلت الاصل عدم المجاز قلت الاصل عدم استعمال المشترك في معانيه واما
الثالث فلانه لا دليل على كون اللفظ ظاهر الدلالة على ارادة الجميع الذي هو المقصود في المقام لا يقال اذا ثبت تعلق الحكم بالجميع فلا فائدة في البحث
في انه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط لانا نقول كيف لا فائدة والحال انه لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على العموم حيثما اطلق مجردا
عن القرينة سواء كان في مقام الطلب او الاخبار دون ما كان من جهة الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب وايضا لو كان
من ظاهر اللفظ يحصل التعارض لو ورد دليل على نفي الحكم عن بعض المعاني واما اذا كان من جهة الاحتياط فلا وهو واضح واما الرابع فللمنع
من دلالة الآيات المزبورة على محل البحث اما الآية الاولى فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين ولو سلم فنمنع ارادتهما
معا من لفظ واحد في الآية الشريفة ولو سلم فنمنع من كون الارادة من ظاهر اللفظ دون القرينة اما الاول فظاهر على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية قبل نزول الآية الشريفة واما على القول بالعدم فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة لغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا
في غيره لانه خير من الاشتراك ودعوى الاصفهاني تبادر المعنيين منه ضعيفة قطعا واما الثاني فلاحتمال ان يراد من الصلوة مفهوم ما كليا يحصل
من المعطوف والمعطوف عليه وهو التعظيم واظهار الشرف كما فسره به الطبرسي والبيضاوي واشار اليه الفيروزآبادي والقنوي وايضا يحتمل
اظهار لفظ يصلي قبل العطف كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان التقدير فيه نحن بما عندنا راضون وعلى هذا اريد المعنيان
من لفظين احدهما مقدر والآخر مذكور وهو جائز اتفاقا كما قيل لا يقال هذان الاحتمالان مدفوعان باصالة عدم المجاز والاضمار وبانه
في دفع الثاني ان اضمار الفعل من غير المفسر غير جائز والفعل المذكور لا يصلح للتفسير لمخالفة معناه لمعنى المقدر لانا نقول الاصلان معارضان
باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان المعتبر في المفسر التوافق في اللفظ دون المعنى هذا وقد يدعى لزوم الاضمار على معمول واحد
وهو باطل فان النجم الائمة لان عوامل النحو كالمؤثر الحقيقي عندهم والاثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين مستقلين في التأثير كما بين في الاصول
لانه يستغني بكل واحد منهما عن الآخر فيلزم من احتياجه اليهما استغناؤه عنهما انتهى لكن هذا على رفع الملائكة بالابتداء واما على تقدير
نصبه او عطفه على المحل فلا يتم هذا الوجه لكن قال في نج وعلى قراءة النصب يكون الاضمار ادخل في التعظيم ثم انه على تقدير عدم الاضمار
يمكن ان يقال ان يصلون في التقدير مكرر لانه صيغة جمع فتامل واما الثالث فلوجود القرينة وهي ما تقدم اليه الاشارة ولذا منع من
كونها قرينة متضمنا من الاستعمال في جميع المعاني واما الثانية فللمنع من كون السجود مشتركا بين المعنيين المتقدمين بل هو حقيقة في وضع
الجبهة لتبادره وصحة السلب عن غيره سلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق الخضوع القهري والتكويني وهو متحقق في جميع
ما ذكر في الآية ولعل التخصيص بكثير من الناس مع تحقق الخضوع التكويني فيهم لاجل زيادته فيهم او لمقابلة قوله تعالى وكثير حق عليه

[illegible marginal note]

العذاب

العذاب تنبيها على ان رتبتهم ادنى من الدواب والنبات والجماد ويحتمل ايضا اضمار لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس وتفسير المحذوف بالمذكور كما في الاية السابقة وربما قيل ان حرف العطف بمنزلة تكرير العامل فيكون ارادة المعاني من الالفاظ المختلفة بل قد حكى عليه اتفاق النحاة ورده البيضاوي بالمنع منه قال وعلى فرض التسليم هو بمثابة بعينه سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد جميع معانيه اذ قيل ان للسجود معاني سلمنا ارادة جميع معانيه لكنها للقرينة ولو منع منها لمنعنا اصل الاستعمال فيهما واما الاية الثالثة فللمنع من ارادة المعنيين منها مطلقا او من ظاهر اللفظ وحكي عن ابي هاشم انه ادعى انه تكلم بالاية الشريفة مرتين وان لم يثبت في المصحف واما في الخامس فلاحتمال ان يكون قصد سيبويه الوضع للمعنيين لا لزوم ارادتهما معا **مفتاح** اذا امتنع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كما هو التحقيق كان اللازم حينما يطلق التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة او لا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته فتكون قرينة على التعيين فتعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادة خلاف الظاهر بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى من الظاهر كانت معتبرة وصارفة له الى الخلاف وبذلك جرت عادتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز العدول عن طريقتهم والعدول عن قواعدهم نعم لو علم بعدم تحقق الغلبة التي هي المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلم عليها لان القرينة انما تعتبر اذا كان المتكلم ملتفتا اليها لا انه يجعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق والاطلاع فالذي يقتضيه اصالة تاخر الحادث وتاخر عدمها فيتوقف ايضا اللهم الا ان يعلم بثبوت غلبة ما في زمان التكلم وباطلاع المتكلم عليها كما هو الغالب ويحصل الشك في كونها هذه الغلبة او غيرها فانه يحكم حينئذ بعدم التوقف بالاتحاد مع هذه الغلبة لاصالة عدم التغير والاختلاف فيكون الفرض مما اطلع على هذه الغلبة وقد بينا سابقا انه يحكم حينئذ بالاخذ بالغالب ولما ذكر يمكن الحكم بارادة خصوص احد المسميين باسم كزرارة مثلا اذا شاع وكثر استعماله فيه سواء كان باعتبار الرواية عنه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان الفرض من قبيل اللفظ المشترك اذ الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس فلو قيل زرارة كان المراد ابن اعين ولو قيل العلامة كان المراد الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ولكن لا يخفى ان الغلبة تختلف بالاعتبارات فلا بد من التامل التام حتى لا يحصل الخلط ويرتفع الابهام

في بيان الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا

القول في الحقيقة والمجاز **مقدمتان** الاولى قد تصدى جماعة لبيان الحقيقة والمجاز لغة منهم العلامة في النهاية فقال الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لان مقابله الباطل والمعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق

اذا انتسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان عني هنا
الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عني الثاني كان معناها المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة
اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو
في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما وكانه ينتقل من احدهما الى الاخر وسمي المجاز اللفظي بذلك فانه
نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي وكانه جاز موضعه فسمي مجازا الثانية اختلف عبارات القوم في تعريف الحقيقة والمجاز ففي بعضها
اللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك لافادته اما في لغة او عرف او شرع ومتى تاملت ما حدث به الحقيقة وجدت
ما ذكرناه اسلم وابعد من القدح وحد المجاز هو اللفظ الذي اريد به ما لم يوضع لافادته في لغة ولا عرف ولا شرع وفي العدة حد الحقيقة
هو ما افيد به ما وضع له في اللغة ومن حقها ان يكون لفظها منتظما لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه واما المجاز
فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان او بوضعه في غير موضعه وفي الغنية
الحقيقة عبارة عن اللفظ الذي اريد به ما وضع لافادته اما في لغة او عرفا او شرع والمجاز بالعكس من ذلك وفي الدرج اظهر ما قيل في
الحقيقة هو كل لفظة افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به لعلاقة بينهما وفي ذي الحقيقة استعمال اللفظ
فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصل تلك المواضعة وفي [illegible] المراد من الحقيقة اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له اللفظ وفي [illegible]

والمجاز هو كل لفظة افيد بها غير ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به

اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما يغني عن الاخر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة
ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان والنقل واختاره ابو عبد الله البصري اولا وح يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه
معناه اما لزيادة او نقصان او نقل وقال ابو عبد الله البصري اخيرا الحقيقة ما افيد به ما وضع له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له
نقله فخر الدين عنه ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد بها ما وضع له في اللغة التي يتكلم المرء بها
سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال وقال ابن جني الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه
في اللغة والمجاز ما كان بضده وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه
الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وقال ابو الحسين
البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح
عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا
وفي المنية الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها من حيث هو كذلك والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له من حيث هو كذلك وفي الزبدة الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول والمجاز
في غيره وفي الاحكام الحقيقة في الاصطلاح الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل في الحيوان
الشجاع العريض الاعالي والانسان في الحيوان الناطق وان شئت ان تحد الحقيقة على وجه يعم الحقيقة العرفية والشرعية قلت
الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب واما المجاز فهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين
بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها ومن اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حده هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له
اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا ابقى الحد بحاله وابدل المتواضع عليه بالمستعمل وان اردت تحديده على وجه
يعم المجاز العرفي والشرعي قلت اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من التعلق
وفي المختصر الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح وفي مختصر المفتاح الحقيقة الكلمة المستعملة [illegible]
فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب والمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح وزاد في
المطول مع قرينة عدم ارادته اشهر والامر في هذا الاختلاف سهل كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم انه استفيد من هذه

الفائدة

التعاريف ان اللفظ الموضوع للمعنى لا يوصف بالحقيقة و المجاز قبل الاستعمال و قد صرح به جمع ولكنه قال هو نادر بل لا يوجد لعدم
معظم فوائد الوضع الثاني اعلم ان الاعلام الشخصية كزيد و عمرو و بكر لا تتصف بالحقيقة اللغوية و لا بالمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس من
الواضع للغة بل من احاد الاشخاص فان زيدا مثلا لم يضعه واضع اللغة للمسمى به بل وضعه والده له و هو واضح فلا يكون حقيقة لغوية لان
الشرط فيها ان يكون الوضع مستندا الى واضع اللغة فتامل و اما الثاني فلان الاستعمال في معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي
ولعل من قال ان الاعلام لا تتصف بالحقيقة و المجاز كالرازي و الامدي على ما حكي اراد ما ذكرناه و الا فلا معنى لنفي كونها حقايق في معانيها
المستعملة هي فيها لصدق تعريف الحقيقة عليها كما لا يخفى و قد صرح بما ذكرناه السيد عميد الدين و حكي عن الغزالي في منع الصفة
دعوى اتصافها بالمجازية و لعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة الى معانيها المتعارفة بل كلها على ما حكي عن سيبويه من ان الاعلام
في وجوب حمل الالفاظ على المعاني الحقيقية مع عدم القرينة الصارفة الى المجاز
كلها منقولة فتكون مجازات و فيه نظر واضح مفتاح اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب اذا كان معناه الحقيقي خال الخطاب
معلوما و علم تجرده عن القرينة فالواجب الحمل عليه و لا بد في حمله على المجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة كما صرح به السيد في منية
و الشيخ في العدة و ابن زهرة في الغنية و المحقق في ج و مه في ية و يب بل عليه اجماع الاصوليين و هذا احد معاني قولهم المجاز على خلاف
الاصل و ان الاصل في الاستعمال الحقيقة و احتجوا عليه بوجوه الاول الاجماع و قد حكاه في ية الثاني ما ذكره في ج و اشار اليه في ية
من ان واضع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى فلو لم يفد عند الاطلاق كان ناقضا لما ذكر
ما ذكره بعض الافاضل و اشار اليه في ية و الغنية من ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم
لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل و تكليف ما لا يطاق كما صرح به في لك و لدعوى الاجماع عليه في كلام
بعض الاجلة و لقوله تعالى و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم و لما ورد من ان الله سبحانه اجل من ان يخاطب قوما و
يريد منهم خلاف ما هو بلسانهم و ما يفهمونه الرابع ما ذكره مه في ية و يب من انه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
و هو المطلوب او على مجازه و هو مح اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امره بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو
معناها او عليهما معا و هو مح و الا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما و لو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا
او لا على واحد منهما و هو مح و الا لكان مهملا الخامس ما ذكره بعض الافاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل
على المجاز و كلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ و تردد الذهن في تعيين المراد و الحكم بكون الالفاظ باسرها اما الاول
مجملة مترددة بين حقايقها و مجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان و كذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة و عدم الانحصار
في المجمل و اما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا و فساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله
فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة لا يقال ان المجاز اغلب في كلام العرب فاللازم اما الحمل عليه او التوقف اما الاول فلوجهين الاول
ما حكي من تصريح جماعة من اهل اللغة و منهم ابن جني و ابن متويه بان اكثر اللغات مجازات و يؤيده امران احدهما ما قيل من ان الفقهاء و اكثر
الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام الترجيح او بيان علة او لوية الحقيقة نقلا عن محققي اهل اللغة و ثانيهما ما ذكره جمال
الدين الخونساري ره فقال انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة الثاني الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى اشتهر
ما من عام الا و قد خص و الغالب على الاوامر و النواهي الاستعمال في غير الوجوب و الحرمة و لذا توقف جماعة في المجرد منها و الغالب
على المعارف عدا الاعلام التجوز بناء على ان الوضع و الموضوع فيها عامان و المستعمل فيه خاص و الغالب على اسماء الاجناس الاستعمال
في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ و هو مجاز و الغالب على الاسنادات التجوز نحو ما تمثل و قد حكي عن ابن جني الاستدلال
بهذا على مدعاه فقال فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس و هو يتناول لجميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام
من زيد و هو معلوم البطلان و اذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن حقيقة لانك لم تضرب
من جميع جوانبه و ههنا مجاز اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة و
النقصان و التبدل عليها و انما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية و لا الضرب انتهى

ولكثرة المنقولات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون الغالب في النقل حصوله بغلبة الاستعمال لا بالوضع الابتدائي ولان
الفاظ القرآن والحديث في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطايف والنكات الزائدة التي لا
تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا للاصل المقصود من دون اعتبار امر زايد عليه فلا يكون
بليغا فكان المجاز هو الغالب فيهما كما في كلام الخطباء والبلغاء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا
يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة والحقايق المغسولة عمدوا الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم
حتى صار هو الغالب على كلامهم ولان فرض وجود معنى حقيقي بلا مجاز نادر في الغاية واذا تتبعت وجدت بازاء كل معنى حقيقي معان مجازية
ولان اكثر اللغات المثبتة في كتب اللغة مجازات واما الثاني فلما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف
في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الحمل على الاخير ولتعارض رجحان الحقيقة باعتبار الاصل مع رجحان المجاز باعتبار الغلبة ولذا
توقف اكثر الاصوليين في المسئلة المزبورة لانا نقول هذه المناقشة فاسدة جدا لان غلبة المجاز ممنوعة والوجهان المذكوران لاثباتها
لا يصلحان له اما الاول فلمعارضته بانكار المعظم غلبته بل صرح التلمساني في ح م بان الغالب الحقيقة وماذكر اولى بالترجيح لا يقال كلام
الاول اولى بل العكس اولى لان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع من انكار المعظم لذلك وقولهم الاصل في الاستعمال
الحقيقة لا يدل عليه اذ لا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المذكورة وقد جمع بينهما ابو حنيفة في مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وماذكره ابن التلمساني لا يقاوم ماذكره هؤلاء الجماعة لكثرتهم وعدم ثبوت كون ابن التلمساني ممن يعتمد
عليه لانا نقول لا نم ان كل اثبات مقدم على النفي نعم لو كان النفي مرجعه الى عدم الوجدان كان الاثبات مقدما على ان الاثبات في
مثل المقام مما ينبغي اطلاع الكل عليه عادة فاختصاص نادر بالاطلاع عليه مع تساوي الكل بعيد ان لم يكن محالا عاديا وعلى هذا فعدم
الوجدان من المشهور يدل على دعوى وجدان هؤلاء فكيف بوجدانهم العدم واما المنع من انكار المشهور فليس في محله جدا فان التتبع في
كلماتهم يكشف عما ذكرناه وذلك لان منهم من احاله وهو قوم على ما حكي ومنهم من انكر وقوعه في اللغة وهو ابو علي الفارسي وابو اسحق
ومتابعوه على ما حكي ومنهم من منع وقوعه في القرآن وهو الظاهرية على ما حكي بل حكي عن الامامية ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو
ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان المجاز ليس غالبا وهو مقتضى به ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة وهو
السيد المرتضى وابن زهرة واستند في ذلك الى غلبة الحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز
غالبا لما صح ذلك فان مذهبهم في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح التوقف هنا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات مجازات
وجوها احدها ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل بالفعل اكثر
مما يصح استعماله فيه حقيقة قال بعض الافاضل وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى وثانيها ان ما استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل
فيه حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز وثالثها ان اكثر
المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات قال بعض الافاضل والظاهر ثبوت هذه الغلبة ايضا ومع هذه الاحتمالات كيف يفيد ثبوتها
الاثبات حتى يعارض بها شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة من كلام المثبت والمعتبر في الشهادة ظاهر العبارة قلت الحمل
على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه فتامل واما الثاني فللمنع من شهادة الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس اذ لا ريب في
ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازات وان كان الاستعمالات قل الناس كالخطباء والشعراء
كذلك على ادعاء بعضهم فيما حكي عنه وذلك فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا وقد اشار الى ما ذكر بعض الافاضل واما غلبة
التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبة التجوز في ساير الالفاظ ولا في الالفاظ العامة من جهة انه ان كل ذا على تقدير كون استعمال
العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على تقدير القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير
الوجوب والحرمة فممنوعة وتوقف جماعة في الحمل ومنها معارضة بذهاب الاكثر الى الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكذا
نمنع غلبة التجوز فيما عدا الاعلام من المعارف لعدم معلومية ذلك بل الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء على ان الوضع فيها عام

والموضوع

والموضوع له خاص وكذا يمنع غلبة التجوز في اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد مع ارادة الخصوصية منها لجواز
استعمالها في المفاهيم الكلية ويراد الخصوصية من الخارج وهو حينئذ حقيقة واما ما ذكره ابن جني اولا فقد اجاب عنه في النهاية بان المصدر دال
على الماهية من حيث هي هي ولا يستلزم وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب عنه في النهاية ايضا بان التجوز في مثل ذلك واقع في
النسبة دون الاطراف وقد يمنع من التجوز في النسبة ايضا لجواز ان يقال ان ضربت زيدا مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه ومن ضرب
بعضه قال بعض الاصوليين فيما حكي عنه الافعال في وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت راسي
كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت راس فلان لم يقتض الاستيعاب واما غلبة المنقولات
فان تمت فليس فيها شهادة بغلبة المجاز لان سبقها بالتجوز معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة
المجاز في الفاظ الكتاب والسنة باعتبار انهما فصيحان والفصاحة تلزم التجوز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شروط
بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع
حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا
كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمالها
منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القرآن في اعلى
طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما نرى من استعماله على الحقيقة بل هي اكثر من ان يحصى لا
يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز دائما بل المراد غلبة حصولها به وهذا القدر كاف في دعوى غلبة التجوز في الكتاب والسنة
لانا نقول لا نسلم هذا ايضا خصوصا في كلام الشارع كما ذكره بعض الافاضل وادعى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث الحقيقة دون
المجاز وان المجاز فيها قليل محتجا بان الغرض الاصلي فيها هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز ثم انا نمنع من كون جميع الفاظ الاحاديث في اعلى طبقات البلاغة فان التتبع في الاخبار يكشف عن ان البناء
على افهام الراوي بقدر فهمه حتى انه لم يراع في بعضها القاعدة العربية وقد حكي عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان
جملة من الاخبار منقولة بالمعنى فلا يلزم فيها مراعاة البلاغة ثم انه لو سلم غلبة المجاز فيمنع من استلزامها منع حمل اللفظ على الحقيقة
والا لما صح حمل العمومات على ظواهرها وكان اللازم فيها التخصيص لشيوعه وغلبته حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والتالي باطل باتفاق
الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقائقها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على الحقيقة
كذا قاله بعض الافاضل ثم قال فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون الى الغلبة في غير المقام وما
الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفتا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية
وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز انتهى سلمنا ان الاصل في
الغلبة المنع من الحمل على الحقيقة لكن ما قدمناه من الدليل على لزوم الحمل على الحقيقة يعارضه وهو اولى بالترجيح قطعا **تذنيب** اذا اطلق
اللفظ الذي له معنى حقيقي ولم يعلم بتجرده عن القرينة فلا يخلو اما ان يحصل الظن المعتبر بتجرده عنها او لا بل يحصل الشك بالمعنى
المتعارف فيه فان كان الاول فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على الظاهر في لزوم الحمل على الحقيقة لحصول الظن بالمراد من
اللفظ المذكور وهو حجة قطعا وان لم نقل باصالة حجية كل ظن لان الظن المستند الى ظاهر اللفظ المعتبر ظن مخصوص قام القاطع على
حجيته بالخصوص وهو الاجماع المستفاد من سيرة العقلاء كما لا يخفى وان كان الثاني فهل يلزم الحمل على الحقيقة مطلقا فيكون الاصل
فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وحصل الشك في المراد الحمل على الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكذا يكون الاصل فيما اذا
تعقب الاستثناء جملا متعاطفة نحو اكرم العلماء واهن الجهال وجالس الكرام الا زيدا اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل
العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة عليها على معناه الحقيقي كما عليه بعض وكذا يكون الاصل فيما اذا ورد خطابان احدهما ظاهر في
معنى باعتبار الوضع والاخر محتمل له احتمالا لان احدهما يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر يوافقه نحو ان يقول لا يجب عليك ضرب زيد

ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والاباحة الحمل على الظاهر والحقيقة او يلزم التوقف وعدم الحمل على حقيقة
فيكون الحمل عليها مشروطا بظهور عدم القرينة وعلى الاول يكون مشروطا بعدم ظهور القرينة على ذلك يستفاد من اكثر المحققين
الاول ومنهم المحقق الثاني في جامع المقاصد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحب المدارك والذخيرة دام ظله فانهم تمسكوا على اختصاص رجوع
الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة المحتمل رجوعه الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع اليها معلوم والرجوع الى غيرها محل الشك فالاصل عدم
الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين ويستفاد من العلامة
الخونساري جمال الدين الخونساري فيما حكي عنه الثاني فانه منع ما تمسك به اولئك في المسألة المذكورة وقال اصالة الحقيقة لم يثبت
لها دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجية ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح
واما ان يعمه فلم يثبت انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول لوجوه الاول ان الاصل بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التوقف خرج منه
صورة الظن به بالدليل القاطع وهو منتف في محل البحث فيبقى مندرجا تحته الثاني استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي شك في
ارادتها فتامل الثالث عموم ما دل من الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم خرج منه بعض الامور ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى
مندرجا تحتها الرابع ان المعهود من اهل اللسان هو التوقف وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث يحصل الشك بالمعنى المتعارف
في ارادته فيجب اتباعهم للاتفاق على ان الظاهر على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها يخالف ما هم عليه
ولعموم قوله عز وجل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الخامس انه اذا حصل الشك في المراد من اللفظ صار من المجمل لان
المجمل هو اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد والمستفاد من كلمات القوم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد القرينة
فتامل لا يقال اطلق القوم لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي وان المجاز خلاف الاصل فيجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول لا نم ثبوت هذا
الاطلاق من الجميع بل المحصل من كلمات جميعهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي في الجملة لا مطلقا واطلاق البعض لو سلم لا يحصل منه
الاجماع سلمنا انهم اطلقوا ولكن الاطلاق ينصرف الى الصورة الغالبة وهي التي يحصل فيها الظن بارادة الحقيقة واما في صورة
الشك فيها فلا ينصرف اليها الاطلاق قطعا لندرتها كما لا يخفى ولا يقال ان مقتضى وضع الواضع اللفظ لمعناه حكمه بلزوم الحمل عليه
مطلقا خرج منه ظهور القرينة على التجوز بالدليل القاطع وهو منتف في صورة الشك فيها فيبقى مندرجا تحت اطلاق كلام الواضع فالحمل
على الحقيقة في صورة الشك بالمعنى المتعارف في التجوز انما هو باعتبار اطلاق الكلام الوضع لانا نقول لا نم شمول اطلاق كلام الواضع
لصورة الشك في التجوز التي هي محل البحث اذ لم يثبت من الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل لشيء من الدلالات على لزوم الحمل على
الحقيقة مطلقا فتامل سلمنا الشمول ولكن قد يطالب بدليل حجيته لزوم العمل بهذا الاطلاق وفيه نظر فتامل ولا يقال اللفظ الموضوع
يجب حمله على حقيقته بمجرد صدوره من اللافظ كما ان الماء يجب الحكم بطهارته بمجرد رؤيته وان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول
عن الحكم المذكور وان لم يظهر وجب البناء عليه عملا بالاستصحاب كما انه يجب في الماء المحكوم بطهارته الحكم بالطهارة حيث يحصل الشك في
نجاسته حتى يظهر القرينة بمنزلة ورود النجس على الماء وبالجملة لا شك في ان وضع اللفظ مقتض للحمل على الحقيقة والقرينة مانع له كما
ان عقد النكاح مقتض للزوجية والطلاق مانع لها وقد ثبت انه يجب العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع ومجرد الشك فيه لا يمنع من العمل بالمقتضي
لانا نقول لا نم ان صدور اللفظ مقتض للحمل على معناه الحقيقي مطلقا لعدم الدليل عليه بل القدر المسلم هو لزوم حمله عليه حيث يظهر ارادته
فلا ينفع ما ذكر مع ان حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل محل اشكال فتامل ولا يقال الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيجب الحاق محل
الشك بالغالب لانا نقول الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي يظهر ارادته لا مطلقا فلا يصح الحاق محل البحث بالغالب ولا التمسك بالاستقراء
على وجوب الحمل على الحقيقة فيه بل مقتضى الاستقراء خلافه فتامل ولا يقال على ما ذكرت يلزم سد باب الاستفادة من طريق المحاورة و
المكاتبة لان عدم القرينة هناك غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد سهيا عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول ذلك و
ان كان محتملا ولكنه خلاف الظاهر قطعا ومن لم يجعل مجرد احتمال القرينة قادحا في الحمل على الظاهر والحقيقة وان كان مرجوحا عادة بل
الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب العادة ولذا نذهب الى ان الوجه في حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو

والنسيان

والنسبة افادتها الظن لا لكونهما من الاسباب التي تصلح للكلية ولذا لو ورد خطاب ممن يكثر منه السهو في الغاية في ذكر القرينة لم يعمل به ولا يحكم بان مراده المعنى الحقيقي وهذا ايضا مما يشهد به سيرة العقلاء فهو شاهد قوي على اصل مطلبنا فتامل ولا يقال حيث يحصل الشك في وجود القرينة يجب الحكم بعدمها عملا باستصحاب عدمها لضرورة ان القرينة من الحوادث وقد تقرر ان كل حادث يشك في وجوده فالاصل عدمه وحيث حكم بعدمها تعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو عدم وجود قرينة المجاز ولا يشترط في ثبوت هذا الشرط العلم بل يجوز اثباته بكل ما دل الدليل على حجيته ومن جملته اصالة عدم الحادث فان الدليل وهو الاجماع والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب قد دل على حجيته ولا يعارض ما ذكر اصالتا عدم تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي وعدم ارادته لمعارضتهما باصالتي عدم التعلق بالمعنى المجازي وعدم ارادته فيبقى ما ذكرناه من الاصل سليما عن المعارض لانا نقول لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل حيث لم يحصل منه الظن كما هو المفروض في محل البحث لعدم الدليل عليه والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب لا نم شمولها لمحل البحث واما مع حصول الظن فهو حجة ولكنه خارج عن محل البحث سلمنا حجيته مطلقا ولكن اصالة عدم القرينة واستصحابها لا يجري في صورة وجود شيء يشك في كونه قرينة كما لا يخفى فيجب فيها التوقف وعدم الحمل على الحقيقة واذا ثبت فيها التوقف ثبت في صورة الشك في اصل وجود القرينة التي يجري فيها الاستصحاب اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جريان الاستصحاب في الاولى بل هو جار فيها ومرجعه الى اصالة عدم التفات المتكلم الى كون الشيء الموجود قرينة وعدم جعله قرينة ولا شك انهما من الامور الحادثة التي تدفع بالاصل في مقام الشك واما ثانيا فلانه معارض بمثله وذلك لان الاستصحاب يجري في الصورة الثانية كما تقدم اليه الاشارة فاذا وجب الحمل على المعنى الحقيقي فيها بحكم الاستصحاب وجب في الصورة الاولى لعدم القائل بالفصل وهذا اولى بالترجيح لان هذا مثبت للحكم المخالف للاصل ولا كذلك الاول وقد تقرر ان المثبت مقدم على النافي وايضا طرح هذا مستلزم لطرح الدليل الخالي عن المعارض ولا كذلك طرح الاول كما لا يخفى نعم قد يقال ان اصالة عدم القرينة معارضة هنا باصالة عدم تعلق حكم من جهة الخطاب المفروض بالمكلف وفيه ان هذه اولى بالترجيح لاعتضادها بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وبسيرة اهل اللسان فتامل وقد يقال لو كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر الشرعية وهي التي قد عارضها نصوص ضعيفة اذا كانت قوية لا لزمها الا انه بعد ملاحظتها يحصل الشك في ارادة ظواهرها وذلك معلوم وجدانا واللازم باطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى الخلاف لم يلتفت اليه ايضا اذ لم يقم من الشرع دليل على حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه ممن ترك العمل باخبار الاحاد وان كانت صحيحة يأخذ بظواهر القران والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذا القائلون بعدم حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها اصلا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان اللازم التوقف في العمل بالظواهر المعارضة بتلك الادلة ولما جاز لهم ان يقولوا في مقام جواز الصرف بها ان الاصل عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها الا ان للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كذلك الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة الذي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا بل المسلمون قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وعدم جواز العدول عنها الى ان يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع فثبت ان طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يدعي ان الظنون التي لا تكون حجة اذا عارضت الظواهر التي ثبت حجيتها لا تفيد الظن او لا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان لان افادة الامارة الظن لا يتوقف على حجيتها بل ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد ذلك قطعا فحيثما ورد من الشرع ظاهر يجب الاخذ حتى يثبت الصارف عنه بيقين وان حصل الشك في بقائه على ظاهره ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجتهد غالبا ظانا بالحكم الواقعي ويكون عمله بالظواهر كعمله بالبينة والاقرار وغير ذلك من الاسباب التي لا تكشف عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد من طريقتهم فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى فتامل والتحقيق ان يقال ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ

اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها واما اذا حصل الشك في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لان ذلك
طريقة اهل اللسان الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا والقدر الذي ثبت انما هو فيما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها ولم
يقم من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل الشك والظن مما اقام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا وورد فيها خطاب
مجمل يحتمل ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل باعتبار اجماله يوجب الاجمال في العام
فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل تعبدا ولا يمكن ان ندعي الاجماع على كلية لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل اللفظ على
حقيقته مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لان ذلك لو تم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو
كان الاجماع ثابتا لكان اختيار ما عليه ابو حنيفة لازما الا ان الفرض انه لم يظهر قرينة وبالجملة ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل حتى يقوم دليل
على خلافه **مفتاح** اذا كان الخطاب حال صدوره معنى حقيقي قل استعماله فيه بحيث قارب الهجر ومعنى مجازي شاع استعماله فيه بحيث قارب
النقل وكان المتكلم والمخاطب عالمين بذلك وكان كل منهما عالما بعلم الاخر به ولم يكن هناك قرينة تعين احد الامرين فهل يحمل على الاول او على
الثاني اختلف فيه القوم فذهب ابو حنيفة فيما حكي عنه الى لزوم الحمل على الاول وربما يظهر من جماعة الميل اليه وذهب الشافعي فيما
حكي عنه الى لزوم الحمل على الثاني وذهب العلامة والسيد عميد الدين والشهيد الثاني ووالده وصاحب الذخيرة والمحقق الخونساري
استاد الكل وجدي الصالح المازندراني والمحدث الكاشاني والبيضاوي وغيرهم الى التوقف وعدم الحمل على احد الامرين وحكي عن
الغزالي والشافعي وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لتعارض الظن المستفاد من الغلبة مع الظن المستفاد من الوضع والحقيقة من غير
ترجيح ومع ذلك لا يحصل الظن بالمراد وقد بينا فيما سبق انه اذا لم يحصل الظن بالمراد يجب التوقف ويؤيد ما ذكرناه مصير المعظم اليه لا
يقال يجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لوجوه الاول ان اللفظ كان اللازم حمله عليه قبل حصول الغلبة فيجب حمله عليه بعدها عملا
بالاستصحاب الثاني انه لو كان غلبة التجوز مانعة عن الحمل عليه للزم عدم حمل الالفاظ الموضوعة للعموم عليه اذا تجردت عن القرينة
فيسقط الاستدلال بها في جميع الموارد الشرعية وغيرها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز فيها كما يظهر من
قولهم المشهور ما من عام الا وقد خص واما بطلان التالي فلاجماع المسلمين بل جميع العقلاء على لزوم حمل الالفاظ العامة المجردة عن القرينة
على العموم ولا ينبغي لاحد التامل في ذلك وما هو الا كالتامل في الامر البديهي كما لا يخفى الثالث انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل
على المعنى الحقيقي للزم التوقف في جميع الالفاظ ولما صح استفادة امر منها والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز
وغلبته حتى صرح جماعة بان اكثر اللغات مجازات واما بطلان التالي فغني غاية الوضوح والظهور لانا نقول الوجوه المذكورة لا تنهض
لاثبات ما ذكر اما الاول فلان العمل بالاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع كما تقرر في محله وهذا الشرط هنا غير ممكن التحقق كما لا
يخفى سلمنا تحققه ولكن لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل كما تقدم اليه الاشارة واما الثاني فللمنع من الملازمة اذ شيوع
التخصيص في العمومات بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة مم والشيوع في الجملة لا يستلزم الشيوع المذكور
على ان غلبة التخصيص غلبة نوعية لا شخصية والمفروض في محل البحث الغلبة الشخصية بمعنى ان يكون اللفظ خاص معنى حقيقي قل استعماله
فيه وكثر استعماله في معناه المجازي لا الغلبة النوعية كما اشار اليه بعض الاعلام سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي ونلتزم بالتوقف
في العمومات التي لم يثبت تخصيصها اصلا ولكنها نادرة واجماع المسلمين والعقلاء على لزوم حمل هذه العمومات على العموم والعمل بها مم
فان القدر المتيقن هو اجماعهم على لزوم العمل بالعمومات التي ثبت تخصيصها في الجملة لا مطلقا سلمنا ولكن لزوم ترجيح الحقيقة المرجوحة
باعتبار الاجماع لا يستلزم ترجيحها مطلقا وعدم القائل بالفصل مم خصوصا مع ملاحظة مصير المعظم الى لزوم التوقف في محل البحث
واما الثالث فلما تقدم اليه الاشارة ولا يقال يجب حمل اللفظ على المعنى المجازي لان الغالب حمل اللفظ عليه فيجب الحاق الفرد المشكوك
فيه بالغالب عملا بالاستقراء وبالجملة يحصل من الغلبة المذكورة الظن بارادة المجاز لانا نقول هذا معارض بظهور الوضع في ارادة المعنى
الحقيقي ولا نم ان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى من هذا فيجب التوقف على انه قد يناقش في الاستقراء هنا بان الغالب حمل اللفظ على المعنى
المجازي مع ظهور القرينة ومحل البحث لم يظهر فيه قرينة فلم يكن من افراد ما استقر فيه وفيه نظر وينبغي التنبيه على امور الاول اذا فرض حصول

في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح

الظن

في تعيين حمل اللفظ على مصطلح المتكلم او المخاطب

الظن الاقوى من غلبة التجوز وكان معتبرا عند اهل اللسان فلا اشكال في تقدم المجاز الراجح كما لا اشكال في تقدم الحقيقة المرجوحة اذا
حصل الظن الاقوى من الوضع وليس هذا تفصيلا في المسئلة حتى يصح دفعه بعدم القائل بالفصل لظهور ان محل البحث غير المفروض فتامل
الثاني اذا علم بان غلبة المجاز تحققت بعد زمان التكلم والخطاب فلا اشكال في لزوم الحمل على الحقيقة عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ومن
وهل الجهل بمصوره الشك فيه اشكال من اصالة تاخر الحادث ومن انه مع الشك لا يحصل الظن بالمراد فيلزم التوقف الثالث اذا علم
بحصول غلبة المجاز في زمان الخطاب في التكلم وعلم بعدم علم المتكلم والمخاطب او احدهما بها فلا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي
الا اذا علم المتكلم بها وعلم او ظن بالظن المعتبر بعلم المخاطب بها وان كان خطابا فني الحمل عليه ح اشكال وكذا يشكل الحمل عليه حيث يحصل
الشك في علم المتكلم بها من اصالة عدم العلم ومن بعد عدم اطلاعه عليها والمناقشة في حجية اصالة عدم العلم هنا فتامل مفتاح
اعلم انه حكي في نهاية اذا كان للفظ واحد اصطلاحات متعددة بانه يجب على اهل كل اصطلاح حمله على المصطلح عليه بينهم فانه قال واذا
تعددت العرفية حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عليه عندها واحتج عليه بوجهين احدهما ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في
معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وهذا الوجه ذكره في النهاية والمحصول
وح بيان السيد عميد الدين وحكى عن جميع شارحيه الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها
او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح في الترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون
المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب وهذا الوجه ذكره سيد الاستاد دره ولكنه خالفه فيما صار اليه
ورد الوجهين معا فانه قال ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا
يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات
الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء
وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي
اي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف
الاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان
علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف
احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين
والا وان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا
اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان الخطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين
مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين
ايضا فالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد
يتوهم ح ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض تقديم
اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة
المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا
في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم
اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على مصطلحها عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف
باختلاف العرف والاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف
جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لانا نقول
الاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان واما الاختلاف

بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح
من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشئ الواحد باختلاف
التسمية باختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه
تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وان قسم
الماكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في
بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا احدث في الشئ
تغير يمكن اسناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلف تسمية الشئ لا لامر فيه يوجب الاختلاف
بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام
فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاسد لانه ان الاحكام لا تختلف
باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان
اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب وقلنا بتقديمه
فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك مع العلم بالبناء
لحصول الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في
اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق الاجمال
ايضا وقد علم بما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك
يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب
الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان
الباقون معدومين وغائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم و
الغائب كما اشرنا اليه وح فالحكم المذكور هين جدا اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو ليس مهما لنا
لانا نقول العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا
الى العلم بتكليف الغائب لاصل الاشتراك في التكليف والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة
بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة
في زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده
في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو
قيل بالاقتضاء فيه او خص الحكم بما اذا علم ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات
المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور
والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك اذ ثبت ان وحدة الاصطلاح تقتضي وحدة
التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا النوع
كما هو واضح وعلى الثاني اولا انا نختار شقا رابعا هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شئ
من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار الشق
الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد واذا شاركه هذا الوجه غيره في
الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نم اتحاد المعنى المراد
من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه

ولانه

وادعاء القطع بذلك انما كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعدد ح وان كان المراد من كل طائفة واحدا فيجوز احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله رفع الاجمال عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين في زمن الصدور والحاضرين في مجلس الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت المط ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين ايضا لما هناك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف فيتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب اما مط بناء على ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو بط بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد الفريقين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه قده فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه فهذا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وفي بعض ما ذكره نظر ولكن الحق ما ذهب اليه من عدم الحمل على الاصطلاحات المختلفة نعم يجب اذا اطلق كل طائفة اللفظ المفروض مجردا عن القرينة وجب حمله بالنسبة اليهم على المصطلح عليه بينهم لان غيره بالنسبة اليهم معنى مجازي فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه وكذا يجب على كل طائفة حمل اللفظ المفروض اذا ورد في الشريعة وتجرد عن القرينة ولم يعلم بثبوت الاصطلاحات المتعددة له على ذلك ولعله اراد احد هذين الامرين فتدبر

مفتاح

في بيان حمل اللفظ على المعنى اللغوي او العرفي اذا دار الامر بينهما

اذا كان اللفظ الوارد من الشرع او غيره حقيقة لغوية وحقيقة عرفية عامة فهل يجب حمله اذا اطلق مجردا عن القرينة على الاول او على الثاني اختلف فيه الاصوليون فذهب الشيخ في العدة ومن تبعه الشهيد في ح د والشهيد الثاني في التمهيد والبيضاوي في المنهاج الى الثاني والظ انه مذهب معظم الاصوليين بل حكي عن جميعهم وحكي عن بعض الاول وتوقف الشهيد في قواعده والتحقيق ان يقال ان المسئلة صور الاولى ان يرد لفظ من الشرع يكون في اللغة حقيقة في معنى وفي العرف العام في معنى اخر ويعلم بتاخر هذا العرف عن زمن صدور ذلك وهنا لا ريب في وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى اللغوي لان الثابت حين المخاطبة هو الحقيقة اللغوية فيجب حمل اللفظ عليها اما المقدمة الاولى فلظهور واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاذ قده من ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب

هذا وقد قال الله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل ان يخاطب قوما بما هو بخلاف ما يحصل
بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الصدور فتكليف الغايب والمعدوم اما
بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغايبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم
يكن الغايب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغايب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطاب
بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغايب
والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع
الازمنة باجماع المسلمين بل بالضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
ومن الامر بتبليغ الشاهد الغايب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق ان حكم
الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون في الاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم
يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به انتهى الثانية ان يرد اللفظ المزبور ويعلم تحقق عرف العام حين
صدوره وهنا يجب حمله مجردا عن القرينة عليه لما تقدم وينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم اللغة بغير هذه الصورة كما ينبغي تقييد اطلاق كلام
من قدم العرف بغير الصورة الاولى الثالثة ان يرد اللفظ المزبور ويشك في الثابت حين صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية والظاهر
ان هذه الصورة محل النزاع للقول بتقدم اللغة ان صيرورته حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف اللغة امر غير معلوم لحصول الشك حال الصدور
في مبدء النقل والتغير فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع لا يقال الا انه
قد يعارض باصالة عدم التكليف وذلك فيما اذا كان الحمل على المعنى اللغوي مستلزما لاثبات وجوب شيء او حرمته وقد يعارض باصالة
عدم التخصيص ونحوها وذلك فيما اذا كان الحمل المذكور مستلزما للتخصيص ونحوه مما يخالف الظاهر فلا يمكن ترجيح الحمل على المعنى اللغوي لانا نقول كلما
ذكر يجري مثله لو قدم العرف كما لا يخفى فلا يمكن الترجيح من هذه الجهة لتعارض وجهي الترجيح بمثلهما فيبقى اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض
ولا يمكن دعوى لزوم التفصيل في المسئلة بالعمل بالاصول في موارده الا انه لا قائل به بل القوم اطبقوا على خلافه فته نعم قد يناقش في الاصل
المذكور بان المعتبر في باب اللغات الظن وهو بنفسه لا يفيده فلا يصلح للحجية لا يقال اصالة تاخر الحادث حجة بالاتفاق لانا نقول لان اردت
في الجملة فمسلم ولكنه لا يجدي وان اردت مط بحيث يشمل محل البحث فلا نسلم فته وللقول بتقدم العرف امور الاول ان الغالب ثبوت العرف العام
في زمن الشرع لا اللغة فيلحق محل الشك بالغالب عملا بالاستقراء الثاني انه يستبعد استقرار العرف العام بعد زمن النبي ص فالظ انه كان
ثابتا قبله الثالث انه لم يجد احدا اذا ورد عليه خطاب شرعا وطالع الكتب القديمة يفحص عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل على ما يفهم
حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل بمجرد سماعه ذلك يحمله على المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مط والا لكان الواجب
الفحص لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهمه مشروطا بظهور عدم المعنى اللغوي وقبل الفحص هو مشكوك فيه والشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقدم العرف مط فلا يكون حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ لا محالة يجب الحمل
عليه الرابع ان المشهور تقدم العرف والاصل في الشهرة الحجية وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من ثبوته واما الثاني فللمنع منه الشهرة مع
سلمنا ولكن نمنع حجيته واما الثالث فلاحتمال كون عدم الفحص لو سلم لظهور عدم النقل واتحاد العرف مع اللغة واما الرابع فللمنع من
حجية الشهرة وفيه نظر بل الاقرب حجيتها فاذن القول الثاني هو الاقرب لكن المسئلة في غاية الاشكال وهل يلحق صورة الظن
بثبوت احد الامرين من اللغة والعرف في زمن الخطاب بصورة الشك فلا يكون الظن هنا حجة او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لان
المسئلة لغوية فيكفي فيها الظن فته الرابعة ان يرد لفظ موضوع في العرف العام لمعنى ولكن الاشتقاق والوضع النوعي يقتضي وضعه
لاخر ولم يعلم استعماله في اللغة فيما اقتضاه الوضع النوعي كما اذا فرض ان اللفظ الضارب موضوع في العرف العام للقتل ولكن الاشتقاق باستعماله
يقتضي ان يكون موضوعا لغيره لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غير القتل فهنا الاقرب ترجيح العرف ايضا لعدم القائل بالفصل
بين هذه الصورة والصورة الثالثة ولشهادة الاستقراء وينبغي التنبيه على امرين الاول قال السيد الاستاد دام ظله وينبغي ان

يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او طارئة قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وبهذه الاعتبارات يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف في المباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المباينة والتأخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتأخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده فترك التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتأليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هو المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتم بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع في المخاطبة والمحاورة هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كون المثبت له احد اللغويين الذين جرت عادتهم بالاقتصار على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي العرف كما اتفق في بعض الامثلة ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظاهر مما اشرنا اليه قال الشهيد في ح د اذا تعارض حقيقتان لغوية وعرفية فان الحمل على العرفية في الاصح لان العرف كالناسخ ولسبقه الى الذهن وقيل بالحمل على اللغوية لورود الشرع بلغة العرب فان لم ينقل الشرع لفظا الى معنى فهو باق على اصله هذا اذا غلبت العرفية على اللغوية وهجرت اللغوية اما اذا كانت اللغوية لم تهجر وهي باقية على الاستعمال فقيل يصير مشتركا ويكون مباحثه مباحث المشترك في الحمل على الجميع او على احدهما بقرينة على الخلاف فيه انتهى ولا يخفى ان الحجج التي اشار اليها ضعيفة لا تنهض لاثبات المدعى **مفتاح** اذا كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كما في لفظ الكلام فانه في العرف العام لما يتكلم به الانسان مطلقا ولو لم يكن مفيدا وفي اصطلاح النحاة لمعنى خاص معروف فاذا اطلق واستعمل مجردا عن القرينة فان كان المستعمل اهل العرف العام وجب حمله على العرف العام فيجب حمل لفظ الكلام الوارد في الكتاب والسنة على العرف العام ووجهه في غاية الوضوح وان كان المستعمل اهل العرف الخاص وجب حمله على عرفهم حيث يطلقونه في موضع يناسبهم الاصطلاح فيه فيجب حمل لفظ الكلام اذا اطلقه النحاة في النحو على المعنى المصطلح عليه بينهم وان اشتبه حال المستعمل اهو من اهل العرف العام او هو من اهل العرف الخاص ففي الترجيح اشكال ولكن لا يبعد ترجيح الحمل على العرف العام الحاقا للمشكوك فيه بالغالب **مفتاح** اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتفق فيه عرف المتكلم والمخاطب او يختلف عرفهما بان يكون للمتكلم اصطلاح خاص في ذلك الخطاب مخالف لاصطلاح المخاطب فيه كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في بيان تحديد الكر فان المروي عنه المتكلم وهو الصادق عليه السلام مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة والراوي المخاطب هو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق فان كان الاول فلا اشكال في لزوم حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما وان كان الثاني فقد اختلفوا فيما يحمل عليه من عرفهما بعد اتفاقهم على عدم جواز حمله على غير عرفهما على قولين الاول انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المتكلم وهو الظاهر من المحكي عن المرتضى واختاره بعض المعاصرين الثاني انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المخاطب وهو للعلامة والشهيد الثاني وتوقف في المسألة صاحب ك وجدي ره وبعض المعاصرين والتحقيق عندي ان يفصل فيها فنقول اذا اختلف عرفهما في التخاطب فلا يخلو اما ان يعلما بذلك او يجهلا به او يختلفا فيعلم احدهما ويجهل الآخر فان كان الاول فالحق التوقف اذا كان كل منهما عالما بعلم الآخر بالاختلاف والتغاير لعدم الدليل على التعيين ح لا يقال يجب الحمل على عرف المتكلم لوجهين احدهما ان عرف المخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى آخر فلا يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة عليه وثانيهما ما ذكره السيد الاستاد ره من ان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعلم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعليم او لضرورة التفهيم والبيان لانا نقول ذلك بطل والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلانه تناعه او لا بانا نمنع المجازية لو حمل على

في بيان تعارض عرف المتكلم والمخاطب

اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب التعمية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء ويشهد بذلك انه لو كان من باب المجاز لاستعمال حيث ينتفي العلاقة والبديهة تشهد بخلافه فان للمتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره مط كما يتكلم باصطلاح نفسه وثانيا بالمنع من كل مجاز على خلاف الاصل اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من عقل اما انتفاء الاول فلكون المسئلة خلافية واما الثاني فلان غاية ما استفيد من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة تقدمها حيث تكون ظاهرة عند الخطاب وامامع عدمه كما في محل الفرض فلا وليس شيء منها يدل على تقدمها من حيث الانصاف بالحقيقة لا يقال المجاز يفتقر الى القرينة والاصل عدمها فتكون الحقيقة هي الظاهرة لانا نقول القرينة في الفرض المخاطبة مع من عرفه مخالف ولو تنزلنا فلا اقل من الشك في كونها قرينة فلا يمكن حمله على الحقيقة اذ شرطه عدم القرينة وهو هنا مشكوك لما الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ولا يمكن الدفع بالاصل لان الفرض حصول الشك في كون الموجود قرينة لا في وجود القرينة الذي هو محل جريان الاصل واما الثاني فلان الغلبة المزبورة مسلمة حيث يقع التخاطب مع من يوافق عرفه واما في غيره كما في محل الفرض فغير معلومة مط بل الظاهر عدمها اذ لو كانت لما خفيت على المخالفين لهذا القول وقد يتوهم الخفاء لا يستلزم ذلك مع ان المخالفة لا تدل على الخفاء عنهم فلعلهم لا يجعلونها حجة فاذن لا يبعد التعويل عليها لشهادة السيد بها وفيه نظر ولا يتوجه الحمل على العرف المخاطب لوجهين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني في ضمن وجوب كون خطاب الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة المعنى المجازي منه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك مقتضى رعاية ما يفهمه السائل ويتعارفه وثانيهما ما ورد من ان النبي والائمة يكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب لانا نقول ذلك بط والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلانه انما يتم حيث يجهل السامع بمغايرة عرف المتكلم لعرفه واما مع العلم فلا واما الثاني فلانه بعد تسليم سنده مخصوص بما اذا جهل السامع للتغاير واما مع العلم فلا وعلى المختار من التوقف في هذه الصورة فهل مثل السؤال يصلح لان يكون قرينة على التعيين فان كان المتكلم فيحمل على عرفه وان كان للمخاطب فيحمل على عرفه فيه اشكال واذا كان عرف احدهما موافقا اللغة او العرف العام فهل يجب الحمل عليه مط او لا بل يجب التوقف كما اذا لم يوافق شيء من عرفهما لهما الذي يقتضيه النظر هو الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق عرفهما شيئا منهما ليس الا تغاير العرفين واحتمال مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل عليه فان قلت قد ثبت انه حيثما تعارض العرف الخاص مع احدهما قدم الاخير والمفروض كك قلت ذلك انما هو فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع عرف المخاطب كما ان للفظ عرفان احدهما عام والاخر خاص وشك في ان عرفي المخاطبين من ايهما فان اللازم ح الحمل على الاول لان الظاهر موافقة عرفهما للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هنا ظهر انه اذا ورد خطاب من الشارع وكان له حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب مغايرا للعرف الشرعي كان الواجب التوقف واما اذا لم يكن مغايرا بان كان المخاطب من اهل الشرع كان اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير والاتحاد فاللازم التوقف ايضا لان شرط الحمل على عرفه من الخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لا يق يلزم هذا سقوط الاستدلال بالخطابات الشرعية التي يتحقق فيها عرفان عام وخاص لعدم معلومية عرف المتكلم والمخاطب لانا نقول هذا بط لان الغالب مخاطبة الشارع مع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه في الحقائق الشرعية وكذا الكلام في الخطابات الغير الشرعية فان الغالب اتحاد عرف المتكلم والمخاطب فيلحق موضع الشك به وان كان الثاني وهو ان يجهل المخاطبان بتغاير عرفيهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لانه ح يعتقد اتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يقصد بخطابه غير ما اعتاده وهذا واضح لا شبهة فيه وان كان الثالث وهو ان يجهل احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضا لما ذكر في القسم الثاني وان كان الجاهل المخاطب فاللازم الحمل على عرفه لان الحمل على غير عرفه مستلزم للاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا واضح وكذا يحمل على عرفه واذا علما بالتغاير ولكن لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب بالتغاير وان شك فلا لاحظ للخطاب بالواقع بينهما في علم المتكلم بالحال فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم العلم فتد

مفتاح اختلف القوم في الموضوع له في المضمرات واسماء الاشارة والموصول والحروف على قولين الاول ان الموضوع له في المذكورات هو المفهوم الكلي وتعقل الطبيعة ولكن المستعمل فيها خصوص من الاحاد فهذا موضوع للاشارة الى مطلق المفرد المذكر ولكن لم يستعمل في هذا المفهوم الكلي بل انما استعمل في افراده وهو للاسنوي والمحكي عن التفتازاني وابي حيان و

كون ح

لعدم معلومية اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع مع ان الاصل عدم الاتحاد هو باطل جدا بل هذا يلزم سقوط الاستدلال بكثير من الخطابات الغير الشرعية مع

الاشتهار

والاصفهاني والقرافي وقدماء ائمة الاصول والعربية فالوضع فيها عام وكذا الموضوع له الثاني ان الموضوع له فيها خصوص الاحاد
بمعنى ان الواضع تصور امورا جزئية باعتبار امر مشترك بينها وعين اللفظ بازاء تلك الخصوصيات المندرجة اجمالا ووضعا واحدا فالواضع وضع
لفظ انا لكل متكلم واحد ولفظ هذا لكل مشار اليه مفرد مذكر بعد ملاحظة مفهوم عام شامل لجميع الافراد فالوضع فيها عام والموضوع له
خاص فيكون الاستعمال في الجزئيات بطريق الحقيقة وهو للعلامة في حدي وصاحب لب والعضد والبيضاوي والشريف الجرجاني والمحكي عن
ابي اسحق الاسفرايني للاولين وجوه الاول نص اهل اللغة على ان هذا للمشار اليه المذكر وانا للمتكلم ومن والى للابتداء والانتهاء ولا ريب
ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة واجاب عنه صاحب المفتاح فيما حكي عنه بالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم والمقصد انهم ارادوا بيان
ان هذا للتشخص المعين المشار اليه بالفعل لا للمفهوم ومثل هذا غير عزيز في كلامهم قيل ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ
تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل اذا اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصلح الاستعمال
فيه بالاتفاق الثاني انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى والتالي باطل لحصرهم المتكثر المعنى في المشترك وفي الحقيقة
والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء الا انهم لا يقولون بهذا
القسم واما المتاخرون فلزمهم الزيادة عليها الا انهم راعوا في التقسيم ما فعله القدماء محافظة على ما استقر عليه اصطلاح القوم ومع
هذا فقد اندرج في المشترك لعدم معلومية الاتفاق على اشتراط تعدد الوضع فيه فتامل الثالث انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية
لوجب استحضار ما لا يتناهى في الوضع لتوقف الوضع للمعنى على تصوره والتالي باطل جدا ويمكن المناقشة فيه بمنع الملازمة قولكم لتوقف
اه قلنا ان اردتم التصور تفصيلا فمم وان اردتم اجمالا فم فلا يجدي الرابع انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني لكان هذا وانا ونحوهما
مشتركة بين معان غير محصورة وهو باطل اتفاقا ويمكن المناقشة فيه بالمنع من الملازمة وانما تسلم لو قيل فيها بتعدد الوضع ايضا لكن لا قائل به
بل الوضع فيها واحد والموضوع له متعدد فان الواضع اذا تصور معنى كليا ولاحظ به جزئيات كثيرة وعين بهذه الملاحظة الاجمالية
لتلك الجزئيات لفظا واحدا كما في محل الفرض كان الوضع واحدا والموضوع له متعددا وليس هذا من المشترك لان المعتبر فيه تعدد الوضع
فتامل الا ان نمنع دعوى الاتفاق المتقدمة الخامس ان اكثر الالفاظ الغير العلمية موضوعة للمفاهيم الكلية فيجب الحاق محل البحث بها لان المشكوك
فيه يلحق بالغالب فتامل السادس انها قد استعملت في الجزئيات المندرجة تحت مفهوم كلي فيجب ان يكون حقيقة فيه لان اللفظ المستعمل في المعاني
المندرجة تحت مفهوم كلي يجب ان يكون حقيقة فيه وللاخرين وجوه ايضا الاول انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت من المجازات
التي لا حقيقة لها لعدم استعمالها في تلك المفاهيم بل نقول بعدم صحة الاستعمال فيها والتالي باطل لما مر من امتناع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض او
لندوره في الغاية فلا يلحق المشكوك فيه به فتامل الثاني انه قد شاع استعمالها في الجزئيات فيجب ان تكون حقيقة فيها لان الاصل كون اكثر
الاستعمال فيه ان يكون معنى حقيقيا الثالث انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت هي المتبادرة عند الاطلاق ولتوقف فهم
الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز والتالي باطل لانا كثيرا ما نفهم التشخص المشار اليه من لفظة هذا ومتكلم خاص من لفظة انا مع عدم
خطور المفهوم الكلي بالبال وفيه نظر الرابع ان الكلي نكرة والمضمرات والموصولات واسماء الاشارة من المعارف فلا يجوز ان تكون موضوعة
للمفهوم الكلي وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما صح ما صرح به القوم على ما حكي من ان للحروف والضمائر معاني حقيقية
ومعان مجازية وما حضر جوابه من لزوم الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره اذ جميع الافراد المستعمل فيها اللفظ على
ذلك التقدير من المجاز من غير الحقيقة وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من
على هذا التقدير موضوعة لمطلق الابتداء والى للانتهاء الذي هو معنى اسم والتالي باطل فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه
بخلاف معنى الحرف قال السكاكي فيما حكي عنه لو كان ابتداء الغاية وانتهاؤها والغرض معاني من والى وكي مع انها الابتداء والانتهاء والغرض اسماء
لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها انما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت الى
هذه بنوع استلزام انتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه في لم فقال لفظة هذا مثلا موضوعة لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار
تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يصلح اللفظ لهذا المعنى الكلي بل الخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة

اما عن غير المشترك فظ واما
عنه فلان المشترك لا يكون
الا باوضاع متعددة والوضع
فيها ليس كك ويمكن المناقشة
فيه بمنع الانحصار في الاربعة

تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام لكان مجازا فيه ذلك ثم هكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار معنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصية في معناها الافعال الناقصة ايضا كما يأتي ولو كانت موضوعة للجزئيات لما صح ارجاع الضمير الى المفهوم الكلي والتربط لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الجزئيات الحقيقية بل ما يتهما والاضافية والاشارة الى الجنس اشارة الى الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما يشار اليه فتدبر

مفتاح اعلم ان الالفاظ العبادات وهي التي تتوقف صحتها على النية على قسمين احدها ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى المستحدث الطارئ كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان منقولا في لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة لمعنى وفي زمان النبي والائمة لمعنى اخر مربوط بالشريعة فان كان الاول فحاله حال اكثر الفاظ المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة في تحقيق معناه وكون الحكم بنحو ما يشك في كونه جزء الموضوع له وكونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وخروجه عنه اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع في الصلوة مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن هناك دلالة يتوقف عليه كان اللازم الحكم بعدمه لصدق الركوع بدونه عرفا ولغة فاشتراط الامر الزائد تقييد للاطلاق والاصل عدمه وقد اشار الى هذا جدي ره وان كان الثاني فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق مفهوم ما الى العرف العام واللغة ولا في انه ليس الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة وانما الاشكال في ان الحاكم بالدخول والخروج هل هو صاحب الشرع لا غيره فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين يجب التوقف في تشخيص المدلول والرجوع الى ما تقتضيه الاصول العقلية فيكون الحكم بهما توقيفيا موقوفا على بيانه كما ان الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية توقيفي موقوف على بيانه اولا بل يمكن الحكم بالدخول والخروج بحكم المتشرعة فلا يكون الحكم بهما توقيفيا كالحكم بالاحكام التكليفية ومرجع هذه المسئلة الى ان الفاظ العبادات المنقولة هل وضعت للعمل الصحيح الذي اذا اتى به المكلف خرج عن العهدة واستحق الثواب عليه فالصلوة مثلا موضوعة لعمل مخصوص اذا اتى به كان مجزيا ليس الا فلا يطلق على عمل فاسد حقيقة فيكون مفهومه كمفهوم لفظي العلم والمعرفة في انه لا يقبل التقسيم الى الصحيح والفاسد لا كمفهوم لفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة او وضعت للاعم من الصحيح والفاسد بحيث يطلق على كل منهما حقيقة كاطلاق لفظ البيع على الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم بالدخول والخروج توقيفيا كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين ذلك ولا يكون الحكم بهما توقيفيا وقد اختلف الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول انها موضوعة للصحيح وهو للشهيد في عد وجدي ره في الفوائد والسيد الاستاذ ره في شرح الوافية وحكاه فيه عن اكثر المحققين وقد صرح منه في مع وعد والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في ذلك بان لفظ الصلوة موضوعة للعبادة الصحيحة ويمكن استفادة هذا من نهج والعدة وتهذ والمحصول والمحكي عن ابي الحسين والقاضي عبد الجبار بن احمد والحاجبي والامدي بل يظهر من المحصول ونهاية السؤل انه مذهب الاكثر الثاني انه موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وهو لوالدي العلامة دام ظله العالي وبعض فضلاء العصر وهو ظاهر المحكي عن القاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري وصرح في الايضاح وض وتمهيد عد والزبدة ونهاية السؤل وح مير بان لفظ الصلوة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وصرح بهذا ايضا في موضع من المنية وهو ظاهر بعض ورك ومع صد وصرح به ايضا جدي الصالح المازندراني فيما حكي عنه للاولين القائلين بالوضع للصحيح وجوه الاول ما تمسك به جدي ره والسيد الاستاذ ره من ان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الصحيح فان من قال صليت المغرب او توضأت او اغتسلت من الجنابة او اجرت نفسي للصلوة عن فلان او قبض المستأجر الصلوة فيه او الصلوة عمود الدين او علم ولدي الصلوة والصوم والزكوة او الحج او نحو ذلك لا يفهم منه الا العمل الصحيح ويشهد بما ذكره ما ذكره المحقق الثاني من ان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيح واذا ثبت ان المتبادر ذلك لزم الحكم بكونه المعنى الحقيقي لان التبادر من اقوى امارات الحقيقة ولا يجوز احتمال كونها حقيقة في الاعم من الفاسد او فيهما او فيها وفي الصحيح بالاشتراك اللفظي لانه لو صح احد المحتملات لما كان المتبادر الصحيح فقط وقد يجاب عن هذه الحجة بالمنع من كون تبادر

في بيان حجج القائلين بالصحيح

الصحيح

الصحيح في الامثلة المزبورة لمجرد الوضع بل لشهادة الحال وغلبة الاستعمال كما في تبادر البيع الصحيح والتزويج الصحيح والطلاق الصحيح والغسل المعتبر من قوله بعتك او من باع فله درهم وقوله تزوجت هندا بعمرو او من تزوج هندا فله كذا وقوله من طلق فله كذا وقوله من غسل ثوبه فله كذا وبالجملة تبادر الصحيح من تلك الالفاظ والفاظ المعاملات من قبيل تبادر الفرد الشايع من اللفظ المطلق ومثل هذا التبادر لا يكون دليلا على المعنى الحقيقي والا لكان لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح واللازم بط باعتراف الخصم لا يقال اذا اعترفتم بتحقق التبادر فيلزم القول بان الفاظ العبادات حقايق فيما هو المتبادر ولا ينفعكم احتمال كونه من تبادر الفرد الشايع من المطلق ولا التمثيل بتبادر البيع الصحيح من لفظ البيع المطلق وذلك لان الاصل في التبادر كونه علامة الحقيقة حتى يثبت المانع وثبوته في بعض الموارد لا يمنع من حكم الاصل فيما لم يثبت فيه والا لما جاز التمسك باكثر الاصول الشرعية واما ان الاصل في التبادر ما ذكرتم فلا يستطيع احد انكاره لانا نقول لم ندفع الحجة المذكورة باحتمال كون التبادر من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلق حتى يرد ما ذكر بل ندفعها بظهور كونه منه وحجتنا في دعوى هذا الظهور ان التبادر لو كان ناشيا من جهة الوضع لكان اللازم الحكم بفهم الصحيحة من الفاظ العبادات حينما تطلق مجردة عن القرينة كما يفهم الحيوان المفترس من لفظ الاسد والوجوب من الامر والحرمة من النهي عند التجرد عن القرينة وهو بط لوجوه الاول انا لا نفهم من قول القائل رأيت رجلا يصلي او جماعة يصلون او رأيت زيدا الخارجي الكافر صلى في الصبح الاخبار بانهم صلوا صلوة صحيحة كما يفهم ذلك من قوله رأيت فلانا يصلي صلوة صحيحة او رأيت جماعة يصلون صلوة صحيحة او رأيت الخارجي يصلي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب القائل الاول لو ظهر فساد صلوة الرجل والجماعة او احدهم ولا يحكم بانه شهد باسلام الخارجي الثاني انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المزبورة على وجه صحيح بل يفهم منه انه لم يات بتلك الاعمال ولو فاسدة ولذا يكذب المخبر لو ظهر ان فلانا ياتي بالاعمال المزبورة على وجه فاسد الثالث انه لو كان المتبادر من نحو لفظ الصلوة العمل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا صلى الا بعد علمه باجتماع جميع شرائط الصحة كما لا يجوز ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والتالي بط لانا نجد اتفاق المتشرعة على الاخبار بان زيدا صلى مع عدم العلم بصحة صلوته لا يقال لا نم الملازمة لجواز الاخبار بذلك بناء على ظاهر حال المسلم واصالة حمل فعله على الصحة كما يخبر وتشهد بان ما في يد زيد ملكه وبان من يوجد على فراشه ولده مع عدم علمك بالواقع ومثل هذا كثير في الشريعة بل في عادة العقلاء لانا نقول لو صح ذلك لصح ان يخبر بان صلوة زيد صحيحة وهو مم سلمنا ولكن الاخبار بناء على ظاهر الحال مبني على التجوز وان شاع بناء على ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا لما يعتقده المتكلم فتم ثم انا نقول لو كان التبادر الذي ادعاه الخصم دليلا على الحقيقة للزم الحكم بكون الفاظ العبادات حقايق في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات لانه المتبادر عند اطلاقها فيكون الفرد الغير المشتمل على المستحبات والفرد الذي ترك فيه بعض الواجبات سهوا او لعذر مجازا او حقيقة اخرى لتلك الالفاظ فتكون مشتركة لفظا بين الافراد المذكورة واللازم بط جدا فتامل لا يقال اذا اعترفتم بان المتبادر من الفاظ العبادات الصحيح لزمكم ان تقولوا بما قاله القائلون بوضعها له من لزوم حملها عند الاطلاق على الصحيح و عدم جواز التمسك بالاطلاق والاصل لدفع ما يشك في اعتباره فيها فلا يترتب على قولكم بالاعم فائدة ويعود النزاع بينكم وبيننا لفظيا خاليا عن الفائدة اما لزوم الحمل على الصحيح على هذا التقدير فلان الالفاظ المطلقة اذا اطلقت تنصرف الى الفرد الشايع المتبادر واما عدم جواز التمسك بالاصل لدفع ذلك فلصيرورة الاطلاقات بعد حملها على الفرد المتبادر مجملة بالنسبة الى العدم معلومية ثبوتا والمجمل لا يصلح للاطلاق يتمسك به لدفع المحتمل ولذا صار الاصل في الخطابات المجملة الاخذ بالاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية بالاتيان بكل ما يحتمل اعتباره فيه مع العلم بعدم كونه مفسدا له ونحو ذلك مما يحتمل مانعا واما عود النزاع لفظيا فلانه لا فائدة فيه الا الامور المتقدمات فاذا التزمتم بها لزم ما ذكرناه لانا نقول اولا لو تم ما ذكرتم للزم دعوى ان الفاظ المعاملات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد لان المتبادر منها الصحيح فيجب ان يحمل عليه وان يدعى ان الاصل فيها الاخذ بالاحتياط فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في العبادات وثانيا انا لا نم لزوم الحمل على الصحيح على تقدير تبادره الا فيما اذا كانت الخطابات المتضمنة لالفاظها مطلقة كما لو قال الشارع الصلوة كذا واما اذا كانت عامة كما لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا نم الحمل عليه بل يجب الحمل على جميع الافراد وذلك لان نحو هذا التبادر انما يؤثر في حمل المطلق على المتبادر لا في حمل اللفظ العام عليه وهذا التفصيل لا يقول به القائلون بالوضع للصحيح بل هم يوجبون الحمل عليه مط لان غير

المتبادر عندهم معنى مجازي في اللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينة فهو من احد ثمرات النزاع بين الفريقين فكيف يجوز دعوى
كون النزاع لفظيا اذ اقيل بالحمل على الصحيح لتبادره وثالثا ان الذي اعترفنا به هو المتبادر الفرد الكامل لا مطلق الصحيح الاعم منه وهذا التبادر
لا يقتضي حمل اللفظ على المتبادر في مقام الامر بالعبادات والا لكان المامور به الفرد الكامل وهو باطل بالاجماع فاذا سقط اعتبار التبادر
وجب التمسك بالاطلاق لان المانع منه هو هذا التبادر فاذا ارتفع بقي المقتضي سالما عن المعارض فتم ورابعا انا ما ادعيتموه من لزوم الحمل
على المتبادر وهو الصحيح الاجمال في الاطلاق وعدم جواز التمسك به لدفع ما شك في اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالسورة وجلسة الاستراحة
اذا لم يقم دليل على اعتباره فيها باطل لانه لو تم للزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان المتبادر منها الفرد المعتبر في الشرع اذ لا شك في انا
اذا قال اغسله او اركع كان المفهوم منه اغسله او اركع على الوجه المعتبر واللازم على ما ذكرتموه عدم جواز التمسك بتلك الاطلاقات لدفع ما شك في
اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالغسلتين في المثال الاول والطمانينة في مثال الثاني لاحتمال كون المراد منه هو الفرد المعتبر وهو
باطل قطعا وخلاف المعهود من طريقة الاصحاب جدا فان قلتم ان الاطلاق اذا ورد في غير العبادات دل على ان جميع الافراد كلها معتبرة الا ما ثبت من
الشرع عدم اعتباره فمن يدعي ان الفرد الفلاني غير معتبر ولم يقم عليه حجة يدعي شيئا مخالفا للدليل الشرعي فلا يلتفت اليه فكان الفرد الذي
هو محل البحث محكوما عليه بكونه معتبرا بنفس الاطلاق قلنا هذا بعينه جار في اطلاق العبادات حرفا بحرف فالحاصل انه اذا ورد اطلاق العبادات
وجب الحكم بان كلما يندرج تحت مفهومه صحيح يحصل الامتثال والخروج عن العهدة حتى يثبت خلافه فان ادعي ثبوت خلاف ذلك في
فرد حكم به مع قيام الدليل الاقوى من ظهور الاطلاق والا فلا بل وجب الحكم ببقائه تحت الاطلاق وصحته بنفس الاطلاق وبالجملة اذا ثبت
كون الفاظ العبادات موضوعة للمعنى الاعم كان حكمها حكم سائر الاطلاقات وترتب عليها ما يترتب على سائر الاطلاقات والا كان الامر لو
قيل بكونها موضوعة للصحيح فوجب تحقيق الحق من القولين فكيف يتوهم كون النزاع لفظيا الثاني ما تمسك به جدي ره والسيد الاستاد ره
بان الفاسد من العبادات يصح سلب اسمها عنه فيلزم ان يكون معنى مجازيا لان صحة السلب دليل المجاز وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى الثالث
ما تمسك به جدي والسيد الاستاد ره من ان الظاهر من قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا تتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا للدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي
لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه ويمكن الجواب عما ذكر اما اولا فبان المراد من المذكورات اما نفي
الصحة او الكمال الجامع للقول بالوضع للاعم لوجوه منها ان الحمل على نفي الماهية والحقيقة بعيد عن منصب الشرع كما ذكره الاكثر في وجه حمل
نحو قوله ع الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التشبيه في الحكم الشرعي ومنها ان الغالب في توجه النفي الى الماهية عدم
ارادة الحقيقة كما صرح به بعض الفضلاء فتقول لا سفر الا مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا اخذ الا عن ماهر ولا قراءة الا عن مصحف
ولا دعاء الا مع الاقبال ولا بيع الا في ملك ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا فيه فيجب حمل اطلاق ذلك على ما شاع الاستعمال
فيه وفيه نظر لانا لا نسلم صيرورة الشائع مجازا راجحا مساويا احتماله لاحتمال الحقيقة وغاية هذا لزوم التوقف في الحمل على الحقيقة والمجاز
لا لزوم الحمل على المجاز الشائع كما ذهب اليه بعض العامة نعم يسقط الحجة المزبورة بعد تسليم شيوع التجوز للزوم التوقف في الحمل على نفي
الماهية ولا يتم الا به الا ان يمنع من لزوم التوقف في الحمل على نفي الماهية هنا وان سلم شيوع الاستعمال في خلافه لان اللفظ لم يكثر استعماله
في خصوص مجاز كنفي الصحة او نفي الكمال بل انما اكثر استعماله في نوع المجاز وكثرة التجوز حصلت بانضمام الاستعمال في نفي الكمال الى الاستعمال
في نفي الصحة ومثل هذا الغلبة لا تصلح حجة لمنع الحمل على الحقيقة نعم ما ادعاه بعض الافاضل من صيرورة نفي الكمال مجازا غالبا يوجب التوقف
ولكنه خلاف التحقيق وخلاف المعروف من سيرة معظم الاصحاب كما لا يخفى ومنها انه لو حمل على نفي الماهية لزم الحكم بان الصلوة التي لا فاتحة فيها
ليست صلوة حقيقة مطلقا ولو كانت الصلوة التي ترك فيها الفاتحة نسيانا او لعذر مسوغ له والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر فان
الرواية عامة واما بطلان التالي فللاتفاق على كون الصلوة المتروك فيها الفاتحة سهوا او لعذر صلوة حقيقية لا يقال لا نم الاتفاق على ذلك
فان القائل بالوضع للصحيح يلزمه المخالفة لانا نقول لا ريب انه يقول بكون المفروض صلوة حقيقة ولا يلزم المخالفة لانه يجعل لفظ الصلوة
حقيقة في العمل الصحيح باي نحو حصل ومنه المفروض ولا يجعله حقيقة في هيئة خاصة معينة للزوم القول باشتراك العبادات بين

معان لا تخصيص فيه وهو باطل قطعا لا يقال تقييد اطلاق الروايتين بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا في صحتها فيكون التقدير لا صلوة

صحيحة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت شرطا شرعا في الصلوة لانا نقول هذا ليس باولى من الحمل على نفي الكمال ولا بعد في ان يكون صلوة الساهي عن الفاتحة غير

كاملة بالنسبة الى قاريها فتم لا يقال التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نسلم او لو سلم فهذا التخصيص على هذا المجاز لان هذا المجاز قد شاع حتى صار من

المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة للحقيقة في مثل هذا المجاز او لى من التخصيص سلمنا عدم الشيوع ولكن ارتكاب التخصيص يستلزم

تخصيص العام الى الاقل من النصف فهو ان سلم جوازه فلا ريب في انه مرجوح بالنسبة الى التجوز ولئن تنزلنا قلنا اقل من التساوي ومعه يسقط

التمسك بالرواية على المدعى فتم واما ثانيا فبمعارضة المذكورات بقول مولانا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان الظاهر من

هذا الرطف تحقق مفهوم الصلوة بدون الطهور وهو المطلوب وبقوله الصادق الصلوة ثلث اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود فتم واما

ثالثا فبان غاية ما يستفاد من المذكورات على فرض التسليم كون لفظ الصلوة والصوم موضوعا للصحيح لا مطلق الفاظ العبادات فالدليل اخص

من المدعى وتتميمه بعدم القائل بالفصل لا يخلو عن اشكال فتم الرابع ما ذكره سيد الاستاذ من انا نعلم ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها بها تالف

مهيتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزئيتها او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل وفيه نظر لمنع

الملازمة قطعا فان القائل بالاعم لا يدعي صدق اللفظ حقيقة مع فقد جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم اذ هو بالبديهة باطل بل انما

يدعي صدق اللفظ على ما هو فاسد شرعا والفساد لا يتوقف على انتفاء جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم بل يحصل ويتحقق مع حصول جميع

الاجزاء المعتبرة في المفهوم وذلك في مواضع منها اذا انتفى الشرط المصحح للعمل كالوضوء واستقبال القبلة بالنسبة الى الصلوة ونحو

ذلك فانها ليست من اجزاء المفهوم قطعا مع تحقق فساد ها بدونها ومنها اذا تحقق شيء من الموانع كالتكلم عمدا والحدث عمدا في

اثناء الصلوة فان الفساد يتحقق بوجود احدهما وليس تركهما من الاجزاء المعتبرة ومنها ترك اجزاء المعتبرة في العمل الخاص المامور به كالركوع

والطمانينة والقراءة فانها ليست اجزاء لمفهوم الصلوة بل هي اجزاء للصلوة المامور بها ولذلك اطلق عليها اسم الجزء مع انه يحصل

الفساد بتركها فتدبر الخامس ما تمسك به السيد الاستاذ فقال ان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من

الفاسدة كذلك انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان جميعها مطلوب في الجملة ولو في ضمن فرد ما فتم ولكنه لا يجدي قطعا وان اراد ان جميع افرادها

مطلوبة فهو ممنوع اذ لا دليل عليه لا يقال الدليل عليه اطلاق الامر بها نحو توضأ وصل لانا نقول لا نسلم الاطلاق في جميع الموارد سلمنا ولكن يجب

تقييده حيث يثبت فساد نوع منها وهو وان كان خلاف الاصل ولا يلزم على القول بالوضع للصحيح ولكن يجب المصير اليه فان ما دل على الوضع للاعم

اقوى منه جدا السادس ما ذكره السيد الاستاذ من ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك لان

المرجع فيها الى العرف وفيه يمكن الجواب عنه اولا بان الرجوع الى العرف لو كان قادحا في كون الشيء توقيفيا لما جاز لكم في اثبات الوضع للصحيح

الرجوع الى عرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثانيا بان القائل بالاعم لا يرجع الى مطلق العرف بل الى عرف المتشرعة لانه دليل

على عرف الشارع وذلك لانه اذا ثبت ان الفاظ العبادات موضوعة عند المتشرعة للاعم وجب الحكم بانها عند الشارع كذلك اما لتحقق

اتحاد العرفين اجمالا او لانه لو لم يكن كذلك يلزم نقل اخر في تلك الالفاظ والاصل عدمه وبالجملة ان السبب في الرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات

كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم هو السبب في الرجوع الى العرف العام في اثبات الحقايق اللغوية فلا وجه للفرق بين الامرين لا يقال

يمكن الفرق بينهما بان الرجوع في الاخير ليس رجوعا في امر توقيفي الى العرف فيجوز والرجوع في الاول رجوع في امر توقيفي الى العرف فلا يجوز

لانا نقول هذا باطل قطعا اذ كما ان الاصطلاحات الشارع واوضاعه امور توقيفية كذلك اصطلاحات ارباب اللغة واوضاعهم امور توقيفية

لان الامر التوقيفي عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على نقل الغير واعلامه وهذا المعنى متحقق في اللغات فاذا اتحد الامران

وجب اشتراكهما فيما ذكر وليس لاحد ان يمنع من جواز الرجوع الى العرف في اثبات الحقايق اللغوية فان ذلك معلوم البطلان وقد اتفق القوم

على خلافه وللاخرين القائلين بالوضع للاعم من الصحيح وجوه انهض منها ان الفاظ العبادات قد استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما

يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها ان الفاظ تقيد بالقيدين فانه يقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة

والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها صحة تقسيمها الى الصحيح والفاسد فانه يقال الصلوة اما

في بيان حجج القائلين بالاعم

والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فمن اتى بالصحيح كان له ذلك ومن اتى بالفاسد كان عليه ذلك والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما لا يقال ذلك باعتبار ما يسمى في الشرع لا باعتبار ما هو حقيقة فيه كما اشار اليه الباغنوى لانا نقول الاصل في
التقسيم ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي والا لم يكن من ادلة الوضع للقدر المشترك نعم ان قام دليل اقوى منه وجب العدول عنه والا كما في محل الفرض
فلا يجوز العدول عنه ومنها صحة استثناء الفاسدة منها فانه يقال الصلوة تحقن الدماء الا الفاسدة منها والاصل فيه الاتصال ومنها حسن
الاستفهام عن الصحيح والفاسد في نحو قوله الصلوة تحقن الدم والاصل فيه الدلالة على الاشتراك اما اللفظي او المعنوي وهنا الاول لم يكن
الاول لعدم القائل به على الظاهر فتعين الثاني ومنها ان العبادات لو كانت الفاظها موضوعة للصحيح لما جاز تعليق الامر بها على الفاظها او
في الاصل دنو ضئا والتالي باطل فمثله لتواتره عنهم كما تقدم مثله بيان الملازمة ان الفاظها على التقدير تدل على مطلوبية معانيها قبل تعلق
الامر بها لان معناها العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا او مامورا به فلا يحصل من تعلق الامر بها فائدة جديدة ويكون قوله صل مثلا ابتداء
منك العمل الذي هو مراد يمع فساده هذا معلوم ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد يجاب بان تعلق الامر بها يفيد كون
ما تعلق به واجبا وهذه الفائدة لم تحصل بمجرد الفاظها اذ غايتها الدلالة على المطلوبية في الجملة وهي اعم من كونها على سبيل الوجوب
او الاستحباب فتدبر ومنها ان الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيح منها لما جاز تعليق الامر بالاعادة بها اذا فسدت بترك جزء او شرط منها على
تلك الالفاظ كما يقال اذا تركت الركوع فاعد صلوتك والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المتعلق وهو الامر بالاعادة يدل على
عدم تحقق مدلول المتعلق عليه في الصورة المفروضة لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا اما مطلقا او على وجه
فاسد واللفظ المتعلق عليه يدل على تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم التناقض وهو غير
جائز واما بطلان اللازم فواضح لان تعليق الامر بالاعادة على الفاظ العبادات قد تواتر نقله عن اهل العصمة ونظائره في كلام الفرقة
المحقة ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد اشار الى هذه الحجة السيد عميد الدين لا يقال هذا حسن لو التزمنا بان
المراد من الفاظها عند تعلق الامر بالاعادة معانيها الحقيقية ولكن لا نلتزم بذلك بل نحمل الفاظها على المعنى المجازي وح لا يلزم ما ذكره
لانا نقول دعوى التجوز في الاخبار المتواترة مما يقطع بفساده ولئن تنزلنا فلا اقل من لزوم ذلك لكثرة المجاز والاصل عدمها ومنها ان
الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم ان لا يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للفساد نحو قوله لا تصل في المكان المغصوب بل
لزم ان يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للصحة كما عن محمد بن الحسن الشيباني وابي حنيفة والتالي بقسميه باطل فالمقدم اما الملازمة فلما احتج به القائل
بدلالة النهي في العبادات على الصحة من ان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه له الغالب
غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ العبادات المذكورة وح نقول ذلك المعنى
الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني باطل واما المانع النهي عنه فان الحج كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يصح ان يقال من لا نظر
للاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب واما بطلان التالي بقسميه فللدليل القاطع على اقتضاء
النهي في العبادات الفساد كما عليه اكثر المحققين ولا يلزم ما ذكر على القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ولذا اجاب جماعة عن الحجة المزبورة بان المنع
من ان معنى الصلوة شرعا الصحيح بل هو ما يسميه الشارع بذلك لا يقال لا نم توجه النهي الى المعنى الحقيقي ويمنع من انصرافه بالمجرد وهذا وان كان
مخالفا للاصل ولكن يجب المصير اليه للادلة الدالة على الوضع للصحيح كما اشار اليه الباغنوى لانا نقول لا نم قيام دليل قاطع يدل على الوضع
للصحيح ولو سلمنا قيام ظاهر عليه فلا ريب ان ما ذكرناه اظهر فانا التاويل في جميع النواهي الواردة في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادات مما يكاد
يقطع بفساده ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم وهو باطل لان من عوارض
الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا فيه وفيه نظر اذ ليس المراد من قولهم الفاظ العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهومها داخلة
معانيها بل المراد انها اسماء للهيئات المخصوصة التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من
صفات الهيئات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه اصلا وقد صرح بما
ذكر السيد الاستاد ومنها ما اشار اليه العضدي وغيره لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره من شرائط الصلوة داخلا في مفهوم
من ان لفظ الصلوة

الصلوة

الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط الصلوة لا اركانها وكذا الكلام في سائر الفاظ العبادات
ومنها نظر للمنع من الملازمة لجواز كون اللفظ موضوعا للمشروط خاصة لكن بشرط استجماعه للشرائط على ان يكون نفس القيد خارجا عن الموضوع
وتقييده به داخلا فيه كما في الشروط العقلية التي لا تحقق للماهية في الخارج الا بها ومن المقطوع انها غير مركبة من تلك الشروط وقد اشار الى
ما ذكرنا بعض المحققين والتفتازاني ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم الحكم بدخول اشياء كثيرة في المفهوم وتركبه من اجزاء
عديدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الاصل عدم دخول تلك الاشياء وتركبه منها ولا يلزم هذا على القول
بالوضع للاعم اذ القائل به انما يحكم بتركب المفهوم من اشياء قد وقع الاتفاق على دخولها فيه ويدفع ما زاد عليه بالاصل فكان قوله اوفق بالاصل
فيجب الاخذ به وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اذا قلنا بالوضع
للاعم فنقول انها موضوعة لما يسمى في عرف المتشرعة بها فالصلوة مثلا موضوعة لما يسمونه صلوة ولا يمكن تشخيص هذا تفصيلا الا
بالرجوع اليهم ويكون حال هذه الالفاظ حال الالفاظ التي لم يمكن تشخيص معانيها وتحديدها بوجه مضبوط ويجب احالتها على العرف كالارتماس
والدغدغة ونحوهما وربما يظهر من بعض القائلين بالاعم كونها موضوعة لمجرد اركان العبادة وهو وان عين المعنى الموضوع له وشخصه لكنه
يرد عليه ان تلك الالفاظ تصدق حقيقة مع فقد بعض الاركان كالركوع في الصلوة عند المتشرعة فلا يتم ما ذكره **الثاني** الظاهر ان القائلين
بالوضع للصحيح ارادوا من الصحيح ما وافق الشريعة لا ما اسقط القضاء وان كانا في الغالب متلازمين فتدبر **الثالث** اعلم انه قال السيد الاستاذ
في اخر المسئلة اعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين معنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا
او مجازيا وهذا مما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لها لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك
الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها
هذه الالفاظ هي الهيئات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي
ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما يفتقر الى تحقيقه الحال لكل من الفريقين وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف
في المسئلة ان اسماء العبادات اسام للصحيحة او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن
توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء
على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه فتدبر **الرابع** اعلم انه يلزم على القول بالوضع
للصحيح التمسك باصالة الاحتياط ووجوب تحصيل البراءة اليقينية في العبادات وذلك بان ياتي بكل ما يحتمل وجوبه وشرطيته ويترك كل ما
يحتمل مانعيته الا ان يقوم دليل شرعي على العدم وذلك لكون الفاظ العبادات عنده مجملة وهو يقتضي لزوم تحصيل البراءة اليقينية اما
الاول فلان العمل الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ لا يمكن معرفته الا من جهة الشرع فاذا لم يرد من الشرع ما يبينه كان مجملا قطعا
بالنسبة الينا وان كان في الواقع مبينا وهو مثل اجمال لفظ المعاجين والادوية المتعارفة بين الاطباء بالنسبة الينا واما الثاني فللعقل و
النقل اما الاول فمعلوم وجدانا لانا نرى ان السيد اذا امر عبده بشيء واشتبه عليه ذلك ولم يمكنه تميزه اتى بكل ما يحتمل ان يكون هو ذلك الشيء
واما الثاني فللاستصحاب اذ الاصل بقاء التكليف حتى يعلم البراءة بيقين واما القائل بالاعم فلا يلزمه ذلك بل يتمسك باصالة عدم الجزئية
والشرطية والمانعية اذا حكمت المتشرعة بعدم دخول المشكوك فيه في مفهوم اللفظ اذا كان هناك اطلاق او عموم فيه ح هو الوجه في دفع حكما
تقييد قوله اعتق رقبة بالاطلاق وربما يظهر من بعض الاجلة ان اللازم الاخذ باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية فيما اذا شك فيها
ولم يكن هناك دلالة شرعية على عدمها وانه لا يجوز الاخذ بالاحتياط مطلقا ولو قيل بالوضع للصحيح لوجوه منها ان الاخذ بالاحتياط مستلزم
للحرج العظيم لكثرة ما يحتمل فيه ذلك ومنها ان العبادات قد حصل بيانها بنقل اهل الشريعة والا لكان ومنها ان الاحتياط انما يتمسك به اذا
حصل الشك في المكلف به كما في مسئلة الانائين المشتبه طاهرهما بالنجس وليس محل البحث منه بل من قبيل ما اذا اتفق الاصحاب على وجوب
شيء واختلفوا في الزائد عليه كما في دية اليهودي والدين المشكوك في مقداره ولا يجب دفع الزائد بالاصل اما ان محل البحث من هذا القبيل
فلان المفروض فيه ان يشك في جزئية شيء غير ما ثبت كونه جزءا بالاتفاق واما الثاني فلما ذكره اكثر المحققين في مسئلة الاخذ بالاقل

في ثبوت الفاظ المعاملات بحسب اللغة والشرع

المشهورة ومنها ان المعهود من العقلاء الاقتصار على ما ثبت وجوبه دون المحتمل ولو كان من قبيل محل البحث ومنها ان عدم الدليل على الجزئية والشرطية والمانعية دليل عدمها وفي الجميع نظر واعلم انه حكي عن بعض المنع من التمسك باصالة الجزئية فيما اذا كان الشك فيها وتجويز التمسك باصالة عدم الشرطية اذا كان الشك فيها **الخامس** اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات كلفظ البيع والصلح والعتق والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغير ذلك مما يترتب على معناه اثر شرعي ولا يتوقف تحققه على النية باقية على معانيها اللغوية في لسان الشرع وان كان فيها ما هو شرط في ترتب الحكم الشرعي عليها لا دخل له في المفهوم فعلى هذا لو شك في اشتراطها بشيء وكان هناك اطلاق يدفعه فالاصل عدمه لان اطلاق قوله تعالى احل الله البيع الصادق على المعاوضة المخصوصة الخالية عن الصيغة صدقا حقيقيا عرفا ولغة يدفعه فالمرجع في تحقيق تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ليس الا العرف واللغة وليس الحاكم بالخروج عن المهية والدخول فيها الا اهل اللسان لا يقال ما ذكرته دعوى خالية عن البيان ولحكم نقيضها علامة عديمة البرهان على ان الحدود المسطورة في الكتب الاصحاب لبيان كثير من المعاملات كحد البيع والاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا انما يشهد بصيرورة الفاظها حقيقة في معان مستحدثة يختص بمعرفتها غير اهل اللغة فلا يمكن دعوى ان المرجع في الحكم بالدخول والخروج اهل اللغة لانا نقول الحجة فيما ذكرنا هي ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة لمعان معلومة فالاصل بقاؤها على معانيها الاصلية حتى يثبت الصارف ولم يثبت بل ثبت خلافه وذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع الى غير تلك المعاني لكانت سابقة الى فهم اهل الشرع عند اطلاقها مجردة عن القرائن والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه بعد غلبة استعمال اللفظ حقيقة في معنى على لسان الشرع دون اللغة واما الحدود التي ذكرها الاصحاب وقولهم لغة كذا وشرعا كذا فلا يصلحان لمعارضة ما ذكرنا كما ذكره جدي قدس سره قال اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف انه لغة كذا وشرعا كذا لعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة او المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع والمتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع والثمر بحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخر وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية ووظيفة الشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل نزاع وجدال ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويجعلون ما ورد من الامور المعتبرة من الشرع شرطا للصحة انتهى وقد نبه على ما ذكر السيد الاستاد بما ذكره وقد اطال الكلام هنا بما لا مزيد عليه ولا بأس بنقل ما ذكره فنقول قال قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انه في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا ويرد عليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولانهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات فيرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين الى ان قال واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي تترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه منصوب بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه منصوب بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما انما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح ايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي اذا كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كسائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنايع فان تقرير المطالب الفقهية مما لا يتوقف على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة شرعا لوجب استيفاء شرايط الصحة في تعريفها

مع انهم

مع انهم لم يتعرضوا لها الا القليل منها مثلا انهم عرفوا البيع بنقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض
التي هي من شرائطها ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على
نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف وغير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف
الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم
يتعرضوا لشيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تغاير المعنيين
اللغوي والشرعي بحسب المصداق اما من جانبين او من جانب واحد فلو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها
الشرعية لتصادق المفهومان دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك
البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع
النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تمييز
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل التمييز في الجملة ومن المعلوم
ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المنوعة لمهياتها المعلومة في العرف واللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها ولا
يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون
لشيء من الشرائط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة
فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء
عن الشرط وعدم الاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية
فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منه تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة
فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في
جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في
نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع في عرف المتشرعة ليس الا معناه
المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه
الذي قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم
بانها معان شرعية مع اشتمال البعض منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى الاصلي وليس
فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان في قدر منه وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد فلا يصح
بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال
الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي
على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف لا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان فان
قلت قصد التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة بأسرها اذ بدونها لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت
ليس المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها مما بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى
فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيها قيد الصحة انتقضت الحدود بأسرها طردا لدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما
ذكر فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا
محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات
لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فلا حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين
المعاملات بأسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة التمييز بفصول المهية وان

كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذاك
طريق آخر ونفيه بين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتأمل انتهى واعلم ان في قولنا
اكثر الالفاظ باقية على معانيها الاصلية اشارة الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك وقد حكى السيد الاستاد دام ظله عن بعض القول بثبوت كون
جميعها كذلك وهو باطل مفتاح اعلم ان المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واقع في اللغة والقرآن والسنة اما وقوعه في
اللغة فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الظاهر انه في هذه الازمنة صار اجماعيا اذ لا
يلتفت الى ما حكي عن ابي علي الفارسي وابي اسحق الاسفرايني واصحابه وقوم من منع وقوعه وصرح بشذوذه في النهاية فقال لكن هذا قول
شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة فان قال
انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ونحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز انتهى ويعضده ما ذكره المحقق
اما ان المجاز المذكور في كتب الاصوليين في كثير من الاستعمالات لا يوجب بطلان ما ذكروه من وقوع المجاز في اللغة وجوه الاول ان
التجوز مناف للحكمة فلا يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول
لزم التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه باللفظ الموضوع له اذ ما من معنى الا وبازائه لفظ موضوع
له وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق اذ يتبادر اللفظ في غير ما اراده بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما
يتكلمون بما يوافق الحكمة لا بما يخالفها وهو واضح جدا الثاني ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المتبادر منه ما دل عليه وهو
امارة الحقيقة فكان ذلك اللفظ موضوعا للمعنيين في الحالين الثالث ان المجاز لو كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ
لتردده عند اطلاقه بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والاصل عدمه لانا نقول الوجوه المذكورة لا تصلح لابطال ما ذكرناه
اما الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوائد المجاز كثيرة منها عذوبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة
ومنها المبالغة ومنها طلب التعظيم او التحقير وان فرض انتفاء جميع الفوائد منعنا من وقوع المجاز ح ولكنه لا يستلزم المنع مطلقا الذي
هو مدعى الخصم واما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارات الحقيقة بل هو ليس بتبادر واما الثالث فللمنع من الاجمال
لانه ان كان معروفا بالقرينة كان المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى الحقيقي والاجمال منتف في الحالين واما وقوعه في
القرآن فهو ايضا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب غاية البادي والمحقق الجواد والعضدي
والحاجبي والعبري والاصفهاني بل نقله بعض الاجلة عن المحققين خلافا لبعض الظاهرية فقالوا ان كل ما في القرآن محمول على ظاهره
للاولين وجوه الاول انه لا ريب في ان القرآن ابلغ واوضح من غيره وقد نزل على جهة الاعجاز فيجب ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول
فواضح واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لا بد ان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك وتجري باعيننا والسماء بنيناها بايد واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل
فانه ليس المراد منها المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكذب والغلط وهما محال فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي
وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة منها لانا نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها لزم اما الاشتراك
او النقل واللازم باطل وللآخرين وجوه الاول ان المجاز كذب لانه حكم بخلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل في زيد حمار صح ان يقال
انه ليس بحمار وهو عليه تع قبيح الثاني انه تركيك والله تع منزه عنه الثالث ان المجاز مستلزم للالغاز والتعمية فلو وقع في القرآن لزم
ان يكون ملغزا معمى الرابع ان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع في القرآن لزم عجزه وهو محال الخامس انه لو وقع في
القرآن لوجب ان يطلق عليه تع انه متجوز واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم اما الملازمة فلان من قام به فعل وجب ان يشتق له منه اسم
الفاعل كما يقال لمن حصل منه الضرب انه ضارب وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن نسبة
محمول الى موضوع كما في زيد قائم ويكون النسبة غير واقعة سواء كان لفظ الدال على ذلك بالحقيقة او المجاز والتجوز عبارة عن
استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كان هناك نسبة واقعة او لا فهذا غير الاول فاذا اراد من قوله زيد اسد انه حيوان مفترس فهو

في وقوع المجاز في اللغة والقرآن والسنة

المعنى

المعنى الحقيقي للاسد كان كذبا لعدم وقوع هذه النسبة وان اراد انه شجاع وهو المعنى المجازي له كان صدقا لوقوع هذه النسبة

بالجملة الكذب من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ واحد المفهومين غير الاخر والنسبة بينهما العموم من وجه ويشملهما

ذكرنا من ان المجاز ليس بكذب من وجوه الاول اشتراط القرينة في الاستعمال المجازي الثاني قبح العقلا الكاذب وتحسينهم المتجوز

الثالث اجماع المسلمين على القطع بالارتكاب للمجاز اذ لو كان كذبا لما جاز ذلك منهم لانه محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما الثاني فاللمنع

من كونه ركيكا كيف وقد تعارف عند فحول فصحاء البلاغة واولي الالباب اما الثالث فللمنع من استلزامه الالغاز التعمية

مع تحقق القرينة واما الرابع فللمنع من الملازمة الاولى بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة طلبا للفوائد واما الخامس فللمنع

ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق له منه اذ لا دليل عليه فقد يقوم الفعل بشخص ولم يشتق منه له لفظ اما مطلقا او في بعض الصور

كما اشار اليه صه في يب فقال ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لها اسماء منها انتهى ومما

ذكرنا نمنع ما ذهب اليه الاشعري من القول بوجوب الاشتقاق نعم قد يقال الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جائز بحكم الاصل الناشي من

الاستقراء وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق به موضع الشك ولولا هذا لوجب الرجوع في خصوص كثير من المشتقات

الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة القوم خلافه وبالجملة الذي دل على عدم اشتراط اتحاد المجاز بالنقل دل على عدم اشتراط اتحاد المشتق

لو وضع فيه نوعي كما في المجاز ونحن قد علمنا عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى فليس ذلك الا لما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في

القرآن وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى ما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في القرآن بل الوجه فيه كون

اسمائه تعالى توقيفية يجب ورودها من الشرع فما لم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه وان اتصف تعالى بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى والى هذا ذهب

والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي بن يوسف

بن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤال وعن الاشاعرة بل عزاه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي الى العلماء وطهم على ذلك وجهان الاول ان الاسم

الذي لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع وما

شانه هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه لا يقال الجود الاضافي بالمعنى يكون في اطلاق لفظه على المتصف به لانا نمنع منه فان لفظي عرف وحلم

لا يجوز اطلاقهما على النبي صه مع انه عزيز وجليل فه الثاني قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف

فيه على ما قاله البيضاوي لا يقدح فيه ما ذكر في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها لانا نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد الشرع

بها لم يعلم حسنها لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة وفيه نظر اذ قد يعلم عدم المفسدة وكون الاطلاق مما يليق بجلاله ويناسب كماله

فح ينبغي جوازه ويندفع بهذا الوجه الاول هذا وعما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي يعلم عدم المفسدة فيه اجماع العلماء على الظاهر على قراءة

الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم ترد بطريق صحيح الحجية ولو كانت اسماؤه توقيفية يجب فيها ان يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك

واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر كيف وقد حكي عن الشيخ نصير الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال كل اسم يليق

بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من جهة اخرى انتهى وحكي هذا القول

عن القاضي وربما يشعر به عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة منع اطلاق الاسم الذي يعلم عدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل عليها

والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه وقد حكى عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد السمع ويوهم نقصا فيمتنع اطلاقه عليه اجماعا

نحو العارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكرة والعقل هو المنع عما يليق والفطنة والذكا تشعران بسرعة الادراك لما غاب ذكره

عن المدرك وكذا المتواضع لانه يوهم المذلة والعلامة فانه يوهم التانيث والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قولهم

لا يعلم ولا يدري ما هو الا هو مما يوهم جواز هذا فيكون مرادفا للعلم انتهى ولعل السبب في عدم جواز اطلاق المتجوز بما مر النقض واما

وقوعه في السنة فهو ايضا قول المعظم ولا شبهة فيه هذا مفتاح يشترط في استعمال اللفظ في المعنى المجازي امور منها وجود معنى يكون

اللفظ المتجوز به موضوعا بازائه وشرطيته هذا مما لا ريب فيه وذلك لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا يتحقق هذا بعد ثبوت

الموضوع له والظاهر بل المعلوم ان احدا لم يخالف فيما ذكرناه ومنها وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي وشرطيته هذا ايضا مما لا ريب

في ان اسماء الله تعالى توقيفية من الشرع

في بيان شرايط المجاز

فيه وذلك لانه لو اريد المعنى المجازي من دون قرينة لزم الاغراء بالجهل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللفظ مع عدم
القرينة ظاهر في ارادة المعنى الحقيقي لا غير وارادة غيره مع عدمها اغراء بالجهل وهو واضح والظاهر بل المعلوم ان احدا لم يخالف في ذلك ومنها
وجود العلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه مجازا واشتراطه هذا ايضا مما لا ريب فيه وذلك لان الاستعمال بدون العلاقة مستهجن وقبيح
وغلط وما شانه ذلك فليس من اللغة لا يقال لو كان الاستهجان والقبح دليلين على خروج الاستعمال عن اللغة لكان الكذب واستعمال جملة
من الالفاظ التي يقبح استعمالها كاستعمال بعض الالفاظ الموضوعة للعورتين من غير اللغة وهو باطل لانا نقول قبح الاستعمال فيما ذكرتم ليس
لنفس الاستعمال كما في المجاز بلا علاقة بل لاجل قبح المعنى فتامل سلمنا لكن قام الدليل على كون ما ذكر من اللغة ولولاه لمنعنا عنه تمسكا
باصالة خروج الاستعمال القبيح عن اللغة والاصل المذكور في محل البحث لا معارض له فيجب التمسك به واحتج الباغنوي على اشتراط
العلاقة بانه لو لم يكن بينهما علاقة لكان استعماله في المعنى المجازي اما وضعا جديدا او غير مفيد لانه اذا استعمل بلا ملاحظة
علاقة فاما ان يقصد به تخصيص اللفظ بالمستعمل فيه وتعيينه بازائه فهو وضع جديد او لا يقصد ذلك فلا يكون مفيدا اذ المعنى لم
لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به اصلا ثم قال لا يقال انا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه المعنى بمجرد
الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة ولا دخل فيها لاستعمال
اللفظ ومنها تجويز اهل اللغة استعماله في خصوص ذلك المعنى فلا يجوز استعمال اللفظ في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة ما لم
يرد من اهل اللغة جوازه وهذا قول الاسفرايني والرازي على ما حكي والحجة فيه امور الاول ان الحكم بصحة استعمال اللفظ في معنى كالحكم
بصحة العبادة والمعاملة لاشتراكهما في التوقيفية فكما ان الحكم بصحتهما يتوقف على اذن الشرع فكذا الحكم بصحة الاستعمال يتوقف على
اذن اهل اللغة وحيث ينتفي فلا يجوز الحكم بالصحة كما في الاول عملا باستصحاب الفساد وعلى هذا لا يجوز الحكم بصحة كل تجوز وان وجد
العلاقة لعدم ثبوت هذه الكلية من اللغة فثبت انه يشترط نقل احاد المجاز لا يقال الاشتراط خلاف الاصل لانا نقول انه قد شاع على
السنة القوم ان الاصل عدمه ومرجعه الى ان اعتبار خصوصية بعض الافراد يتوقف على الدليل وهو مفقود فلا يصار اليه لانا نقول لا نسلم
ان الاصل عدم الاشتراط الا فيما اذا ثبت ما يقتضي نفيه على وجه العموم واما مع عدمه كما في محل البحث فلا وعلى الاول ينزل كلام القوم
ومرجع ما قلناه الى ان الاصل عدم ثبوت مقتضى الصحة حتى يثبت وهو واضح الثاني انه لو جاز الاستعمال في غير ما وضع له بمجرد
العلاقة ولم يشترط النقل من اهل اللغة لصح استعمال لفظ النخل في كل طويل والشبكة في الصيد والاب في الابن والعكس لوجود العلاقة
بين المعنى الحقيقي للالفاظ المزبورة وتلك المعاني والتالي باطل الثالث ان التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراع في اللغة فلا يجوز
لمن اراد متابعتها اما انه اختراع فلان المفروض انه لم يرد من اهل اللغة شيء يدل على صحته وهو اثبات ما لم يثبت منهم وهو الاختراع واما عدم
جواز الاختراع في اللغة لمن اراد متابعتها فواضح لا يقال انما جوزنا التعدي عن موضع استعمالاتهم باعتبار المسكوت عنه والمنصوص عليه علة الجواز
وهي وجود العلاقة اذ به يحصل اذن اهل اللغة بجواز التعدي فلا يكون اختراعا لانا نقول هذا اثبات الحكم بالقياس وهو غير جائز وفي الجميع نظر
اما الاول فلمعارضته بوجوه تدل على عدم اشتراط ذلك وجواز الاستعمال كلما تحقق فيه العلاقة منها انه قد ادعي الاجماع على عدم
اشتراط ذلك ويعضده ما قيل من انه مذهب الاكثر لا يقال قد ادعي ان الاشتراط قول الاكثر فيحصل الوهن في دعوى الاجماع على العدم لانا نقول
الظاهر خطا هذه الدعوى اذ لم يوجد من المتقدمين والمتاخرين من يقول بالاشتراط سوى الاسفرايني والرازي على ما حكي واما القائلون بعدم
الاشتراط فجم كثير منهم السيد المرتضى في ذريعته والشيخ في عدته والسيد عميد الدين والمحقق البهائي والعضدي والتفتازاني وربما استشهد
بصحة دعوى الاجماع ما قيل من ان استقراء احوال اهل العربية في تفاصيل استعمالاتهم مجازات متعددة غير مسموعة من اهل اللغة مع
عدم تخطئة كل صاحبه يدل على ان ذلك ليس شرطا عندهم ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ومنها ان ما دل على ثبوت الكليات
اللغوية وهو الاستقراء يدل على ثبوت هذه القاعدة الكلية ولو منع من حجية الاستقراء لوجب الالتزام بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة
فلا يجوز ان يقال كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور لا يقال نمنع من كون الدليل على ثبوت الكليات اللغوية هو
الاستقراء بل هو الاجماع عليها فان من لاحظ الكتب النحوية والصرفية حصل له العلم به ولا اجماع على ثبوت الكلية في محل البحث كما لا يخفى

[illegible]

الاطلاع

الاطلاع على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس والعامة لا يطلعون عليه مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم فليس الدليل عندهم الا
الاستقراء في كلامهم فكان دليل الكل على اثبات تلك القواعد الاستقراء وهو حاصل في محل البحث فيجب العمل به وبالجملة حصل من جهة
الاستقراء اذن العرب بالتجوز في كل ما فيه العلاقة عموما فان منع من اعتبار الاذن العام فمعارضه بانه يلزم ان لا يثبت وضع نوعي
وهو باطل قطعا ومنها انه لو كان المجاز مشروطا بذلك لما افتقر الى البحث والنظر في العلاقة لثبوتها والمقدم مثله اما الملازمة فلان النقل
اذا تحقق حصل الاستغناء عن العلاقة لكونه كاشفا عن وجودها ودالا على كون الاستعمال موافقا للغة وهو الحكم اما بطلان اللازم
فلاطباق علماء العربية على افتقار المجاز الى ذلك وقد اشار الى هذا فقيه لا يشترط فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة وفيه
فيه اولا بالمنع من الملازمة لجواز ان يكون النظر في العلاقة شرطا في صحة التجوز وكون شيء شرطا لشيء لا يستلزم ان لا يكون شيء اخر
شرطا له بل التحقيق انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة على القول باشتراط النقل عن اهل اللغة في احاد المجاز اذ مع تحقق الامرين
يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفاء احدهما لا يحصل القطع بما ينبغي الحكم بعدمها اذ لا دليل عليها والاصل يقتضي عدمها فتأمل
لا فائدة في اشتراط التجوز بالنظر الى العلاقة بعد اشتراطه بالنقل لانا نمنع عدم الفائدة فلعل هناك فائدة لم نعثر عليها ولم تعثر عليها
علماء العربية على انه قد يحكي ان فائدة المجاز لا تحصل الا بالنظر اليها في الحقيقة احد الشرطين مشروط لصحة نفس الاستعمال
النقل والاخر لترتب فائدة المجاز والعدول عن الحقيقة التي هي الاصل وهو النظر في العلاقة فتأمل وثانيا بالمنع من بطلان التالي اذ
وجوب النظر في العلاقة بالنسبة الى المستعمل ودعوى الاجماع ممنوعة كما اشار اليه الباغنوي وان ادعى وجوبه بالنظر الى الواضع
وارباب اللغة فلعله بقضية الشرطية فاسد جدا فتأمل انا نقول للخصم اذا اتفق نقل في بعض احاد المجاز فهل يوجبون النظر في العلاقة اولا
فان قالوا لا نعم قلنا لهم فقد سلمتم عدم الملازمة وان قالوا لا فنقول لهم قد اعترفتم بعدم بطلان التالي فتأمل ومنها ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة
معنى الحاصلة بمجرد قصد المبالغة فيه من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت
اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته
فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه
اسدا او فردا بالغا في ذلك فيقال هذا ليس الا شابا انما هو اسد كما قال اقد نعم ما هذا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر
صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وقد استدل بهذا الوجه مرابغيا واجاب عنه في المحصول بان هذه الاعارة
ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون بعض ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم ان لا يكون
الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية وعرفية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب لم ينصوا على جواز الاستعمال اذ
لم يتعقلوها وقد استدل بهذا الوجه ايضا وفيه مناقشة لا تخفى ومنها انه لو كان هذا ذلك شرطا لانسد باب التجوز والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه يجب على تقدير الاشتراط الاقتصار على موارد استعمال اهل اللغة ومع الحاقها لا يعد من باختصاصها ظاهر المتجوز
محل فيلزم ما ذكر واما بطلان التالي فواضح واما الثاني فالمنع من وجود العلاقة في المذكورات كما اشار اليه بعض وذلك لان العلاقة
المصححة للتجوز ليس مطلق المشابهة والسببية والمسببية ونحوها مما جعله الاصوليون علاقة بل فرد خاص منها يعرف خصوصيتها بالرجوع
الى السليقة وهو المرجع في تحقيق العلاقة وهذا الفرد لم يوجد في المذكورات سلمنا وجود العلاقة لكن نقول لحصول المانع من صحة الاستعمال
وهو منع اهل اللغة كما اشار اليه بعض وغيره واما الثالث فالمنع من كون التجوز بعد النقل من اهل اللغة اختراعا اذا كانت العلاقة المعتبر
نوعها عندهم موجودة لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن عام بجواز الاستعمال في كل ما فيه تحقق العلاقة فلا يكون اختراعا والاذن الاجمالي
كالاذن التفصيلي كما لا يخفى نعم اذا اكتفى بمطلق العلاقة وان لم يعتبر نوعها يلزم الاختراع كما قيل ولكنه خلاف التحقيق فاذن الاقوى
ما عليه الاكثر من عدم اشتراط ذلك وعن الامدي التوقف في ذلك وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اعلم ان علائق المجاز كثيرة تظهر
من اقسامه وهي كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب قال في المحصول على ما حكي الاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال
الاول قولنا سال الوادي ومثال الثاني اطلاق لفظ اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية المطر

على ان نقل النحاة لا ... الكليات ...

في بيان انواع العلائق وعددها

بالنجاسة

ومنها اطلاق الشيء على ما كان عليه كما في قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى

وانواع العلاقة

ما بالسحاب في قولنا نزل السحاب ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول كتسمية الضرب الشديد بالموت واذا دار الامر بين هذا وما قبله فقد صرح في النهاية والبيضاوي وغيرهما ان ما قبله اولى بالترجيح لان السبب المعين يدل على المسبب المعين لذاته ولا عكس فان المسبب لا يقتضي لذاته السبب المعين بل سببا ما وقيل هذا اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم له ولا عكس لجواز ان يتخلف المسبب واولى الاسباب السبب الغائي لتكرر العلاقة فيه لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لكونها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلوله في الخارج فوجد فيه العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على مشابهه والمشابهة قد تكون في الصفة كما في رايت اسدا في الحمام وقد تكون في الشكل كما في اطلاق الانسان على الصورة المنقوشة وهذا القسم يسمى بالمستعار وعن الغزالي انه قال ومنهم من قال بان كل مجاز مستعار ومنها اطلاق الكل على الجزء كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي اناملهم ومنها اطلاق الجزء على الكل كما في قولك فلان يملك الف راس من الغنم اي الف من الغنم وهذا مرجوح بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام الكل الجزء من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول اليه كما في اطلاق الخمر على ما يصير خمرا فيميل الاول الى الثاني لا بد من القطع به كما في انك ميت وانهم ميتون او الظن كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال لصحة التجوز كالحر للعبد ومنها اطلاق الشيء على مجاوره كاطلاق الراوية الموضوعة للبعير على ظرف الماء والمحمول عليه ومنها اطلاق الشيء على احد جزئياته كما اذا اطلق الانسان واريد منه خصوص زيد ومنها عكس هذا كما اذا اطلق زيد واريد منه الانسانية المطلقة ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله اي مخلوقه ومنها اطلاق المصدر على اسم الفاعل كما في زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق اسم الفاعل على المصدر كما في قوله تعالى قم قائما اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة ومنها اطلاق العام على الخاص كما في اطلاق العلماء على زيد ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء وقيل هذا اولى من عكسه لان الخاص يستلزم العام ولا عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق المجلس على حضاره ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها اطلاق آلة الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على لازمه كاطلاق النطق على الدلالة ومنها عكس ذلك كما في قوله فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم منها كما في قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب اي بابا وجميع هذه الاقسام ذكرها بعض الافاضل والعلامة ذكر منها احدى عشر والبيضاوي اثني عشر وعن علماء العربية ان علاقات المجاز تبلغ خمسة وعشرين وعن الصفي الهندي الذي يحضرنا من انواعها احد وثلثون وقال الحاجبي كالعلامة انها خمسة ويستفاد من كلام السيد الاستاد ان علاقة المجاز ليست محصورة فانه قال التحقيق ان العلاقة غير موقوفة على السماع ولا محدودة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا نرى ان الاصوليين وارباب البيان لم يقفوا فيها على حد مضبوط ولا عدد معلوم فان اللاحق منهم يزيد على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن الصفي الهندي انه قال الذي يحضرنا منها انتهى وهو جيد الثاني اختلف القوم في ان المجاز هل يتوقف على الاستعمال فيما وضع له فيكون مستلزما للحقيقة او لا فذهب في التهذيب والمنية والزبدة وغيرها الى الثاني والظاهر انه مذهب المعظم بل حكي عن المحققين وحكي عن بعض الاول وهو الظاهر من علم الهدى وابن زهرة للقول الثاني وجوه الاول ان المجاز ليس الا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له فيتوقف على الوضع السابق دون الاستعمال وفيما قلنا فيه بانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا لصحته لا جزءا من مفهومه فتأمل الثاني ان لفظ عسى وضع لما وضع له سائر الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة ومشروطا بها لكان استعمال عسى خارجا عن قانون اللغة وفيه منع ما جعلها لكون لفظ عسى موضوعا في اللغة لما هو المتبادر منه الان من غير نقل كما اشار اليه بعض ويؤيده اصالة عدم النقل سلمنا لكن نمنع من كون المفهوم منه الان معنى مجازيا لجواز ان يكون معنى حقيقيا له حصل بالنقل ولا يشترط فيه سبقه بالتجوز لا يقال الغالب في النقل سبقه بالتجوز فيصير ورود بعليته الاستعمال في خلاف ما وضع له لانا نقول لو كان مسبوقا بالتجوز لزم زيادة الحادث

عدمه سلمنا لكن يمنع من عدم الاستعمال فيما وضع له اولا كما اشار اليه بعض فان قلت الاصل عدمه قلنا هو معارض بان الغالب ثبوته فتدبر
الثالث ان لفظ الرحمن موضوع لرقيق القلب كما قاله بعض ولذي العطف والفضل والانعام كما قاله العلامة ولم يستعمل فيه بل اختص بالله
تبارك وتعالى فيما مر فيه مضافا الى ما سبق بالمنع من الاختصاص لقولهم رحمن اليمامة تعنت الكفر وقول الشاعر سموت يا ابن الاكرمين بالجدع
ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ودعوى انه مردود في عرف اللغة منظور فيه الرابع انه لو كان ذلك شرطا لكان نحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة لعدم استعمالها في غير ما يراد منها في الاستعمال المتعارف والتالي باطل واجيب عنه بوجهين
الاول انه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز مطلقا فيجب بلزومه ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك الثاني ان
التجوز في ذلك في المفردات واستعمالها في معانيها الحقيقية متحقق فان كل واحد من كل واحد من القيام والساق والشيب واللمة مستعمل
في الموضوع له وللقول الاول امران احدهما ان الاصل عدم صحة التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له وفيه نظر لانه قاعدة
مجيب المعظم الى القول الاول ومعظم العلماء المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له او باللفظ المستعمل في غير ما وضع له فتدبر
ثانيهما ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي استعماله فيه
وفيه نظر لما اشار اليه السيد الاستاد فقال مجيبا عن هذا فيه ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل
الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم
يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم
الوضع فقط لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق انتهى ولعل
عنده هو القول الثاني وهل يتوقف الحقيقة على المجاز ويستلزمه اولا المعتمد هو الاخير كما صرح به علم الهدى وابن فهد بل الظاهر انه اتفاق
القوم عليه **مفتاح** اذا قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ولم يمكن من حمل اللفظ عليه لزم حمله على المعنى المجازي كما صرح
به في يه وب على وفيه اللبيب وفي مع صه وتمهيد عنه لهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني تصريح فخر الاسلام في الايضاح
بان ذلك قاعدة اهل اللغة المطردة الثالث ما اشار اليه في يه والايضاح وفي مع صه من انه لو لم يحمل على المعنى المجازي بعد تعذر الحمل
على الحقيقة للزم اهمال اللفظ والحكم بكونه لغوا وذلك باطل فتعين الحمل على المجاز ولا فرق فيما ذكر بين الخطاب الوارد من المعصوم وغيره
كالوكيل والموصي والمقر واحتمال الغفلة والهذيان ونحوهما مما يمنع مما ذكر مدفوع بالاصل فعليه خلاف ذلك وعليه هذا الظن
مما لا ريب فيه وعلى هذا لو قال اوصيت بهذا الولدي ولا ولد له بل له ولد الولد فهو يعلم بذلك وجب الحمل على المجاز وهو ولد الولد على
فقد يركونه مجازا وقد صار اليه في عد والمحقق الثاني في مع صه ومنع من ذلك في الايضاح محتجا بان الاصل صيانة مال الغير
مما فيه قطعي فوقي من الاصل المذكور وبان المجاز على خلاف الاصل فلا يرجح على ما يبنى على الاحتياط التام وهو التصرف في مال الغير
والحكم بنقله عنه وهما ضعيفان نعم اذا حصل الشك بالمعنى المتعارف في ارادة المجاز وكان احتماله مساويا لاحتمال غيره اتجه ما ذكره
اعلم انه لا يكفي في الحكم بالمجاز مجرد امتناع تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي لجواز ان لا يعتقد المتكلم بالامتناع والمعتبر في الاعتقاد
المتكلم كما لا يخفى وقد نبه على هذا المحقق الثاني في مع صه فاشترط في الحمل على المجاز ظهور عدم ارادة المتكلم الحقيقة وظهور ارادته المجاز
اذا عرفت هذا فاعلم ان المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على الحقيقة على اقسام منها ان يكون متحدا بمعنى ان ما يصح
التجوز فيه لا يكون الا واحدا باعتبار اشتماله على العلاقة المصححة للتجوز دون غيره وهنا لا اشكال في لزوم حمل اللفظ عليه بعد
تعذر حمله على معناه الحقيقي ووجهه واضح وقد صرح بلزوم الحمل على ذلك في يه محتجا بانه لو لم يحمل عليه لزم الالغاء ومنها ان يكون
متعددا بمعنى ان ما يصح التجوز فيه يكون متعددا باعتبار اشتمال الجميع على العلاقة المصححة ويقوم قرينة معتبرة على ارادة واحد
منها بالخصوص وهنا لا اشكال في لزوم الحمل عليه سواء كان مجازا قريبا ام بعيدا وقد صرح بذلك في يه ومنها ان يكون متعددا ويقوم
قرينة على عدم ارادة ما عدا واحدا منها وهنا لا اشكال في لزوم الحمل على ذلك الواحد كما صرح به في يه ولا يشترط في قرينة المجاز
ان تكون صارفة ومعينة ولا فرق بين ان يكون ذلك الواحد مجازا قريبا ام بعيدا ومنها ان يكون متعددا ولا يقوم قرينة على

فصل في وجوب حمل اللفظ على المعنى المجازي

فيتعين المراد ويتساوى الطرفي المجازية قرباً وبعداً وهنا هل يجب الحمل على الجميع ويتخير في الحمل على أي منها شاء أو يحكم بالإجمال احتمالات في
حكى بعضها عن القاضي عبد الجبار القول بالإجمال ووجوب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها الجميع مع تعذر الحصر وهنا علينا
ثم قال اعترض أبو الحسين باحتمال ارادة الجميع على البدل فإنه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فإنه لو أوجب علينا التخيير
كنا مخيرين في أيها نفعل شئنا ثم قال أما لا يجوز ارادة المعنيين المختلفين فما زاد من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل على المراد لأن
اللفظ لم يوضع على التخيير ثم قال وان انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها بأسرها على البدل أما على الجميع فلعدم أولوية بعض
من الارادة وأما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع يقول لا بد من البيان
انتهى والمعتمد عندي الحكم بالإجمال مطلقاً لأن الحمل على واحد معين منها والحكم بارادته لا عن غير دليل باطل قطعاً والحكم بالتخيير باطل أيضاً
للقطع بأن المتكلم أراد واحداً منها بالخصوص والتخيير ينافيه والحمل على الجميع باطل أيضاً لابتنائه على استعمال اللفظ في معان مختلفة على أن
يكون كل منها متعلقاً للاثبات والنفي كما في المشترك المستعمل في معانيه ولم يثبت جوازه بل منعه جماعة من المحققين في الحقائق وقالوا
لا يجوز استعمال المشترك في معانيه ففي المجاز أولى فتأمل والإجمال وإن كان خلاف الأصل لكن يجب المصير إليه إذا قام الدليل عليه كما في محل
البحث وليس حمل قوله تقدم وقد حرم عليكم الميتة على تحريم جميع الانتفاعات من محل البحث وهو حمل اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة على
جميع المجازات بل هو محمول على واحد من المجازات ولكنه يعم جميع المجازات وتوجيهه باعتبار تبادره وقربه إلى الحقيقة فقد يرد منها أنه
يكون متعدداً ولا يقوم دليل بالخصوص على تعيين المراد منها ولكن يختلف بأن يكون بعضها أقرب إلى الحقيقة من غيره وهنا الاشكال
في لزوم الحمل على ما هو الأقرب إلى الحقيقة لشهادة العرف وطريقة أهل اللسان بذلك مع ظهور الاتفاق عليه ثم أن القرب يحصل
بوجوه على ما أشار إليه السيد الأستاد رحمه فقال اعلم أن المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة أمور ثلثة أحدها تبادر المعنى المجازي
من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رأيت أسداً في الحمام فإن المفهوم من لفظ الأسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل
الشجاع المشابه للأسد في الجرأة ومن المعلوم أن هذا الفهم غير مستند إلى دلالة لفظ الأسد ولا إلى القرينة المذكورة فإن الكون في
الحمام إنما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع أصلاً فلولا أنه مدلول
لفظ الأسد المصروف عن حقيقته لم يعقل فهمه في الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا
ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لأن التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجرداً عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الأمرين ظاهر ثم أن التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجاز أيضاً وذلك إذا
كان مساوياً للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فإنه إذا أريد استعماله
في النعمة وجب أن يضم إليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كأن يقول لزيد يد عندي أوليته مثلاً ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية القائمة
عن الحقيقة إذ لا يتعين معها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل إنما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز
المساوي لا لأن الصرف عن الأمرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لأن المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وأنت إذا تتبعت
القرائن اللفظية وجدتها في الأكثر كذلك إذ قل ما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من
اللفظ عند المعنى المقصود بل الغالب أن قرينة المجاز إما صارفة عن خصوص الحقيقة أو عنها وعن شيء من المجازات وأن التعيين إنما
يستند إلى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا أن المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في
أكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام
وإنما كان الاشتهار سبباً للتعيين لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالباً ولأن ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشهور
المظنون لحوق المشتبه بالأعم الأغلب فإن بني على أن الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين
المجاز مطلقاً وإن علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وإن بني على كونه سبباً للتعيين بواسطة التبادر وجب أن ينظر

في وجوب تبادر المعنى المجازي

ثم على ما يقتضيه الوجه الاول اخص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلاقة مع القطع بانتفائه ح العلاقة منه
وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجودها الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين
لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي
الرغبة في استعماله المفضية الى غلبته واشتهاره ولذا نرى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقربها علاقة معه اشهرها
استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المحاورات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على
عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تأثير للإفادة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه ح فان كانت الواسطة التي هي
الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم به على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطته
ايضا واخص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد يتوهم ان القرب من الحقيقة سبب اصلي للتعيين
المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ
الموضوع لما فيه من التبادر اليه فيتعين ان اراده منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة
لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم
بالارادة اذ قد يتحقق بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في المتضايفات والاضداد فان تصور العلية
لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على
المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله
عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول ان اقرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه مع قطع النظر عن اعتبار كونه سببا لا لكونه
مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين
المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع التساوي لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية
التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وينبغي التنبيه على امور الاول اذا كان اللفظ
دالا بالوضع على نفي الماهية وتعذر حمله عليه كما في قوله ع لا صلوة الا بطهور وقوله ع لا نكاح الا بولي ونحو ذلك وجب الحمل
على نفي الصحة لانه اقرب المجازات الى نفي الحقيقة كما صرح به السيد الاستاد ره قال فانه المتبادر منها بعد التصرف عن الظاهر الذي
هو نفي الحقيقة انتهى وربما قيل بالتساوي بين نفي الصحة ونفي الكمال وهو ضعيف الثاني اذا تعذر حمل الامر والنهي على ظاهرهما
من الوجوب والحرمة وجب الحمل على الاستحباب والكراهة لكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة كما صرح به السيد مدعيا تبادرهما بعد
تعذر الحقيقة وقد يقال ان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما
او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما
الثالث العام اذا تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق وجب الحمل على الباقي لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي وقد صرح بما
ذكرناه السيد وادعى ان الحمل على ذلك هو المشهور بين الاصوليين ثم قال وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس مجازا
انتهى وسيأتي تمام الكلام فيه انشاء الله الرابع قال السيد الاستاد اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما
يتعين بتعذر الحقيقة ويكفي فيه مجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما
يفتقر ارادة المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكفي فيه مجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من مسائل الاصول التي
الخوض ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا
يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره ويقبح بالمتفقه جهله فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في
الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها
تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك

بل ليس نفي الكمال اقرب الى نفي الحقيقة اذا تعذرت من نفي الصحة

صارفة عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة فلا يبقى الالفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني يبلغ في الكثرة حدا يمتنع معه الاكثر في الحصر ودونها حقايق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته بالمجاز الشايع المعروف وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقدم على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرفي مع تعذر الحمل عليه الظاهر هنا ايضا لندرة استعمال الحقايق المهجورة في الكلام وهل يتعين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين في تكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرها وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية **القول** فيما يعرف به بين الحقيقة والمجاز وما يثبت به الامور اللغوية **مفتاح** يثبت الحقيقة والمجاز وساير المطالب اللغوية التوقيفية بتنصيص الواضع على ذلك وهو من اقوى الادلة عليه اذ ذلك قد يمنع منه ولا اشكال ولا شبهة في اعتباره وان كان الواضع ممن لم يثبت عدالته ولكن هذا قليل بالنسبة الى غير الاعلام الشخصية وقد ينقل عنه وهو على قسمين احدهما ما يحصل منه العلم وهو الذي يبلغ حد التواتر او ينضم اليه قراين بحيث يحصل بانضمام الجزم ولا اشكال ولا شبهة في اعتباره هذا القسم لعدم وقوعه وهل هو واقع او لا ذهب بعض الى عدم وقوع المتواتر لوجوه الاول ان اللغة قد اخذت من جمع قليل كالخليل وابن العلاء والاصمعي وابن عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء لم يبلغوا احد التواتر فلم يحصل من خبرهم العلم خصوصا مع عدم عصمتهم وظهور انهم لم يسمعوا اللغة من الواضع بل اقتبسوها من التتبع في استعمال العرب كلامهم فان في ذلك مظنة الخطاء وفيه نظر للمنع من حصر اللغة في جماعة قليلة لا يتحقق بهم التواتر عادة ولو سلم فانما هو بالنسبة الى اللغة العربية كما هو مقتضى هذا الدليل لا مط الثاني من شرائط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة وان علمنا به في زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لبعد سماع جماعة يبلغون حد التواتر من الواضع لا يقال اخبرنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا لانا نقول هذا ممنوع بل غاية نقلهم الاسناد الى اسناد او كتاب صحيح ولا يقال اذا تحقق التواتر في طبقتنا فيحصل القطع بالتواتر في السابق علينا لانه لو كان مخالفا لما في طبقتنا لنقل نقلا متواترا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة بها واما بطلان التالي فواضح لانا نقول نمنع من افادة ذلك العلم نعم يفيد الظن وهو غير محل البحث وفي هذه الحجة نظر لان المراد بالتواتر هنا الاعم من المفيد للقطع باعتبار التسامع والتظافر كما في العلم بالوقايع الكثيرة والبلدان العظيمة وهذا لا يشترط فيه ملاحظة استواء الطبقات وبعض النقل وهو كثير الوقوع جدا فتامل الثالث ان التواتر لم يتحقق في الالفاظ المتداولة بيننا المشهورة المحتاج اليها لوقوع الخلاف فيها المانع من التواتر فانهم اختلفوا في لفظة الجلالة فعن قوم انها سريانية وعن اخرين انها عربية وعن قوم انها مشتقة وعن اخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في الفاظ الايمان والكفر والزكوة والصلوة وكذا اختلفوا في صيغتي الامر والنهي وصيغ العموم وبالجملة الالفاظ المتداولة التي اختلفوا فيها كثيرة فاذا لم يتحقق التواتر فيها ففي غيرها اولى لا يقال يكفي دعوى التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كالاطلاق لفظ الله على الاله وان خفي الموضوع له هل هو الذات والمعبودية والقادرية لانا نقول ان ذلك يوجب الشك في اصل المسمى قطعا وفي هذا

في بيان علائم الحقيقة والمجاز

ان من شرائطه

الوجه نظر فان مجرد وقوع الخلاف لا يمنع من تحقق التواتر فان المخالف قد ينكر لسبق شبهة ولذا اشترط المرتضى في التواتر عدم
سبق شبهة واستحسنه كثير من المحققين وبالجملة انكار وقوع التواتر من اللغات مستبعد والتشكيك فيه تشكيك في مقابلة
الضرورة ومكابرة البديهة فانا نقطع بان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعينه وثانيهما ما لا يفيد العلم وهو الذي ينقله
الآحاد كابن الاثير والفيروزآبادي وسيبويه والاخفش ونحوهم وهل هو حجة في الجملة اولا مطلقا اختلف فيه الاصوليون فذهب شاذ
الى الثاني كما يستفاد من بعض الاصوليين ولكني لم اعرفه وذهب المعظم الى الاول وهو المعتمد ولهم وجوه الاول انه قد يفيد الظن
فيكون حجة لاصالة حجية الظن في اللغات لا يقال لا نسلم افادة شيء منه الظن لان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض
القدح في الناقل وهو هنا ثم فان اجل ما صنف في اللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مصنفه ثم
وقدح البصريين في الكوفيين في العكس ثم اتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص في قدح اكابر
الادباء بعضهم في بعض بابا وبابا آخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وبابا آخر في العربي
لم يعلم الا من ابن احمد الباهلي وروي عن ذويه وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقهما اليهما وكذا قال المازني ما قيس على كلام العرب وغيره
فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة لم تكن وعن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت
العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما امنوا ورجعت الى اوطانهم رجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة
ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك الاغراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين
والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا مكانه عند الرشيد
فوافقوه لانا نقول منع حصول الظن من خبر الواحد اللغوي مطلقا مكابرة واضحة ومناقشة فاسدة بل الغالب فيه حصول الظن خصوصا من المشاهير
والمعتمدين كابن الاثير والفيروزآبادي وسيبويه والكسائي ونحوهم والامور المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكر جدا ولا يقال لا نسلم حجية الظن
المستفاد من ذلك بل مقتضى العمومات الناهية عن العمل بالظن وغير العلم من الكتاب والسنة عدم الحجية لانا نقول المنع من حجية ذلك
وجه بعد قيام الدليل القاطع عليه سيما الى الاشارة اليه وبه يندفع العمومات المذكورة لو سلم شمولها له الثاني الاجماع و
اطباق العلماء في جميع الاعصار على حجية خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار كما اشار اليه السيد الاستاذ والفاضل الخراساني
على الظاهر اما الاول فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع
اللغات وتعيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويرجعون الى الكتب المدونة فيها قد جرت بذلك عادتهم واستمرت
طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالته الزم به الخصم او عارضه بنص آخر يقابله
ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية
من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما امسكوا عن النكير فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع
ولعمري طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يحتجوا على ما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة
فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين يكفي العيان فيه عن مؤنة البيان ولغة جلية الشأن غنية عن اقامة الحجة والبرهان
وحسبك في ذلك اعتناء الاكابر والاعاظم بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة
وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم ومسلكا لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويعولوا عليها
والمقصد الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما
صرحوا به في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل على ذلك اطنابهم في وصف اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها مما يفتقر اليها جملة الى امر
واحد هو تيسير فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيد الهروي وقطرب وابي عبيدة وابن قتيبة والبستي
والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث وغريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا القدر

وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول
بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تأليفه وتدوينه ضايعا وقال الثاني
بعد ذكر اقوال اهل اللغة في تفسير الغناء ولا خفاء في ان ما ذكرنا يفيد الظن الغالب المدعى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل
في معرفة الالفاظ الشرعية واحكامها في زماننا هذا انما هو الظن وطرق العلم في الاحكام منسدة علينا الا نادرا ومن ادعى خلاف
ذلك فقد عدل عن الحق وفارق المنهاج وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى مستندات الاحكام الشرعية
وبالجملة ليس لبحث الا مع من يسلم منا هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اللغة لا يفيد ظنا لعدم ظهور صحة مذهبهم وعدم
ثبوت عدالتهم ولا اعتماد على قول غير العدل قلت صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين في فنهم فيما اختص بصنايعهم مما اتفق
عليه العقلاء في كل عصر وزمان فان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح مصنوعاتهم وصيانتها وحفظها عن مواضع الفساد ويسدون
الخلل بحسب كدهم وطاقتهم ومقدار معرفتهم بصنعتهم لئلا يسقط محلهم عند الناس ويشتهرون بقلة الوقوف والمعرفة في امرهم وان كانوا
فاسقين ظالمين في بعض الاحوال وهذا امر محسوس في العادات مجرد مركوز في النفوس والطبايع المختلفة نعم صحة المراجعة الى اصحاب
الصنعة محتاج الى اختباره والاطلاع على حسن صنعته وجودة معرفته والثقة بقوله وذلك يظهر بالتسامع وتصديق الشاكرين
ويعول اهل الصنعة عليه فاذا استمر ذلك في الاعصار المتباعدة زادت جهات القبول وتضاعفت اسباب الصحة ولذلك نرى المشهور
من اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تفسير اللغة قديما وحديثا موافقا ومخالفا في كل عصر وزمان يعولون في تفسير اللغات العربية
على تفسيراتهم وتعبيراتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك وقد رجح
بعض الاصحاب المتأخرين في هذا الباب فرجح تفسير بعض اهل اللغة كابي عبيدة والهروي وابي فارس على تفسير ابن بابويه مع كونه من عظماء فقهائنا
والمحدثين فان اهل اللغة اقوم بهذا الشان واعرف بهذه الصنعة ومن هذا الافراط الخطأ ما اورده الشيخ ابي جعفر الطوسي حكاية
القاسم عبد الرحمن بن عياث بمكة ما يخالف لما ذكره البلادري انه وقعت باليمامة والبلادري ابصر بهذا الشان فانه من اهل السير
ومن هذا الباب كان مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى عند حذاقتهم وسعيهم في صدر الازمان من غير نكير
معمولة بين العامة وايضا فانهم يرجعون ويستندون في تفسير اللغات الى لغوية الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه
وغيرهم نعم اذا ظهر من بعضهم تفسير لفظ ومن بعضهم ما يخالفه بحيث لا يجتمع معه يحصل الشك ويحتاج الى بعض انواع الترجيحات
المعتبرة في التعويل على الامارات المرجحة انتهى الثالث تقرير المعصوم كما اشار اليه بعض المحققين فقال في مقام الاحتجاج
على حجية تفسير اللغوي في جملة كلام له معا ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا وقد
شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا من غيرهم من التابعين انكار ذلك بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على
تعلمه والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع في الاخبار الرابع ما تمسك به بعض محققي اهل العصر على المختار وهو ان نفس الاحكام
اصل بالنسبة الى اللغات لانها من مقدماتها ووجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها الا من
حيث هي وقد تثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر
الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في اللغات كالمرتضى ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل فلئن
يجوز في فرعه بطريق اولى لا سيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة لتطرق الخلل فيها ازيد مما
يتطرق في اللغة انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من كلية بطلان مزية الفرع على الاصل وان استفيدت من كثير المحققين حيث
عللوا جواز الاكتفاء في التزكية بالواحد بانه يقبل في الاحكام فيجب قبوله فيها والا لزم مزية الفرع على الاصل اذ لا دليل على ذلك
من الادلة الاربعة على انا نمنع من الملازمة فتأمل واما الثاني فللمنع منه سلمنا ولكنه كالاول معارض بالعمومات المانعة عن العمل
بالظن وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وبه يظهر لا يخفى الجواب عما تمسك به بعض المحققين فقال لا نم حصول القطع في كل مسئلة
بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل خبر الواحد على ان الكلام

فيما يعتبر في معرفة اللغة وفي اثبات الوضع للالفاظ

وللفرق بين المباح علة

اصحابنا

من هذا

من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد تفرقة بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا
اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة واضح لا فرق بين ان يقول انا سمعت
في مثلا ان هذا اللفظ لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف لا يعمل بالاول دون الثاني انتهى وفيه نظر
ثم انه على المختار فهل خبر الواحد في اللغات كخبر الواحد في الاحكام فكلما هو شرط في الثاني ويترتب عليه من الاحكام فهو شرط في
الاول ويترتب عليه من غير فرق فكلما ذكره الاصوليون في باب خبر الواحد يجري هنا ايضا فيه اشكال والتحقيق ان خبر اللغوي
ان افاد الظن كان حجة سواء اجتمع فيه الشرائط المذكورة في باب خبر الواحد ام لا لعموم ما دل على حجية الظن في اللغات المعتضد ببعض
الوجوه المتقدمة او جميعها وان لم يفد الظن فليس بحجة عملا بالاصل السليم عن المعارض والوجوه السابقة او بعضها لا تثبت حجية هذا القسم
كما لا يخفى مفتاح اذا اختلف الناقلون في وضع اللفظ فبعضهم انه موضوع لذا وقال اخر لذلك فلا يخلو اما ان يمكن الجمع بين النقلين
بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل او لا فان كان الاول فهل الواجب الجمع بما ذكر او لا فيه اشكال مما ذكره الاصوليون من
اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان بينهما تباين كلي كان يقول احدهما الامر حقيقة في الوجوب
والاخر انه حقيقة في الاستحباب او التهديد فلا بد من الرجوع الى المرجحات المورثة لقوة الظن ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب
وممارسته لفنون الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته ونحو ذلك وان كان بينهما تباين
جزئي اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع اخر منهم انه للجمع على وجه الترتيب وكما في
لفظ الصعيد فان جمعا منهم ذكروا انه مطلق وجه الارض واخرين انه خصوص التراب او بالعموم والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم
ذكر انه الصوت المطرب واخر انه ترجيع الصوت ففيه احتمالات احدها التوقف بعد فقد المرجحات وهو اسلم ولكني لم اجد صائرا اليه
ثانيها الاخذ بالعام في العموم والخصوص المطلق والاخذ بالمجامع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه فيقال الصعيد مطلق وجه الارض والغناء
الصوت الذي فيه ترجيع وطرب لان مدعي الخاص في الاول واحد العمومين في الثاني ناف بالنسبة الى المدعي الاخر وشهادة النفي غير مسموعة
لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد اختار هذا السيد الاستاد وقبله غيره وفيه نظر للمنع من كون التعارض
المفروض من تعارض المثبت والنافي لان كلا من القائلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الاخر فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع
لمجرد الجمع لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع للجمع المقيد لو
استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للجمع فكل مثبت يلزمه نفي على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم
على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات ودليله كما لا يخفى ثالثها حمل العام على الخاص في الاول وتقييد كل من العمومين
بالاخر في الثاني فيقال الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لانه من الاخبار
كما يقتضيه حكاية قول من يعتبر قوله فكذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكر في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين
اولى من الطرح جار هنا فاذن يعتبر هنا جميع ما ذكروه في حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص وفيه نظر لاتفاق القوم
على خلافه على الظاهر من غير نكير مع امكان الفرق بان حمل المطلق على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبرين المتعارضين
عن المعصوم وعدم جواز التناقض في كلامه فلا بد من الجمع وهو اولى وجوهه وهذا غير جار في محل المقام لعدم امكان صدور النقلين عن
العرب مع جواز الخطأ على الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطأ فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل على هذا الاصل
والاستناد اليه في بعض الموارد انما هو لاجل ان الظاهر ذلك ونمنع من ان المقام مثله بل الظاهر الحال في مثله خطأ احد النقلين واما ما ذكر
من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه بل هو مطرح لها كما صرح به بعض المحققين رابعها ما في مفتاح انه اذا ورد خبر عن
المعصوم دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها في باب حجية اخبار الاحاد في الاحكام
والايمان او لا اذ لا فرق بينه وبين الاخبار عن اهل اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك ولكن قد تكرر من الاصوليين الاستدلال باخبار
الاحاد المروية عنهم في اثبات دلالة الالفاظ واوضاعها وقد بانه من بعض المحققين التامل في ذلك تمسكا بان الظن المستفاد

من تعرض

في بيان الحكم اللغوي والشرعي

من المفروض ليس ظنا مخصوصا قام القاطع على حجيته فالاصل عدم حجيته بخلاف الظن المستفاد من خبر اللغوي فانه ظن مخصوص قام القاطع على حجيته بالخصوص وبهذا اعتذر عن من اعتمد على عدم افادة الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه التبعيض مع دلالة الخبر الصحيح عليه وهو ضعيف لما تقرر عندنا من اصالة الحجية في كل ظن لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته مضافا الى منع عدم ما دل على حجية خبر اللغوي والى ظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ممن تقدم عليه والى عموم مفهوم آية النبأ ان قلنا بدلالتها على حجية خبر الواحد على المختار اذا تعارض المفروض مع خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح الاول لانه مسند الى المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطاء بخلاف الثاني فانه غالبا محصل من الاستقراء والذي يجوز فيه الخطاء فكان الظن المستفاد من الاول اقوى فهو بالترجيح احرى وينبغي التنبيه على امور الاول اذا ورد عن المعصوم ما يحتمل امرين احدهما لغوي والآخر شرعي كما في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة والاثنان وما فوقهما جماعة لاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين فيهما صلاة وجماعة حقيقة فيكون المقصود بيان الوضع ولاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين بمنزلة الصلاة والجماعة في الشرائط والفضيلة فيكون المقصود بيان الحكم الشرعي فهل اللازم ح الحمل على ان المراد بيان الحكم الشرعي كما عليه جماعة منهم البهائي والحاجبي والعضدي والاكثر فيما حكاه بعضهم او على ان المراد بيان الحكم اللغوي في الوضع كما هو ظاهر اللفظ ولكن لم اجد قائلا به او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال ولكن الظ ما عليه الاكثر لان تعرض المعصوم ومنصبه تعريف الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية على ان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ عن معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يلزم التجوز وهو اولى واما ح فلا يستلزم التاكيد وهو ما اذا كان الخبر متضمنا لما هو المعلوم من اللغة ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى واما ح فلا يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك بعد ان يثبت الوضع في خصوص زمان الشارع دون المتشرعة فقط واما احتجاج الغزالي بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين ولا مرجح فيه انا لم يقم دليل على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ فضعيف بما قدمناه الثاني قال السيد الاستاد ان ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصرف عن الحكم الظ صارف يصرفه عنه ولذا لو صح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا مع الاتجاه الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظايره فمقام الحمل هو ما كان للموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه فائدة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منها ولذا احتيج عليه حمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشبهة بالافراد الحقيقة حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب لخلاف الظ من اللغة لزم ان لا نفرق بين قولنا الانسان زيد وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا فقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء وامكن فردية الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه التحديد لوجب البناء على الظ من الحمل الا ما عرفت وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفس الامر عملا بالظ من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل والامساك مع الاكل سهوا صوم وايماء الاخرس واشارته صلوة ونحو ذلك وان لم يمكن الحمل حقيقة فهناك صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة في الموضوع لا ينفك عنه في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما كان من غير شهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا وح فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة ودفق على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الخارج حار والمني خارج بشهوة ودفق في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي وفائدة تثمر في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية يأبى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع حتى يعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان الامارات الظنية ولعل الامارات الغالبة ليبنى عليها الحكم الشرعي الظاهري وان تخلفت الاصابة بان كانت من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن

هنر

منه وذلك لانا نعلم ان ما في قوله الحيض دم اسود لا يدل على وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي اليه معنا آخر لان الاحكام
الواردة على الحائض التي اتصفت بالحيض المعروف لغة وعرفا وذلك كالحكم على سائر الحقائق اللغوية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير
مطهر والبول نجس والدم نجس ونحوها مفتاح اعلم ان عبارات حملة اللغة والمدونين لها والمؤلفين فيها كالجوهري والفيومي والفيروزآبادي
لا تخرج من اقسام ثلثة الاول ما يبين المعنى الحقيقي والمجازي للفظ صريحا كما اذا قالوا لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل
الشجاع الثاني ما يبين ذلك على وجه الظهور دون الصراحة كما اذا قالوا هذا اللفظ بمعنى هذا ولا يعبر بذلك المعنى الثالث ما لا يبين بنفسه
احد الامرين بل ويكون مجملا في الدلالة عليه ذلك كما اذا قالوا لفظة افعل تأتي للوجوب والندب والاباحة فان كان الاول فلا اشكال
في لزوم الاخذ بما استفاد من عباراتهم حيثما لم يعارضها ما هو اقوى منها وكذا الكلام في الثاني وان كان الثالث فلا لازم التوقف
وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من جهة كلامهم فيطلب دليلا آخر عليهما ويلتمس حجة اخرى للوصول اليهما وذلك لان الفرض ان كلامهم
مجمل الدلالة على احد الامرين ولا دليل على ان الاصل فيما يذكره اللغوي كونه معنا حقيقيا لانه يبعد ان يهتم اللغوي بذكر المعاني المجازية
ويعتني بنقلها اذ لا فائدة فيه لان المجاز لا يشترط فيه النقل عن اهل اللسان بل يكتفي فيه بنفس العلاقة وما شأنه ذلك لا يكون في نقله
فائدة ولا كذلك الحقيقة لانه يشترط فيها النقل عنهم فيكون في نقل اللغوي اياها فائدة عظيمة لانا نقول يدفع هذا امران احدهما انه لو
كان بناء اصحاب الكتب اللغوية والمتصدين لنقلها على مجرد ذكر المعاني الحقيقية دون المجازية لاشتهر بين علماء الاصول ولنبهوا عليه
ولاخذوها اصلا كليا وقانونا مرعيا كما فعلوه في غيره من الاصول المقررة والضوابط المحررة والتالي باطل اذ لم يجد احدا من المتقدمين والمتأخرين
اشار اليه بوجه من الوجوه بل صرح المحقق الثاني في جامع المقاصد وصاحب الحدائق فيه والوالد العلامة ظله في ضبط المفيد بخلافه من الاول ان كتب اللغة تجمع
بين الحقيقة والمجاز من غير تمييز غالبا ثم قال لان دابهم جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ ولا يلتزمون الفرق بين الحقيقة والمجاز وفي
الثاني ان دأب اهل اللغة جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ سواء كانت حقيقية ام مجازية وفي الثالث الصلوة لغة الدعاء وشرعا العبادة
المخصوصة بكيفيتها المعهودة وعدها جماعة من اهل اللغة من جملة معانيها اللغوية وفي اثبات الحقيقة بذلك اشكال بل الظاهر العدم وثانيهما
انه لو صح ذلك البناء للزم الحكم بما اشتهر اكثر الالفاظ لان الغالب انهم يذكرون للفظ معاني عديدة فيلزم الحكم بكثرة النقل لان اكثر تلك
المعاني معان مجازية في زماننا وبطلان اللازمين ظاهر واما دعوى عدم الفائدة في ذكر المعاني المجازية في كتب اللغة فقد تمنع اولا بان عدم
وجدان الفائدة لا يستلزم عدمها في الواقع وقد اشتهر بين العقلاء ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وثانيا بانه لا يبعد ان يكون
ان الفائدة في بيان موارد استعمال العرب فيحتاج من يشترط النقل في احاد المجاز ومن يحتاج الى معرفة تلك الموارد اما لاولوية الولهة
للعرب في استعمالاتهم وان جاز الاكتفاء بمطلق العلاقة اولا مرخاص حتى يتبع الحال الان فاذن يكون كتبهم منهلا لكل الفرق وما هذا الا فائدة
عظيمة وثمرة جسيمة وعم انه قال بعض المحققين قد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية
والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون
الحقيقة واذا قالوا اطلق لكذا او قد يطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكر وعنه في
العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز وكذا كون الجميع مجازا وهو قريب انتهى ولا يخرج عن قوة للبعد من المذكورين مع
عدم صحة الحقيقة عندهم وكون المتقدم مجازا شايعا وغير ذلك مفتاح اذا اتفق اجماع الامامية على كون لفظ موضوعا لمعنى كما اتفق في مسئلة
المشتق فان جماعة ادعوا الاجماع على كونه موضوعا للمعنى الاعم الشامل للحال والماضي فهل يكون حجة ام لا وجهان فربما يختار انه في ذلك او لا
القسم الاول كما في الاحكام الشرعية ولذا عول المرتضى وابن زهرة عليه في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشريعة وذلك لكشفه
عن قول المعصوم بان ذلك اللفظ موضوع لذلك وقوله حجة سواء كان في الاحكام الشرعية وغيرها لان عصمته تمنع من الخطاء ولا تقيه تمنع
من كشفه عن ذلك وانما يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط به ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفروعية واما اذا كان لا يناط
به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فلا يلهم كما يرفق الخالقين في هذا المقام واتفاقهم لا يكشف عن وضع الواضع فان اتفاق
فرقة على امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله في الواقعة وما اتفاقهم في هذا المقام الا كاتفاق جماعة من الفقهاء على

فرع في بيان ما به يتميز عند اهل العرف الحقيقة والمجاز

حكم شرعي مع مخالفة الباقين ولذا لو اتفق النحاة على اعراب كلمة كان حجة واما اذا اتفقوا على ان المراد من امثال الصلوة الشرع مع مخالفة الباقين او مع عدم ظهور وفاق الباقين فلا لانهم المرجع في الاول دون الثاني وبالجملة الاتفاق الذي يكون حجة في المسائل اللغوية هو اتفاق جميع من يعتد به من ارباب اللغة لا اتفاق فرقة كالامامية والبيانية وغيرها الا فانه لا يجعل اجماع الامامية كاشفا عن الوضع اللغوي بنفسه بل هم كغيرهم فرقة من اهل اللغة فلا يقبل قولهم في مقابلة باقي الفرق ولكن نقول اتفاقهم على وضع لفظ لمعنى كالامر للوجوب والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام لذلك المعنى لامتناع خطائهم في معرفة اصطلاح امامهم وذلك لان اتفاقهم في المسائل الفرعية كما يكشف عن حكمه فكذلك اتفاقهم في مسئلة لغوية يكشف عن معتقده فيها وهكذا الحال في اتفاق المسلمين على كون لفظ موضوعا لمعنى فانه يكشف عن ثبوت الوضع له عند النبي ص وهذا القدر يكفينا لان المقصود من البحث في نحو هذه استكشاف المراد من الخطابات ومعلوم ان الخطابات التي ينفع غالبا هو خطاب المعصوم ع نعم لا يستلزم هذا الوضع اللغوي قطعا لان هذا الاصطلاح كما يمكن ان يكون باعتبار اللغة كذا يمكن باعتبار غيرها الا ان يدفع الثاني باصالة عدم النقل ولكنها ظنية والكلام في الدليل القطعي ومع ذلك فهو انما يكون حجة حيثما لا يكون هناك فرقة اخرى تقول بالوضع لغير ذلك المعنى فانه حينئذ يعارض الاصل المذكور ومثله كما لا يخفى هذا ومع تحصيل القطع من هذا الاتفاق بالوضع اللغوي في ذلك حيث يحصل القطع بانتفاء النقل ويعلم باتحاد الوضع في جميع الازمنة كما في مسئلة المشتق والامر على التحقيق وهو المنقول بخبر الواحد العدل من هذا الاتفاق حجة كالاجماع المنقول في المسائل الفقهية اولى الامر بالاول لاتحاد الدليل فيه

في بيان حجية الاجماع على حمل العام على الخاص

مفتاح قد ادعى بعض الاصحاب في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص فهل الاصل في هذا الاجماع ونحوه مما ادعي في كثير من المسائل اللغوية الحجية او لا اشكال من ان حجية الاجماع في المسائل الفقهية انما هي باعتبار كون المناط فيها قول المعصوم ع وانه يكتشف عنه ولا كذلك نحو هذه المسئلة لان المناط فيها قول اهل اللغة ولذا يعد امثال هذه المسائل من المسائل اللغوية لا الشرعية نعم تصير مسئلة شرعية بالمآل من حيث ان كل ما ثبت كونه في اللغة كذلك يجب العمل به في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين القطعية عليه ولكن هذا القدر لا يصيرها مسئلة شرعية حتى يكون المناط فيها ما هو المناط في المسائل الشرعية ومن ان التحقيق ان السبب في حجيته في المسائل الفقهية هو كونه كاشفا عن قول المعصوم ع الذي هو الحجة وهذا السبب متحقق في المسائل اللغوية لان الاجماع فيها ايضا كاشف عن قول من يكون قوله الحجة وبالجملة العلوم النقلية التي يطلب فيها قول الغير فيكون هو المناط فيها يعتبر فيها اجماع المتكلمين بها من علمائها لانه طريق للعلم بقول الحجة فيها فهو لا يختلف باختلاف موضوعاتها لان السبب في افادته العلم بذلك امر عقلي لا يجوز فيه الاختلاف نعم ان جعلنا حجية الاجماع في المسائل الفقهية مستندة الى الادلة السمعية من نحو قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء او الى ما تقرر في علم الكلام من لزوم وجود الامام الحافظ للشرع لئلا يردع الناس عن الاتفاق على الخطاء امكن المناقشة في حجية الاجماع في المسائل اللغوية من هذه الجهة كما لا يخفى ولكن التحقيق ان مستند الحجية هنا ليس منحصرا في الامرين ولعله لذا شاع التمسك بالاجماعات في المسائل اللغوية وبالجملة ان الاجماع امر موجب للعلم فيتبع في جميع مسائل العلوم وان فرض عدم حصول العلم منه فان حصل منه الظن فهو حجة في المسائل اللغوية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فيها ولا معارض لها هناك ويعضدها فحوى ما دل على حجية بعض الظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل مما ذكرنا وان لم يحصل منه الظن فالاصل عدم حجيته لعدم الدليل عليها

في بيان حجية الشهرة في المسائل اللغوية وعدمها

مفتاح اذا اختلف علماء النحو والصرف والبيان او الاصول في مسئلة لغوية وصار معظمهم الى قول ولم يكن هناك دليل يدل على احد القولين او الاقوال فهل يكون مجرد مصير المعظم الى قول دليلا على صحته ويكون الشهرة هنا مفيدة للظن والاصل فيه الحجية ويؤيده فحوى ما دل على حجية الشهرة في المسائل الفقهية وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين وعدم جواز مزية الفرع على الاصل او لا لانا لا نسلم حجية الظن في المسائل اللغوية بل يجب تحصيل القطع فيها لانا نقول هذا باطل لان التحقيق ان الظن في اللغات حجة اما اولا فلاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا واما ثانيا فلان تحصيل العلم في المسائل اللغوية غير ممكن الا نادرا في الغاية وكلما شانه ذلك يجب فيه العمل بالظن اما الاول فواضح في الغاية واما الثاني فلانه من مقتضيات قواعد العقلاء والعلماء الا ترى ان ارباب العلوم النقلية التي لا يتمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية وعلامات غير مفيدة للقطع كالنحاة واهل الصرف وغيرهم

[illegible]

على اشعار نحو امرئ القيس وابي تمام وجرير وفرزدق واهل المعاني على امور واعتبار ذلك شاهد على اعتبارها من الفصحاء والبلغاء واهل
الأصول على غلبة الاستعمال وكثرته والتبادر على المكاتيب المرسلة من الأطراف البعيدة وغير ذلك فقد صار معلوما ان الاعتماد على الظن
فيما نحن فيه طريق العلم من بديهيات قواعد العقلاء ومقتضيات قواعدهم ومبنيا انشاء الله لهذا مزيد تحقيق وبالجملة الذي يدل على
حجية الظن في المسائل الفقهية يدل على حجية الظن في المسائل اللغوية كما لا يخفى ولا يقال سلمنا حجية الظن في اللغات ولكن لا نسلم اصالة
حجية الظن بل يجب الاقتصار على ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه الشهرة لانا نقول هذا المنع ليس في محله بل التحقيق
اصالة حجية الظن في اللغات كما سيأتي تحقيقه في محله ان شاء الله ولا يقال سلمنا الأصل المذكور ولكنه معارض بظهور عدم الخلاف في عدم حجية
الشهرة في المسائل اللغوية اذ لم نجد احدا تمسك بالشهرة في شيء منها ولا عارض بها دليلا ظنيا مع تمسكهم بامارات نعتقد انها اضعف منها
كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها ولو كان ذلك حجة لتمسكوا بها ولعارضوا بها دليلا ظنيا آخر فالظاهر اتفاقهم على عدم حجيتها ولئن تنزلنا
فلا اقل من انه قول الأكثر وكما يحصل من قول الأكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها كذا يحصل من قولهم بعدم حجيتها في تلك المسائل
الظن بعدمها المزبور وبعدم امكان العمل بهما معا لان العمل باحدهما يستلزم عدم العمل بالآخر وان تخالفا موردا ولم يجز تعيين العمل باحدهما دون الآخر
لانه ترجيح من غير مرجح وجب التوقف وهو المطلوب ومما قلناه نظيره ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد حديث صحيح في مسئلة وافاد الظن بحكمها
وورد حديث صحيح آخر وافاد الظن بعدم حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في تلك المسئلة فانه يعلم ح بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله
الموجب للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما ولا معين لاحدهما للعمل بها لما تقدم فيجب التوقف في العمل بهما ولذا منع من حجية الشهرة في
المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في المسائل الفقهية نعم لو كان قول الأكثر بعدم حجية قول الأكثر شاملا لهذا
القول اتجه الاعتماد على قول الأكثر في بعض المسائل اللغوية لانه ح لا يكون هذا القول حجة قطعا اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما شانه ذلك
يكون باطلا فاذا بطل هذا بقي قول الأكثر في بعض المسائل سليما عن المعارض وح يتجه الاعتماد على الشهرة في المسائل الفقهية لكن الشمول
هنا وفي المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشهرة على عدم حجية الشهرة في كلا المقامين سلمنا الشمول لكن نقول غاية ما يلزم منه عدم حجية
قول الأكثر بعدم حجية قول الأكثر في المسائل اللغوية بمعنى عدم جعله منفيا دليلا على ذلك ولكنه لا يلزم منه عدم حصول الظن بعدم حجية قول
الأكثر في تلك المسائل فيكون الشهرة في تلك المسائل مما ظن بعدم حجيتها وان كان من الظن الذي ظن بعدم حجيته ولا دليل على حجية كل
ظن بالواقع والقدر المسلم الظن الذي لم يظن بعدم حجيته واما الذي ظن بعدم حجيته سواء كان من ظن معتبر او من ظن غير معتبر فلا ومما
قلناه نظيره ما اذا ورد حديث صحيح دال على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه يحكم بعدم حجية هذا الصحيح اذ من حجيته يلزم عدم حجيته ولكن يحكم
بان ما عداه من الأخبار الصحيحة ايضا ليست بحجة لا لذلك الصحيح لان المفروض انه ليس بحجة بل لحصول الظن منه بان الأخبار الصحيحة ليست بحجة مع عدم
الدليل على حجية كل خبر صحيح حتى الذي ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فعلى هذا لو دل القياس المفيد للظن الذي ليس بحجة على ان الاجماع
المنقول مثلا ليس بحجة حكمنا به لا للقياس لان المفروض انه ليس بحجة بل لعدم الدليل على حجية كل ظن حتى الذي ظن بعدم حجيته من امارة ظنية
غير معتبرة لانا نقول لا نسلم ظهور الاتفاق على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية وكذا شهرته وعدم تمسك القوم بالشهرة ليس دليلا على
قولهم بعدم حجيتها اذ ليس دابهم استقصاء الأدلة في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه غاية ما في الباب انه يحصل
من ذلك ظهور ريب في قولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظهور لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة الحاصلة من تصريح الأكثر في المسئلة بلا
وبالجملة دعوى الاتفاق والشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ممنوعة ولو سلمت الشهرة فنقول ان هذه الشهرة انما تعارض
الشهرة في نفس المسائل اذا كان الظن الحاصل منها مكافئا ومساويا للظن الحاصل من الشهرة في نفس المسائل كان يكون عدد القائلين في
نفس المسئلة الذي حصل به الشهرة كعدد القائلين بعدم حجية الشهرة واما اذا كان عدد القائلين في نفس المسئلة اكثر من عدد القائلين بعدم
حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسئلة لوضوح ان الامر دائر بين الظن الضعيف وهو الحاصل من شهرة القول بعدم حجية الشهرة والقوي
وهو الحاصل من الشهرة في نفس المسئلة اذ لا ريب في ان زيادة القائل مما يقوي الظن ولا اشكال في لزوم ترجيح الظن الأقوى واذا انعكس
انعكس الحكم فتم وبالجملة الأصل اعتبار الشهرة في نفس المسائل اللغوية حتى يتحقق ما يمنعه مفتاح تمسك بعض بقول ابي عبيدة في قوله صلعم

في الواحد

إلى الواجد يحل عقوبته وعرضه فانه يدلّ على ان لَيّ غير الواجد لا يحل عقوبته على حجّيته مفهوم الصفة قال وقوله حجّة لانه من اهل اللغة و
اجيب بان ذلك مبنيّ على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجّة على غيره وهذا بناء يدلّ على ان الاصل في نحو قول ابي عبيدة والاصمعي
والخليل والجوهري والفيروزابادي وسيبويه والفراء واضرابهم عدم الحجية لانهم مجتهدون لا ناقلون عن اللغة وظنّ المجتهد ليس بحجة على مثله
وفيه نظر لانّ المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا احتجاج مثل اولئك ممن شانه تحقيق المطالب اللغوية بقوله لا مجتهدين والشواهد على
ذلك كثيرة ومن تتبّع حصلها من غير ريبة فقد ظهر ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعلّ هذا هو السّر
في الاكتفاء بمثل قول اولئك في اثبات اللغة وان كان ظاهر عباراتهم عدم النقل لانّ المعلوم من طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه
لانّ المعلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولذا لا يكتفون بقول الفقيه في المسئلة الفقهية وبالجملة الاصل فيما يقوله اللغوي في اللغة
كونه خبرا والاصل فيما يقوله الفقيه في الفقه كونه فتوى وان اشترك عبارتهما في الظهور في الفتوى لانّ الغالب على الفقيه الفتوى لعدم امكان
وصوله الى من يمكن ان يخبر عنه بخلاف اللغوي فان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه ممن يمكن ان يصل اليهم غالبا فتدبر ثم انا لو سلّمنا
ان قول اولئك اجتهاد فنقول الاصل فيه الحجية لحصول الظنّ منه ولا يرد النقض بقول الفقيه لانّ الاجماع قد دلّ على عدم اعتبار قوله فيخرج
عن الاصل ويبقى غيره ولعلّ السرّ في التفرقة امكان تحصيل الظنّ الاقوى من الادلة الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم بخلاف المسائل اللغوية
فانّ الغالب فيها خلاف ذلك كما لا يخفى مفتاح اذا وقع التعارض بين القراء والنحاة فيظهر من الحاجبي فيما حكاه عنه الجاربردي ترجيح
الاولين فانه قال بعد الاشارة الى الخلاف الواقع بين النحاة والقراء في مسئلة من مسائل الادغام ما لفظه الاولى الردّ على النحويين في
منع الجواز فليس قولهم بحجة الا عند الاجماع ومن القراء جماعة من النحويين فلا يكون اجماعهم حجة مع مخالفة القراء لهم ثم لو قلنا ان القراء ليس
منهم نحوي فانهم ناقلون لهذه اللغة وهم ايضا وكون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين حجة دونهم واذا ثبت ذلك كان المصير الى
قول القراء اولى لانهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط في مثله ولانّ القراءة ثبتت تواترا وما نقله النحوي آحاد ثم اعلم لو سلّم انه ليس ذلك
ليس متواترا فالقراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى انتهى مفتاح اعلم انه اذا فقد النصّ من اهل اللغة على الوضع فلا بدّ من الرجوع
الى اماراته وعلاماته وهي كثيرة منها التبادر ولم اجد من الاصوليين من منع من ثبوت الوضع به بل الظاهر اتفاقهم على ذلك وقد ذكر
منهم التمسك به في المسائل اللغوية المتوقفة على النقل والمراد به على ما صرحوا به هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ
المتحاورين به عند سماعه مجردا عن القرائن تحقيقا او تقديرا والحجة على ثبوت الوضع به بعد ظهور الاتفاق عليه امران احدهما انّ فهم
المعنى من اللفظ لا بدّ وان يكون لسبب والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب امّا الوضع او القرينة فان
كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو غير محلّ الفرض وثانيهما انّ الوضع على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول
فهم منه الشيء الثاني ففهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم واعترض على
ذلك بوجوه الاول انّ فهم المعنى من اللفظ بدون القرينة موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على فهم المعنى بدون القرينة
لزم الدور وهو باطل الثاني انّ المجاز المشتهر يتبادر من اللفظ وليس بحقيقة الثالث انّ المدلول التضمني والالتزامي يتبادران وليسا
بحقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط والقيد تتبادر وليست بحقائق الخامس افراد الغالبة في الاطلاقات تتبادر وليست
بحقائق والجواب عن الاول انّه انما يلزم لو كان المراد تبادره للجاهل بالوضع بمعنى انّ الجاهل بالوضع يستكشف استكشافه الوضع
بالتبادر الحاصل له وهو باطل فان التحقيق كلا ان المفهوم ان المراد تبادره العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل به يرجع الى العالم به و
يلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ بان يلقي اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال عن معناه فما فهمه منه هو المعنى الحقيقي على
انا نمنع لزوم الدور ما قيل لو كان المراد تبادره للجاهل لكان لا نسلم توقفه انه على العلم بالوضع فانّ الاشتهار يقتضي تبادر المعنى
منه من اللفظ المجرد فقط لحصول المؤانسة لوجه للتفاهم وتفاهم للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع
وتحقيقه ان وضع اللفظ انما يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس
الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامر بعد اما اذا كان قبله كما في اوائل الاستعمال

في بيان الخلاف في الترجيح والتعيين والتخالف بينهما

الترجيح

في بيان امارات الحقيقة والمجاز

في بيان التبادر وافراده

فهم

فهم المعنى ح موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة
نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار فهم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا
على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظ واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما
وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع
التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة
منسوبة اليه لا باعتبار العلم به كما ظن وعن الثاني بالمنع من تبادره اما على قول ابي حنيفة من ترجيح الحقيقة المرجوحة فواضح وكذا على
قول المعظم من التوقف على احتمال واما على قول ابي يوسف من ترجيح المجاز الراجح فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم فان تم فلو لا الفرق
بين المجاز المتعارف وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المتعارف هي الشهرة بخلاف غيره وقيل معنى كون الشهرة
قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج
الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قط ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف
ما يقتضيه محتاجا الى القرينة التي تزول بها حكمها الا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمثال في الحقيقة هو الاحتياج الى قرينة الفهم
والدلالة فاللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما
به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها فان قلت ما ذكرتم انما يعلمه من عرف وضع اللفظ وشهرة مجازه واما
الجاهل الذي يراجع العالم بالوضع في معرفته فلا يلزمه شيء مما قلت فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا يستلزم
الحقيقة وكلا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة واستعمال لقرينة عندهم بحيث صار من المجازات الراجحة اذ لم يتحقق لنا ان الحمل عليه بملاحظة نفس
اللفظ ام بملاحظة الشهرة فان قيل الاصل هنا الالتفات الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيقال الاصل عدم الوضع له فيكون باعتبار الشهرة
نعم ان انحصر المستعمل فيه في المحمول عليه فيكون حقيقة لكن لا لمعنى الحمل بل الثابت في انه وبالجملة ثم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا وجه
ح لمعرفته الا مجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك فان قيل يسئل عنهم وجه الحمل فيه لا السؤال عن الوضع اولى قلنا انا لا نسلم
التبادر كلا نعلم الا من جهة الحمل بل قد يحصل العلم به من قرائن الاحوال سلمنا ولكن نقول انا نظن ان الحمل عليه ليس الا لتبادره من نفس اللفظ
لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان السبب في الحمل عليه مجردا عن القرائن المنفكة لا يكون الا الوضع او الشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع
اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشتهر حصل الظن بان فهم ذلك المعنى باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه فان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة في الغالب انما هو من جهة التبادر فيرد الاشكال في اثبات الحقائق به في الغالب قلت نمنع الحصر بل
قد ثبوت الحقيقة في الغالب يكون بامارات اخر ثم التبادر متحقق معها فان ذا يتجه ما قلناه ويعضده اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على حقيقته
دون مجازه اذ ليس ذلك الا باعتبار غلبة وقوع الحقيقة وغلبتها يستلزم غلبة تبادرها فافهم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان
الجزء لا يمكن ان يتبادر من حيث تبادر الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين
احديهما على الجزء والاخرى على الكل فيكون الدلالتان متغايرتين بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء بعين فهم الكل
فالدلالة على الكل مغايرة للدلالة على الجزء مغايرة لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل من حيث هو تسمى بالمطابقة والى
الجزء تسمى بالتضمن نعم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل يشكل الامر ان فسرنا التبادر بمجرد الخطور بالبال واما ان فسرناه
بسبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال واما المدلول الالتزامي فالتحقيق انه ليس بمتبادر لما انه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي
فلا يتبادر او لانه لا يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي بتحقيق المطلب ان فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم
فهمه منه دائما وان وضع لمعنى اخر والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وهو باطل ففهمه باعتبار المعنى ولذا يخطر اللازم بالبال حيثما يخطر
ذلك المعنى وهو الملزوم بالبال ولا كذلك المعنى المطابقي فانه يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه موضوعا له ولذا يدور معه وجودا الا اذا انفك
ولذا جعل بعضهم دلالة الالتزام دلالة عقلية وانما عدها المص من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب لفهم المعنى

ومن الحظة المعنى بسبب خطور اللازم او ارادته فكان كالدال عليه وعن الرابع بان دلالة المفاهيم دلالة التزامية فلا تتبادر وربما يوجد
في كلمات بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية من الشايع وعن الخامس بانا ان جعلنا حمل المطلق على الفرد الشايع
من حمل اللفظ على المجاز الشايع فيجاب بما اجبنا به عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو الظاهر فيجاب بما
اجبنا به عن النقض بالدلالة الالتزامية وهل عدم التبادر امارة المجاز او لا فيه خلاف وقد صرح العلامة وغيره بالاول لانه لو لم يكن
امارة له لزم انفكاك الوضع عن التبادر وهو باطل واورد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية وباللفظ
الموضوع لمعنى قبل اشتهاره واستعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر فيهما لحصول المعاني بالبال
بالنسبة الى العالم بالوضع نعم يتوقف تعيين المراد في الاول الى قرينة والاحتياج اليها في ذلك لا يستلزم عدم خطورها وتبادرها على تعيين
تقدير تفسير التبادر بالخطور او بالخطور بحيث يصح ان يراد واما لو فسر بخطوره بحيث يكون مرادا لا غير فيشكل بالمشترك على القول بالاجمال
واما على القول بظهوره في جميع معانيه فلا اشكال ولو سلم عدم تحقق التبادر فيهما فنقول عدم التبادر امارة باعتبار ان المجاز اكثر فيلحق صح
الشك بالغالب فتأمل مفتاح اذا اشتدت الحاجة الى التعبير عن معنى واشتدت مدة طويلة فهل بمجرد ذلك يجوز الحكم بوضع لفظ
بازائه بحيث يدل عليه بدلالة مطابقية او لا اختلف فيه القوم على قولين الاول انه يجوز الحكم بذلك وهو للعلامة وبه اثبت وضع
اللفظ لمعنى العموم الثاني انه لا يجوز الحكم بذلك وانه يجب التوقف في الحكم بثبوت وضع لفظ للمعنى المفروض كغيره من المعاني الذي لا
يحتاج اليه اصلا وهو لعلم الهدى والشيخ والآمدي والعضدي للقول الاول وجوه الاول ان المعنى المفروض مما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه
وكلما يجب على الواضع يكون واضعا اما الصغرى فلان الداعي على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والواضع قادر عليه والصارف
عنه مفقود فيجب عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه عليه يلزم ان يكون مرتكبا للقبيح وهو باطل لا يقال هذه الحجة بما دفعها
به المرتضى وابن زهرة والغزالي فيما حكى عنه من انه قياس في اللغة لانا نقول هذا الايراد مدفوع بما دفعه به في [illegible] المنع من ذلك قال
بل استدلال بوجود العلة على وجود المعلول ولا يقال ان غاية ما ذكر تحقق الوضع من الواضع وهذا المقدار لا ينفع لجواز ان لا يبلغه غير [illegible]
والمقصود ثبوت الوضع لنا عند المحتاجين الى التعبير عنه وقد لا يبلغهم لانا نقول ما ذكر وان كان ممكنا عقلا ولكن العادة تحيله فتأمل الثاني
ان هذا المعنى مما يستحيل عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه وقد اشار اليه في الاحكام فقال ان العموم من الامور الظاهرة الجلية والحاجة
مسيسة الى معرفته في التخاطب وذلك مما يحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم تواضعهم لفظا يدل عليه مع انه لا عن لفظة
يتقاصر مع دعو الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من
المعاني التي وضعت لها الاسماء بل ربما وضعوا الكثير من المسميات الفاظا مترادفة مع الاستغناء عنها انتهى وقد اشار الى هذا في النهاية ايضا
الثالث ان وضع الالفاظ لجملة من المعاني المحتاج اليها اما ان لا يكون لسبب او يكون عن سبب والاول باطل لانه ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني
لا يخلو اما ان يكون السبب هو شدة الحاجة او غيرها والثاني باطل لانتفائه فانحصر في الاول فاذا كان شدة الحاجة علة للوضع هناك لزم
ان يكون علة للوضع هنا والا لزم تخلف العلة عن معلولها وهو باطل الرابع انا اذا علمنا بانه يعبر عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ موضوع
له لانه اسهل طرق التعبير واظهرها والعاقل لا يعدل عن الاسهل الا لعذر وجه الخامس ان شدة الحاجة واستمرارها يستدعي كثرة التعبير
عنه باللفظ وكثرة التعبير عنه باللفظ هي كثرة الاستعمال وكثرة الاستعمال تستلزم الوضع ويشهد به كثرة المنقولات السادس ان اكثر
المعاني التي منها ذلك قد وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المشكوك فيه بها الحاقا له بالاعم الاغلب وفيه نظر في جميع الوجوه المذكورة
اما الاول فلانا نمنع الصغرى اما اولا فللمنع من وجود الداعي على الوضع بازائه نعم الداعي على اعلام الغير به موجود قطعا لكن لا ينحصر طريقه
في الوضع لجواز حصول الاعلام بالاشارة كما في الاخرس وبالاستعمال المجازي كما في جميع المجازات المتعارفة بين اهل اللسان المتبينة عما في ضميرهم
بالكناية كما في طويل النجاد او بذكر الحد كما يقع فيما اذا اريد التعبير عن معنى لفظ الانسان فيقال الحيوان الناطق الى غير ذلك وبالجملة فلعله
[illegible] نعم من اعلامه باللفظ الموضوع والحاجة الى الاعم لا تستلزم الحاجة الى الاخص واما ثانيا فللمنع من القدرة عليه لو جعلنا الوضع
من افعال العباد كالمشي وقدرتنا عليه لا يستلزم قدرة المحتاج الى الوضع عليه فان الاشخاص مختلفون في القدرة والكاتب قادر على

[illegible]

الكتابة دون غيره واما ثالثاً فللمنع من انتفاء الصارف وعدم علمنا به لا يستلزم عدمه بالنسبة الى غيرنا فلعل المحتاج الى الوضع حصل
له مانع ذاتي او في اعتقاده فمنعه عن الوضع لا يقال الاصل عدم الصارف لانا نقول هو معارض بأصالة عدم الوضع لو سلمنا خلوه عن
المعارض ولكن في التمسك به في المقام اشكال وعاشراً ثانياً بمنع الكبرى اذ لا دليل على ان كلما يجب على القادر المختار يلزم وقوعه كيف
وصدور القبيح عن العقلاء كثير لا يقال ليس المقصود انه يجب الوضع لهذه المعاني على البشر بل على الله تعالى من باب اللطف والوجوب عليه تعالى
مستلزم للوقوع لانه تعالى منزه عن القبائح لانا نقول ذلك مسلم لو لم يقدر البشر على الوضع واما مع قدرتهم عليه فلا يجب عليه تعالى وان وجد
القدرة والداعي وانتفى الصارف فالقول بان الواضع هو الله تعالى على تقدير تسليمه ليس فيه لا يمنع القدرة من البشر على الوضع ويجوز ان
يكون مراد القائل به ان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله لا ان البشر غير قادر على الوضع لا يقال اذا اجتمعت الثلاثة كان الوضع لازم
الوقوع البتة لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضعه للمعاني التي تشتد الحاجة اليها مضطراً وهو باطل بديهة واما الثاني ففيه المنع
العادي لا يجوز وقوع خلافه وهنا قد وقع فان كثيراً من المعاني المبحوث عنها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك كنحو
الفعل الحالي والاعتماد سفلاً وعلواً والخمر الوفرة وماء الورد والخلاف وكثير من المياه المضافة فانها لم يوضع لها الفاظ تدل عليها مع
شدة الحاجة اليها لا يقال نمنع من كون المذكورات من المعاني المفروضة كما صرح به قاضي القضاة لانا نقول هذا باطل كما صرح به ابو الحسين فيما
حكي عنه ولا يقال لا نم عدم الوضع للمذكورات فان الالفاظ المذكورة دالة عليها فان الاضافة والقيود من جملة الاوضاع المعرفة لانا نقول الزبدة
ليست هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة فان تلك المعاني تلحظ افراداً وهذه الالفاظ تدل على تلك المفردات مع اضافة وهي ليست
مقصودة وبالجملة الالفاظ الدالة على الجنس والفصل وان كانت تدل على المركب منهما لكن لا دلالة له وضعية والا لكان لفظ الانسان و
الحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو باطل ومع هذا فاطلاق الماء على الماء المضاف مجاز ولا يمكن ان يدعى ان لفظ ماء الورد مثلاً صار
علماً جنسياً لمدلوله كعبد الله الذي هو علم شخصي لمدلوله لان ذلك باطل فان شرط المفرد ان لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهنا يدل
كل من اللفظين على جزء المعنى واما الثالث فباحتمال ان يكون السبب غير شدة الحاجة او هي مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود
واما الرابع فبان عدم العدول الى الاصعب انما ينفي حيث لم يشتمل الاصعب على فوائد تترجح على فائدة السهولة وذلك غير معلوم هنا فمع
كيف يدعى ذلك على انا لا نم ان الوضع مطلقاً اسهل فقد يكون غيره اسهل واما الخامس فبان كثرة الاستعمال لو سلم استلزامها الوضع
فانما يسلم لو كان المستعمل لفظاً واحداً كما في المنقولات واما اذا كان الفاظاً متعددة فلا فان كثرة الاستعمال ح تضاف الى نوع اللفظ
وهي لا تصلح للوضع لمعنى مخصوص وانما الصالح له كثرة الاستعمال المضافة الى شخص اللفظ فقد بر واما السادس فاولاً بالمنع من الكثرة فانها
غير معلومة وثانياً بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فاذن القول بما قاله المرتضى متعين مع اعتضاده بالشهرة على الظ ولكن الانصاف
ان ما صار اليه المعظم في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد منها اذا تأملنا باصالة حجية كل ظن على ان العادة تقضي
بالوضع فيما اذا كانت القدرة والداعي وانتفاء الصارف ثابتة والمناقشة في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى ملاحظة العقل وهي واهية
بالنسبة الى العادة وكذا المناقشة في الداعي فانها حسنة بالنظر اليه وواهية بالنظر اليها لانه من المقطوع به ان بيان الامور المحتاج
اليها التي يتم احتياجها امتنه طويلة لا يستقيم الا بضبطها وتعيين باشياء بازائها تعرفها ولذلك احتاج ارباب كل صنعة وحرفة الى وضع اسماء
واصطلاحات في الفاظ تؤدي مقاصدهم وتبين مطالبهم وقد نظموها باشياء وضوابط ممهدة لا يختل ما راموه ويفسد ما قصدوه ولم يعولوا
في ذلك على امارات مختلفة وعلامات متشتتة فان ذلك مما لم ينضبط به الامر لتفاوتها خفاء وجلاء وخفضاً وعلاء ومعلوم ان الضبط
في مقام اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكتابة والتجويز فانها لا تصلح لذلك اما الاشارة فلما اشار اليه في
هيد الاشارة فلا امتداد الاشارات الى اعلام ما في ضميره وان طرقه متعددة كالاشارة والحركات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام في هذا
الباب انفع من غيره اما اولاً فلانه ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري صرفه الى وجه ينتفع به انتفاعاً
كلياً اولى من سلوك طريق آخر لا يخلو من مشقة عظيمة واما ثانياً فلان الصوت يوجد في وقت الحاجة وينعدم عند انتفائها فكان وضعه اولى
من غيره فلا يعدم وقت الاستغناء فيلزم بالوقوف عليه ضرر واما ثالثاً فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل

التعبير به عن المحسوسات بل وعن المعاني ايضاً بخلاف الاشارة التي تختص بالمقارنات خاصة على انه قد يتعسر معها ايضاً اذ الاجسام البعيدة تتعذر الاشارة اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم او الحركة القائمين به واشباه ذلك فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامساً فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغني عن الآلات والادوات اخف والمنبعث عن ضرورة الادخال اخف وما لا بقاء له مع الاستغناء عنه اخف والمقدور عليه في كل الاوقات اخف وما لا تعب فيه ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات لكرمه له ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية اشتهى واما الكناية والمجاز فلافتقارهما الى القرينة وذلك مما يتفاوت فلا ينضبط بلا امر المهم والخطب الشديد ومما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا علمت بوجود طائفة في الهند مثلاً يحتاج بعضهم الى بعض في نظم امورهم حصل لك القطع بان مبنى امورهم في اعلام ما في ضمائرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوزت عملك اتفاقهم على التعبير بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة كون الداعي على الوضع في الامور العظيمة متحققاً مما لا ينبغي انكاره كانتفاء الصارف وعدم الاخلال بما هو الواجب اما الاول فلان احتمال الصارف في الامور الحقيرة وجيه لكن في الامور المذكورة والمبحوث عنها لا يبعد دعوى القطع بعدمه واما الثاني فلان العقلاء اذا اشتدت حاجتهم الى امر وتوفرت دواعيهم عليه وكانوا قادرين عليه ولم يمنعهم مانع اتوا به قطعاً وان جاز خلافه عقلاً ولذا نحن نقطع بان كل من يتحامى بعدنا يقبح منه تحامل العاملات والمآكل والمشارب والمناكح ولا يهملون انفسهم حتى يدركهم الموت والجواز من البعض لا يرفع العلم بثبوت الطريقة للمجموع وامر الوضع ان كان محتاجاً اليه للجل من العقلاء او لاكثرهم كان هيئة الثابتة قطعية وبالجملة المعاني الظاهرة الجلية التي تشتد الحاجة الى معرفتها في التخاطب مما يحيل العادة مع توفر الاعصار على اهل اللغة اهمالها وعدم وضعهم الفاظاً تدل عليها وكيف يمكن دعوى ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا الكثير من المعاني التي هي كذلك بل لغيرها مما لا يحتاج اليه الا قليلاً ووضعوا للمعنى الواحد الفاظاً كثيرة فان ذلك يدل على غاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج اليها بالاوضاع كما يدل عليه عدم تبدل اصطلاحهم واستمرارهم على ما تعارفوا عليه الى غيره واما النقض بالامثلة المتقدمة فمردود تارة بالمنع وتارة بالمنع من اقتضائها بما فرض في محل البحث من شدة الحاجة وثانياً بالمنع من عدم كون الالفاظ المزبورة الدالة عليها موضوعة بازائها وكيف كان فظهور الوضع للمعنى المبحوث عنه مما لا ينبغي التوقف فيه وان كان دعوى القطع في ذلك كلية محل مناقشة وينبغي التنبيه على امور الاول يتفرع على المختار انه اذا رأينا معنى اشتدت الحاجة الى التعبير عنه حكمنا بان له لفظاً موضوعاً بازائه ودالاً عليه بالمطابقة فاذا علمنا باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع بازائه وكذا اذا استعمل فيه الفاظ متعددة وقطعنا بان ما عدا واحد منها لم يوضع له فانه يحكم بان ذلك الواحد موضوع بازائه واما اذا احتمل كون كل واحد منها موضوعاً بازائه فيجب التوقف في تعيين الموضوع حيث لا دليل على التعيين الثاني اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى الوضع ليست من الامور المضبوطة المقررة عندنا لكل بل قد يتحقق عند قوم دون آخرين وطائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلا بد من ملاحظتها في دعوى الوضع على موضع الحاجة حتى يقوم على خلافه دليل الثالث اذا ثبت شدة الحاجة وعلمنا باللفظ الموضوع بازائه في زماننا وبانه معبر عنه في سالف الزمان باعتبار شدة الحاجة اليه فانه يحكم بان هذا اللفظ عند من تقدم موضوع له ايضاً لان الاصل عدم التغيير وعدم وضع غيره الرابع اذا كان الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعياً فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ الذي هو حقيقة في غيره وعلم بعدم استعمال غيره فيه لان اصل عدم الاشتراك ح وهو لا يقاوم القاطع واما اذا كان ظنياً فهل يؤخذ باصالة عدم الاشتراك او باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها فيه اشكال لكن فيما اذا لم يعلم بعدم استعمال غيره لتعارض اصالتي عدم الاشتراك وعدم استعمال الغير فيه ولا يبعد الاخذ باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها الخامس المعنى الذي لا يحتاج الى التعبير عنه عادة او يحتاج اليه لكن في غاية الندرة لا يجوز الحكم بان له لفظاً موضوعاً بازائه كالمعنى الذي يشتد الحاجة الى التعبير عنه الا ان يقوم دليل من الخارج عليه والحجة فيه امور الاول عدم دليل عليه من الادلة الاربعة الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث انا نعلم ان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ مخصوصة الرابع انه لو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فلان المعاني غير متناهية فلو وضع لكل منها لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ لان المتناهي اذا انطبق على غير المتناهي لزم ان يكون غير متناه واما بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية كذا قيل وفيه اذا راينا معنى استعمل فيه لفظ ولم يستعمل فيه غيره ولم يحتج الى التعبير عنه لا يجوز ان نحكم بان هذا اللفظ مما وضع لهذا المعنى بل يجب التوقف ثم والرجوع الى الامارات الخارجية وهل المعنى الذي يحتاج الى التعبير عنه لكن لا على وجه الشدة مثل القسم الاول او مثل القسم الثاني اشكال

مفتاح اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين اهل اللسان ومتداولا بينهم بمعنى انه يكثر دوره واطلاقه على السنتهم كان ذلك دليلا على انه موضوع لمعنى غير خفي يهتدي اليه العامة فلو ادعى انه موضوع لمعنى خفي لا يتعقله ولا يدركه الا الذكي كانت الدعوى فاسدة وهو واضح فانا اذا علمنا ان التداول والاستعمال ليس الا من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون باعتبار كثرة التعبير به عما في الضمير هي لا تكون الا بعد معرفة العامة فلو كان المعنى خفيا لا تعرفه العامة فلم يكثر التعبير عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله والفرض خلافه ولان الغالب في الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك به ومن هنا ظهر وجه احالة الفقهاء والاصوليين معاني الالفاظ الى العرف فيقولون المراد بالاحتمام ما يسمى في العرف كلاما ويبطلون توهم ارادة المعنى الخفي كالدعة الحقيقية والكلام النفسي من تلك الالفاظ والظاهر ان ما ذكرناه مما لا ينكره منهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا لم يعلم بذلك فالظاهر ذلك ايضا لان التداول انما على الالسنة يحكم بظهور كون الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن لو ظهر كونه على جهة المجاز والحكم بكونه موضوعا لمعنى ظاهر مشكل

مفتاح اذا ثبت حكم لغوي لاكثر افراد مفهوم كلي كما ثبت وجوب الرفع لاكثر افراد الفاعل والنصب لاكثر افراد المفعول ونحو ذلك وشك في ثبوت ذلك الحكم لما بقي من الافراد القليلة فهل الاصل ثبوت ذلك الحكم لها ايضا ويجري ثبوته لاكثر الافراد اولا بل يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره الا بدليل غير ما فرض وبالجملة مرجع الكلام الى حجية الاستقراء في اللغة فان ما فرضناه هو الاستقراء على ما يستفاد من كلام المحقق في شرح حيث قال الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان تستقرأ الزنج فتجد كل موجود منهم اسود فتحكم بالسواد على من لم تره كما حكمت على من رايته وحاصله التسوية من غير جامع انتهى الاقرب عندي هو الاول لان مع كثرة الصور يغلب على الظن ان الباقي مما لم نجده والعمل بالظن واجب لا يقال هذا مدفوع بما اشار اليه في شرح فوقه في مقام دفع هذه الحجة لانا انه يغلب على الظن اذ لا تعلق بين ما رايت وما لم تره ولا بين ما علمته وما لم تعلمه ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به ولئن سلم وجود الحكم فيما رايته امارة لوجوده في الباقي سلمناه لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دليل يدل عليه لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع لان منع حصول الظن من الاستقراء بعيد في الغاية بل التحقيق انه يفيد الظن عادة بل قد يحصل منه العلم وذلك معلوم بالتجربة والوجدان ولو قيل ان معظم العلوم العادية والظنون العادية لا يتدرج فيها الاحتمالات العقلية والا لما افاد التواتر والحفوف بالقرائن العلم وخبر العدل ونحوه الظن لان الاحتمالات العقلية المنافية كثيرة فالمناط في العلم والظن العاديين هو العادة فمن ادعى وجدان شيء من غير امارة مرتبة عليه فان كانت الدعوى مستندة الى سبب يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعي العلم بموت زيد باخبار عشرة وجب ان يقبل منه قبلت منه بمعنى انه لا يعلم بكذبه بمجرد الدعوى وان لم يحصل هذا العلم لغيره وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعي حصول العلم بموت زيد بمجرد خبر كذوب فلم يقبل ويكذب بمجرد الدعوى وبما ذكرناه اندفع ما ذكره في وجه عدم افادة الظن ومنع ايضا ما ذكره جماعة في نفي افادته العلم من انه يجوز ان يكون حال ما لم يستقرأ بخلاف حال ما استقرأ كما لا يخفى وبالجملة لا شك ان اقل ما يحصل من الاستقراء هو الظن وقد يتدرج بتتبع الاستقراء حتى يبلغ العلم فانكار المحقق وشه والرازي لافادته الظن لا وجه له ومن هنا صار الى افادته الظن العبري في شرح وغيره واما منع حجية الظن الحاصل من الاستقراء في اللغات ففي غاية الضعف ايضا لوجوه الاول ما تقرر عندنا من اصالة حجية كل ظن في اللغات الثاني ظهور اتفاق الاصوليين من العامة والخاصة على حجية ذلك في اللغة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم وكلماتهم ولولا كون ذلك معتبرا عندهم لبطل كثير من قواعدهم المتفق عليها من اصالة عدم النقل والمجاز والاشتراك ونحوها اذ لا مستند لها سوى الاستقراء والغلبة هذا ولو قيل ان ذلك مما اتفق عليه جميع اهل اللسان لم يكن بعيدا الثالث انه لو منع من حجية ذلك لانسد باب معرفة اللغات غالبا لان المدرك فيها غالبا الا التنصيص من العرب ونحوهم من اهل اللسان ان من المقطوع به ان العرب مثلا لم ينصوا ايضا به

الفهم من وضع الالفاظ وغيره من القواعد المقررة في العلوم العربية كما لا يخفى وانما حصلها الحاملون لنقلها من الاستقراء كما تشهد به كلمات جمع كثير من العلماء الاجلاء الرابع فحوى ما دل على حجية الظن المستفاد من خبر نحو الاصمعي والجوهري لان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى منه بمراتب غالبا الا ترى الاستقراء فيما نحن لا نحوه من القياس بحجة في اللغات لعموم الاخبار في المنع عن العمل بالقياس لانا نقول لا نم صدق القياس عليه حقيقة فان القياس اثبات حكم في جزئي باعتبار ثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك ويسمى الاول بالفرع والثاني بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا كذلك الاستقراء كما عرفت سلمنا الصغرى ولكن نمنع كلية الكبرى والعمومات الواردة بالنهي عن العمل بالقياس منصرفة الى القياس في الاحكام الشرعية لا غير كما لا يخفى ولذا صار بعض علمائنا الى حجية القياس في اللغة سلمنا شمولها لمحل البحث لكنها معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى بالترجيح قطعا وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اذا ثبت غلبة نوع على نوع كغلبة نوع التاسيس على التاكيد ونوع التخصيص على المجاز وغير ذلك فمجرد ما لا يمكن ترجيح الصنف والفرد من النوع الغير الغالب يلحق ان يكون صنفا او فردا من النوع الغير الغالب اغلب من صنف او فرد من النوع الغالب مثلا اذا ورد امر بعد نهي او اضرب زيدا زيدا لا يجوز دعوى كون الثاني غير الاول ونحوه تمسكا بغلبة التاسيس على التاكيد لان التاكيد في نحو هذا المقام اشيع وكذا لا يجوز ترجيح التخصيص على التجوز في الامر الوارد عن الائمة بحمله على الاستحباب بناء على ان استعماله في الندب اكثر من التخصيص نعم لو منع من شيوع الاستعمال في الندب بحجة التمسك بغلبة النوعية في التخصيص والحاصل ان الغلبة انما يكون حجة حيث لا يعارضها غلبة اخرى حيث كانت من الامور الاضافية مع التعارض بين الغلبتين كان اللازم الاخذ بالغلبة التي تورث الظن الاقوى فان حصلت غلبة في افراد جنس او في افراد نوع او في افراد صنف من غير معارض من جنسها وجب العمل بها والحاق المشكوك فيه بالغالب فان كانت الغلبة جنسية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك الجنس من اي نوع كان بالغالب وان كانت نوعية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك النوع بالغالب وان كانت صنفية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك **الثاني** اعلم انه قد تمسك جملة من الاصوليين في مقام ترجيح احد الاحتمالات بامور اعتبارية وهي مما لا يحسن التعويل عليها بل اللازم في مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب والمدار على غلبة الظن وهي انما تحصل بما قلناه دون امثال ما ذكروه وان توهم انها مظان الغلبة فلا تغتر **الثالث** اعلم انه اذا ثبت غلبة شيء في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك في زمانه او غلبة التاسيس على التاكيد او غلبة ارادة تحريم الاكل في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة كان اللازم حمل خطابه على الغالب الا اذا وجد قرينة تمنعه لما ذكرناه من ان الغلبة تورث الظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها في زمن الشارع فيشكل حمل الخطاب الشرعي على الغالب في زماننا لان المعتبر الغلبة الحاصلة في زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا اصل هنا يحكم بثبوت الغلبة في زمانه بل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بالعدم لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي وقد تقرر انه اذا شك في تقدم الحادث وتاخره فالاصل تاخره فعلى هذا يرتفع الوثوق من كثير من الاصول التي مهدت مثل اصالة حمل تحريم الميتة في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب او لوية التاسيس على التاكيد واولوية التخصيص على المجاز والاشتراك والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوها اصلا انما يعلم بها في زماننا واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا بد من الحكم بعدمها اخذا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر الحادث ويمكن الجواب عن هذا اولا بان غلبة كثير مما جعلوها اصلا معلومة في زمانه او مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا بان قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ونحوه مما شاع استعماله فيه ولو اطلاقه قبل زمانه وفي زمانه وشيوع اطلاقه يستلزم شيوع دلالته على شيء من تحريم الاستمتاعات او الاكل او الاجمال ولما علمنا ان الشائع عرفا هو تحريم الاكل كان اللازم ان يكون في عرفه كذلك لان الاصل عدم تعدد الغلبة والتمسك باصالة عدم الغلبة حسن لولا العلم بها في زمانه اجمالا ولكن بعد العلم بها اجمالا لا ينبغي لها محل بل يرجع الى اصالة عدم تعدد الغلبة وتحقيق الكلام ان يقال انه اذا ثبت الغلبة في زماننا فلا يخلو اما ان يعلم بثبوتها في زمان الشرع اولا وعلى الثاني فاما ان يعلم بتحقق غلبة ما في زمانه اولا فان كان الاول فالامر واضح وان كان الثاني فالاصل ان يكون الغالب الذي علم بغلبته هو هذا الغالب لذا صح ما جعلوه اصلا باعتبار غلبته في زماننا لانا نعلم ان بعد شيوع اللغة وانتشارها كان شيء من البنى وما قبله كان الغالب اما التاسيس او التاكيد او التساوي واما التخصيص او المجاز او التساوي واما عدم النقل او النقل او التساوي لكن لم نعلم الغالب بعينه فاذا علمنا ان الغالب في عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالتوافق وان كان الثالث كان اللازم الاخذ باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبة ما فيتحقق التعارض مع عرفنا ثم ان كل ذا اذا لم يعلم بغلبته

الغالب على الصنف او الفرد من النوع

الصنف في الغالب لا عبرة به

فاهو

ما هو الغالب في زماننا في الزمن السابق على زماننا واما اذا علم بها فيجب التوقف بالنسبة الى زمانه لانه كما يمكن الحكم بموافقة زمانه لزماننا كذا يمكن الحكم بموافقة زمانه لما سبق عليه بحيث لا دليل على الترجيح وجب التوقف فيه تنظر **الرابع** لا فرق في ثبوت الحكم لاكثر الافراد الذي هو الاصل في الاستقراء بين ان يكون بالدليل العلمي او الظني **الخامس** المراد بالكثرة هنا الكثرة العرفية بل الكثرة العادية التي يحصل منها الظن **السادس** لا يشترط في الاستقراء عدم ثبوت ضد الحكم الثابت للاكثر لبعض الافراد القليلة فلو ثبت له ذلك جاز التمسك بالاستقراء في اثبات ما ثبت للاكثر للفرد المشكوك فيه **مفتاح** اختلف الاصوليون في دلالة الاطراد المفسر بان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد يجوز الاستعمال فيه في كلما يشاركه في ذلك المعنى على الحقيقة على قولين الاول انه لا يدل عليها وهو للبهائي والحاجبي والعضدي وظاهر المحقق في بح والسيد الاستاد ره الثاني انه يدل عليها وهو من خواصها وهو المحكي عن الامدي والغزالي والعلامة في يه والسيد عميد الدين في المنية ومحكي ره في الفوائد والمنتهى هو الاول لانه لو كان الاطراد من خواص الحقيقة التي تدل عليها كالتبادر لما وجد في نقيضها وهو المجاز والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة اذ معنى خاصة الشيء هو انه لا يوجد في غيره واما بطلان التالي فلظهور ان المجاز قد يطرد ايضا وقد صرح بجواز الاطراد فيه جماعة والسيد الاستاد ره في الاول ان المراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع لكونه منشأ وكذا المجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعمالها في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى فكان قياسا في اللغة وهو باطل وفي الثاني ان المجاز قد يطرد اما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية ثم قال لا يقال القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سبب له فيلزم الدور لا يقال نجوز العقل كونه انتفاء مانع فلا يجب نفيه لا بقاء الاطراد وان وجب المجاز الا ان الغالب اختصاصه بالحقيقة فيلزم في محل الشك الالحاق بالغالب فيصح كونه من ادلتها وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول لا نم الغلبة قد وقع الاطراد المفسر بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع وجود ذلك المعنى فيه بعلاقة المجاز او لا ذهب الشيخ البهائي والحاجبي والعضدي الى الاول لخيار السيد الاستاد ره محتجا بان ذلك يدل على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان تخلفه عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لو كان عدم الاطراد مختصا بالمجاز لما وجد في الحقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلان جملة من الالفاظ وضعت لمعان كلية يندرج تحتها افراد مع عدم صحة اطلاقها على بعض تلك الافراد منها لفظ السخي فانه موضوع لمطلق الجواد ولا يطلق عليه تعالى ومنها لفظ الفاضل فانه موضوع للعالم ولا يطلق عليه تعالى ومنها لفظ القارورة فانه موضوع لمطلق ما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على الكوز والدن لانا نقول لا نم بطلان التالي والالفاظ المذكورة لا نم وضعها للمعنى الاعم من الافراد التي ادعي عدم صدقها عليها سلمنا ولكن عدم الاطراد فيما ذكر للمنع الشرعي واللغوي وهذا لا ينافي دلالته على المجاز بل ما يدل عليه هو عدم الاطراد من غير منع لانا نقول يلزم على هذا في التمسك بذلك على المجاز الدور وذلك لان عدم الاطراد من غير منع لا يعلم الا بعد العلم بالمجازية فلو توقف العلم بها على ذلك لزم الدور لانا نقول لا نم المقدمة الاولى فانه قد يعلم بان عدم الاطراد لا من جهة المانع قبل العلم بالمجازية ومع ذلك فاصالة عدم المانع في مقام الشك يكفي ثم سلمنا اشتراك الحقيقة والمجاز فيما ذكر ولكن لا شك انه يتحقق في المجاز اكثر فيجب الحاق المشكوك فيه بالغالب ومنه يظهر الانصاف ان المسألة محل اشكال **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان اعمال اللفظ في المنقول دليل المجاز والمراد به استعمال اللفظ الذي نقل الى معنى مع مضي كان قبل النقل موضوعا بازائه وذلك كاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء عند المتشرعة ولعل الوجه فيما ذكره انه لو كان حقيقة لزم نقل اللفظ والاصل عدمه ولكن هذا ليس من نقل الاستعمال في المنقول من حيث اصالة عدم النقل **مفتاح** قال السيد الاستاد ره قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة تخالف صيغة جمعه لمعنى اخر هو فيه حقيقة ووجه الدلالة انه لا يكون متواطئا فاما مشتركا او حقيقة ومجازا والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز مثاله الامور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد انتهى وفيه نظر للمنع من ان اختلاف الجمع يمنع من التواطي اذ لم يجد دليلا عليه لا يقال الغالب يحقق اختلاف

بان المصحح للتجوز هو العلاقة لظاهر ما اماعلى القول ح

الجمع مع عدم التواطي فيلحق المشكوك فيه به لانا نمنع منع للشتم انه لو اريد من قوله لمسمى اخر هو حقيقة فيه كونه موضوعا له بالخصوص كان احتمال التواطؤ
مدفوعا بالفرض لعل الشرة باعتبار نقلها ونسبها فتم سلمنا ان ذلك يمنع من التواطي لكن دفعه لا يستلزم المجاز الا بعد ضم قاعدة اولوية المجاز على الاشتراك
فاذن لا يكون ما ذكر بنفسه من علامات المجاز كما ادعاه القائل والى هذا اشار السيد الاستاذ وبالجملة الاتم ان اختلاف الجمع من علامات المجاز وهذا
القول هو الذي يظهر من السيد الاستاذ وكذا من صرح في هذا فانه ثبت الاختلاف في الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ الحقيقي
بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع انتهى **مفتاح** قال بعض في عدّ التزام تقييده دليل المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب اورد عليه السيد الاستاذ
نوع منه نظر لان التقييد غير ملتزم فيما ذكره ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال وقد اتقد نار الحرب اطفاها الله اطال الله ناره قال الله تعالى كلما اوقدوا
نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تنحصر فيه ولو اريد به ذلك لوجب ان يعد
التزام القرينة مكان التزام التقييد انتهى وفيه نظر واعلم انه قيل بان عدم التزام التقييد انتهى دليل الحقيقة وفيه نظر **مفتاح** قال بعض في عدّ علامات المجاز
تكون اطلاقه لا على حد مسمى موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء واورد عليه السيد الاستاذ نوع منه نظر لمنع التوقف
وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى فامنوا مكر الله ولا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا
الوجه فلا ينافيه وقوع خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجاز نظر انتهى **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان امتناع الاشتقاق دليل
المجاز فيه وضعفه بعض فيه نفي امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا للصفة ولا يصح ان يشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن
حقيقة الموضوعها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك لان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور
ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال على العموم وبانتقاضه بقولهم الملبس جار وجمعه جمر وفيه نظر لمنافاة
الجمع الاشتقاق وانتقاض الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا ياتي بالجسم الذي قام به الرائحة منه روح **مفتاح** اعلم انه اذا ثبت نقل
لفظ من معنى الى اخر وشاع في المنقول اليه ودار الاحتمال بين معانيه فلا يخلو اما ان يكون تلك المعاني بالنسبة الى المعنى المنقول عنه متشابهة بان لا يكون
احدها اقرب اليه او تتفاوت نسبتها اليه بكون بعضها اقرب اليه فان كان الاول فلا اشكال في لزوم التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول
العقلية حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر والوجه فيه واضح جدا وان كان الثاني كما في لفظ الدابة فان معناه الثاني مشتبه يحتمل ان يكون ذات القوائم
الاربع ويحتمل ان يكون خصوص الفرس ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى اللغوي وهو مطلق ما يدب على وجه الارض وكما في لفظ الوضوء ونحوه
من الفاظ العبادات فان معناها الثاني المنقول اليه اللفظ مشتبه يحتمل ان يكون الاعم من الصحيح والفاسد كما عليه جماعة ويحتمل ان يكون الصحيح كما
عليه اخرون ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى الاصلي فهل الاصل ح الحكم بان المنقول اليه ما هو الاقرب او التوقف فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان
علم ان الوضع الثاني وضع تعييني جعلي نشا من واضع مخصوص فلا يبعد الحكم بالتوقف ح ولو علم بالاقربية الى المعنى الاصلي ح وان علم انه وضع قهري
نشا من غلبة الاستعمال وكثرته فلا يبعد ح الحكم بالتوقف ح ولو علم بالاقربية الى المعنى الاصلي ح وان علم انه وضع قهري نشا من غلبة الاستعمال
وكثرته فلا يبعد ح الحكم بان المعنى المنقول اليه هو الاقرب الى المنقول عنه لان هذا النقل مسبوق بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى الحقيقة
ولذا يحمل عليه اللفظ عند الاطلاق في مثل صيغة نفي منفوص بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المعنى المنقول اليه المجاز الذي يجب حمل اللفظ
عليه اذا لم يثبت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها
ايضا والوجه فيما ذكر ظهور خصوص النسبة الى الصورة الاولى وان شك في صفة الوضع ولم يدر انه من اي القسمين فاللازم التوقف اللهم الا ان يدعى
ان الاصل في النقل وضعه كونه باعتبار الغلبة لان الغالب فيه ذلك والمشكوك فيه يلحق بالغالب **مفتاح** اذا شاع جزئية شيء لشيء
ورايناه الاول مضافا الى الثاني كما في قوله عم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فهل يمكن الحكم بعدم الجزئية بمجرد ذلك او لا حكي عن الكرخي
واصحاب ابي حنيفة الاول فانهم استدلوا بالحديث المذكور على خروج تكبيرة الاحرام عن الصلوة وقالوا اضافة الشيء الى الصلوة والشيء
لا يضاف الى نفسه لان الاضافة تقتضي المغايرة ورده في المعتبر وهو في كري معتمد قالوا المغايرة ثابتة بين الشيء وجزئه فصحت الاضافة
ولذا صح ان نقول يد زيد ووجهه راسه وركوع الصلوة وسجودها **مفتاح** اذا استعمل اللفظ في معنيين كالامر المستعمل في المرة والتكرار
ورايناه اهل اللغة يعبرون عن ذلك تارة بما يدل على احدهما واخرى بما يدل على الاخر مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا فهل هذا يدل

على كون

على كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لا بل يجب التوقف وطلب امارة اخرى اختلف فيه الاصوليون فذهب السيد عميد الدين وجماعة الى الثانى
الظاهر من موضع من تهذيب وشرح وذهب فى تهذيب الاحكام موضع اخر من تهذيب وبعض العامة الى الاول لانه لو لم يكن حقيقة فى القدر المشترك لزم التكرار والنقض ولا
يلزم فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان افعل مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا وقولهم مكررا نقضا واذا كان موضوعا للتكرار كان قولهم
مرة نقضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك واجيب عنه بان التجوز والتاكيد واقعان فى الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة
فيكون قولهم مرة فى افعل مرة تاكيدا وقولهم مكررا فى افعل مكررا قرينة على عدم ارادة المرة التى هى الموضوع له وفيه نظر لان الامر دائر فى هذا القيد بين
بين ان يكونا مؤكدين ومقيدين وصارفين الى المعنى المجازى والظاهر ان الترجيح مع الوسط بالنسبة الى التاكيد لما كان على خلاف الاصل وغلبة التقييد على المجازية
انه قد لا يمكن التجوز لانتفاء العلاقة فتامل نعم قد يقوى ما ذكره حسن لو انتفى احتمال الاشتراك بين المعنيين واما معه فلا يرد ما ذكر لاحتمال كون القيد من ح
مرتين معنى المشترك من غير تجوز وتاكيد كما اشار اليه الاسنوى فى نهاية السؤل اللهم الا ان يجاب بان الاشتراك كالتاكيد نادر فاذن لا يبعد ترجيح هذا
القول ثم انه لا يخفى ان المقصود باصالة عدم التاكيد الاشتراك فلا حاجة الى اصالة عدم المجاز نعم يفيد تقويته فتدبر **مفتاح** صرح جماعة
من الاصوليين منهم شرح والعلامة فخر المحققين بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين اقسامه ويثبتون كون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلى وتحقيق الكلام
هنا يقع فى مقامات الاول ان المقسم لا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه بمعنى شموله لها وتحققه فى ضمنها وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ولذا لا يجوز
تقسيم الانسان الى الفرس وغيره وتحقيق المطلب ان التقسيم فى الحقيقة يرجع الى بيان مفهوم كلى فى ضمن افراده وذلك يتبين بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلا منقسم الى
طويل وقصير فيعلم ان المقسم بلفظ التقسيم الانقسام وما يشتق من هذه المادة موضوع للدلالة على ثبوت مفهوم كلى لافراد فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل
وقصير يعلم ان المقسم هو الحيوان يتحقق فى ضمنهما فاذا طلب ايجاد المقسم فى الخارج سواء كان بلفظ دال عليه حقيقة او مجازا جاز الاكتفاء باحد الفردين
المشار اليهما وبالجملة لا اشكال فى ان لفظ التقسيم صريحا على كون المقسم قدرا مشتركا بين اقسامه لا يقال يصح ان يقال حقيقة العلماء على قسمين طوال
وقصار مع عدم كون المقسم وهو العلماء مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لانا نقول لا بد
من التاويل الى ما يرجع الى المفهوم الكلى والا لما صح ذلك فتدبر الثانى ان المقسم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام فيصح تقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود مع انه ليس كل ابيض واسود حيوانا خلافا للمحكى عن المعظم وهو حسن فيما اذا جعل الاقسام المفاهيم الكلية كان يقال الحيوان
ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم هو واضح وكما لا يلزم ذلك كذا لا يلزم حصره فيما ذكر عند التقسيم فقوله
الحيوان ينقسم الى ابيض واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما نعم ربما يلزم ذلك من الخارج الثالث اذا قال اهل اللغة الحيوان على قسمين فهل هو تقسيم
باعتبار معناه الحقيقى فيكون قولهم فى قوة ان يقال ان معنى الحيوان الحقيقى على قسمين فحيثما تعلق الامر بايجاده مجردا عن القرينة جاز الاكتفاء باحدهما
او يحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقى وباعتبار المعنى المجازى فيكون مجملا الظاهر من الاطلاق الاول قطعا وكذا الظاهر منه ان ليس له معنى اخر
ولذا غير ما قسم ولهذا صح الحكم فيما اذا قال اللغوى مثلا الحيوان على قسمين ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما دون غيره وبان التقسيم
دليل الوضع للمفهوم الكلى ولكن غاية ما يستفاد من هذا كون الحيوان موضوعا لمفهوم عام يشملهما واما ان ذلك المفهوم اى شئ هو فلا يتحصل
فظهر فلو علق الحكم على لفظ وجب الاحتياط فى اثباته للافراد على ما علم كونه فردا **مفتاح** اذا استعمل اللفظ فى معنيين وكان بينهما جامع
فيه ح ومفهوم كلى يختص بهما فهل الاصل ان يكون مشتركا بينهما لفظا او حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر او موضوعا للقدر المشترك بينهما اختلف الاصوليون
فالذى يظهر من صاحب م والسيد عميد الدين والاسنوى التوقف وصرحوا بمنع ترجيح الاشتراك المعنوى وذهب الى ترجيحه المحقق فى ح ومن فى ... والنهاية
وشرح البيضاوى نحج كما عن الرازى واتباعه لهم على ذلك انه لو لم يكن حقيقة فى القدر المشترك لكان حقيقة فيهما معا او فى احدهما والكل باطلان
باطلان اما الاول فلانه يكون مشتركا لفظيا والاصل عدمه واما الثانى فلاستلزامه كونه فى الاخر مجازا والاصل عدمه وبالجملة لولا الاشتراك
المعنوى للزم مخالفة الاصل لما ذكر ولا كذلك لو كان له فيجب ترجيحه واعترض على هذا السيد عميد الدين وصاحب م بالمنع من ان الاشتراك المعنوى لا يلزمه
المجاز بل المجاز منه اكثر لان استعماله فى كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز لعدم وضع اللفظ لخصوصه فالاستعمال فيه استعمال فى غير ما وضع له
هو المجاز لا يقال لا نم الاكثرية لان استعماله فى القدر المشترك على تقدير وضعه لاحدهما مجاز ايضا لانا نقول الاستعمال فى القدر المشترك على تقدير
وضعه لاحدهما فى غاية الندرة كما صرح به فى لم فاين هو من شيوع الاستعمال فى كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول

انه كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل الحق لا يبقى هنا الا انه لو جعل المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلت مخصصا طريق

استعماله في ذلك الاخر في التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل

فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون بانه لا يجوز فالمراد بلزوم المجاز في احدهما لو فرض انه في احدهما

حقيقة لزومه مرادا بها والحاصل انه ليس المراد من اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجاز حتى يرد انها لا زمه في صورة الاشتراك المعنوي على

الغرض الفرار من تخصيص طريق الاستعمال بها الا انا نقول لا ثمرة ان مجرد عدم الاخصاص يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه نعم لو ثبت ان الغالب في استعمال لفظ

المشترك المعنوي في افراده كونه على جهة الحقيقة لكان وجها لدوران الامر بين كون الاستعمال المتحقق حقيقيا او مجازيا فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقي

على المجازي ولكنه مم وقد يقال ان الغالب في استعمال اللفظ في معنيين اذا كان بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي وكون اللفظ موضوعا له فم والتحقيق

ان يقال ان للمسئلة صورا احدها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنيين وغير مستعمل في القدر المشترك والظاهر عدم كونه موضوعا للقدر

المشترك والا لكان مجازا فيهما بلا حقيقة وهو اما محال عقلي او عادي او نادر الوقوع على اي تقدير يحصل الظن بعدم الوضع له الثانية ان يعلم بالاول

ويشك في الثاني ولا يبعد الحاق هذه بالاولى لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك مع لزوم تعدد المجاز والاصل عدمه الثالثة ان يعلم بالاول

ويعلم بالاستعمال في القدر المشترك وفي هذه وجهان احدهما الحكم بالوضع للقدر المشترك لان الغالب في اللفظ المستعمل في المعنيين كونه موضوعا للقدر

المشترك بينهما الثاني التوقف للزوم التجوز في المعنيين فيتعدد المجاز والاصل عدمه ولا يبعد ترجيح الاول الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال

في القدر المشترك ويكون المقطوع هو ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ مرتين وفيه اشكال ولعل التوقف اولى الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم

الاستعمال في القدر المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للقدر المشترك هذا ولو طلب تحقيق جميع الصور المتقدمة لماذا تفيد الظن بالوضع لكان احرى فان

لم يمكن منها فيحتاط في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية لان الظهور المدعى سابقا ليس مما يطمئن به النفس وان كان ينفع للتاييد القريب من الاستدلال

ثم انه على تقدير عدم الوضع للقدر المشترك فهل يحكم بالاشتراك اللفظي ام يتوقف المحقق الثاني ولكنه في الثمرة غالبا يوافق الاشتراك اللفظي وكذا

اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين لم يكن بينهما قدر مشترك قريب **مفتاح** اللفظ اذا استعمل في معنيين ولم يعلم انه في ايهما حقيقة وكان

اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد كان الاصل وضعه للاول لرجحان التاسيس على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك **مفتاح**

اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي فهل يجوز الحكم بانه المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال فيكون هو من امارات الحقيقة

او لا بل يجب التوقف فلا يكون الاستعمال مما يدل على الحقيقة اختلف الاصوليون فيه فذهب جماعة الى الثاني منهم الشيخ في العدة والمحقق

رح ومن في موضع من يب وابنه فخر الاسلام في الايضاح وجمال الخونساري ووالده واحتج جماعة من هؤلاء بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة

كذلك يوجد مع المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض باصالة وجوب حمل

اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون المعنى الحقيقي كذلك يمكن ان يكون المعنى المجازي فما هو الجواب هنا فهو الجواب هناك

فتم واما ثانيا فلان العام قد يدل على بعض افراده بانضمام مقدمة اخرى من غلبة وجوده في ذلك الفرد ونحوهما واكثر الاصول الشرعية من هذا القبيل

كما لا يخفى فتم وذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى الاول ويمكن استفادته من جماعة من الاصوليين ولهم وجوه الاول ما تمسك به في الذريعة والغنية من

ان لغة العرب انما يعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذا اذا استعمل

في المعنيين المختلفين الثاني ما تمسك به في الكتابين ايضا من ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة

ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى

المجاز بالدلالة الثالث ان الاستعمال في المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لا يخ في الواقع عن احدهما فان كان الاول فهو المط وان كان الثاني لعلنا ما تمسك به في الذريعة من

به اما بتنصيص اهل اللغة و بالنظر من حالهم حيث لم يعلم به بالامرين لان وجه الخلاف بينهما فلم يكن ثابتا الا بنقل لا يحصر العلم به في الامرين المشار

اليهما لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نقول يمتنع حصوله في كل شيء يجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه بحمار واسد والحذف

والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك ليس كمثله شيء ونظائره نقل حصول العلم القطعي بذلك بغير اشكال ولا احتياج الى النظر والاستدلال لعدم

جريه مثل ذلك هيهنا وكيف نفي التجوز في هذا الموضع على الاستدلال لعدم تعهده مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع من ابه دليل

بطلان

بطلان الدعوى الرابع دعوى العلامة في تهذيبه والرازي في المحصول الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانهما قالا في مبحث ان المجاز على خلاف
الاصل وللاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف ما فاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها
وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملأنا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل
الحقيقة لما ساغ ذلك انتهى بعض ما ذكراه ومنها ما عن جماعة من الاصوليين كالفاضل الباغنوي والابهري وغيرهم قالوا في مبحث المشتق انه استعمل
في الان منه التلبس والاصل في الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق ومنها تصريح فخر المحققين بانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال
ومنها تصريح السيد عميد الدين في المنية والرازي في لح والبيضاوي في مج بان المجاز خلاف الاصل وقد صرح السيد المشار اليه بان محل
البحث يتضح بتحقيق هذه العبارة فقال اعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل نفهم منه معنيين احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان اعتقاد
السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه
حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظ فان المعنى الموضوع له في الاول معلوم وانما الاحتمال في ان
المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه
ومنها تصريح جمال الدين الخوانساري في شهرة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة عندهم فقال كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في
كتبهم مذكورا الا انا نظن ان هذا الاصل ليس له اصل يعني الاعتماد عليه لا يحصل ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة
واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي الخامس ما تمسك به في تهذيبه والمحصول والمنهاج
وغاية السئول على ان المجاز خلاف الاصل فقالوا ان المجاز يتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل
شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا فيكون ارجح السادس ان الاستعمال دائر بين الحقيقة والمجاز ولكن وجود الاول اكثر فيجب في مورد الشك
الحاق المشكوك فيه بالغالب لذا اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقته ومجازه يجب حمله على الحقيقة حيث لم يظهر قرينة المجاز وفي جميع الوجوه المذكورة
نظر اما الاول فلما ذكره السيد الاستاد دام ظله فقال بعد الاشارة اليه وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا
في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا
اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك مم فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون
لاتحاد المعنى دخل في الدلالة لانا لم نسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد ومنه لا نقتضي الدلالة لزم العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة
فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة فممنوع ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة لزوما وان اراد
انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لعدم تحقق العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل ثبوت الملازمة دلالة
الاستعمال على الحقيقة لزم الحكم القول باستقلاله في الدلالة لان الحكم بدلالة الاستعمال الدليل لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها
وان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يجزم عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة له
في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية
للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة لان دليل الحكم بدلالة الاستعمال الدليل لما سبق قلنا نم لكنا نقول
الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مط فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى لا يستعمل في غيره انهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب اما اذا ثبت عندهم للفظ
حقيقة ووضع معلوم ووجد مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال
ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا
على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم ونقول نقلهم خلاف ذلك فنقول
بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بعد ما لوا ما ذكره اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الصريح
بالمجاز ولم نعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تفاوت الاستعمالات على ما صرح به السيد فانا نقطع بانتفاء العلم الصريح

فى تلك المعانى باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر فى الدلالة على الحقيقة وايضا فان
الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ فى المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله فى المتعدد فانهم كما ترى مختلفون فى ذلك
والاكثرون منهم على نفى الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال فى العرف والعادة دليلا على الوضع فى المتعدد كما انه دليل فى الواحد لاتفقوا على
الدلالة فى المتعدد كما اتفقوا على الدلالة فى الواحد ولارتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذى يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذى هو بهذه المثابة من الوضوح
والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اى فرق بين استعمال اللفظ فى المعنى الواحد واستعماله فى المتعدد حتى صارت الدلالة
فى الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثانى وما تأثير الاتحاد فى ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا
فى معنى واحد بحيث متى اطلق فهم ذلك المعنى تحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الانحصار فيكون حقيقة فيه اذ لا نعنى بالحقيقة الا ما
يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل فى معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضى للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا
لما كان من الامر الواضح فى الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذى يراد من اللفظ
عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ فى معنى ولم يستعمل فى غيره كان نظر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذى وضع
اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا فى معان متعددة فانما يعلم بالاستعمال كونه حقيقة فيها فى الجملة واما انه حقيقة فى الجميع فلا يعلم
من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال لخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذان انما يستقيمان على تقدير العلم بالقا
معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ فى معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال تعدد المانع عن القطع بالوضع على
ما ذكرتم مع ان الظن بان الاستعمال فى مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باختصاص المعنى بواحد بعيد الحصول جدا فى
الالفاظ التى يجرى فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضى التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم
من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل فى معنى فانهم يثبتون الامر على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده فى الاستعمال
والحمل فى عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم فى فهم اللفظ على ورودها وذلك اما لاصالة ما رسخ فى اذهانهم من البناء على
عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريق العرف والعادة فى حجية الاستصحاب ولما
عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معانى الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد فى اللغة
على الاشتراك واذا كانت طريقة الناس فى الالفاظ على ما وصفنا من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح فى الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع
التعدد كما ظن واما الثانى فلما ذكره السيد الاستاد دام ظله فى بعض الاشارة اليه ويتوجه عليه ان ما ذكروه من ان الاصل هو الحقيقة
له معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد فى الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما
ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى
الثانى مقام بين الاول ان يكون المعنى الذى يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثانى ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت
ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثانى فى المقام الاول وانه فى المقام الثانى محل خلاف
معروف وموضع نزاع مشتهر فان اراد بالاصل فى كلامه المعنى الاول او الثانى مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجديكم نفعا فى اثبات الاشتراك
كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة ولا
مجاز له ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له فى اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا
فانا لم نجد ما نعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتأخرين الى ان المجاز الذى لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه فان ذلك
الشيء فى اللغة وليس لهم ان يدعى ان تمام الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هى الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون
حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذى ذكروه غير قادح لانه

لا يمتنع

[illegible]

ولا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصّوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره
كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها
اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فجعل ما ابتدء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك
واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلوّ الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه
ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من
الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى
اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا بان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة
في المقام الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المص ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من
حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس (سواها)
بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا لو سلمنا استقلال الحقيقة باطلاقه فذلك لا تاثير
له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المتنازع فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى
لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان
طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هنا اثبات ان
لازم الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة بهذا الوجه لا يقتضي كونها في الظاهر في الاستعمال فلا يتم التقريب انتهى واما الثالث فلما
ذكره السيد الاستاد دام ظله ايضا فوق بعض الاشارة اليه يتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والعلم بما لا شاهد له ولا برهان
عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والقواعد شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا هدم
لباب عظيم من اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف وهو مصنفاته خصوصا ما الفه في فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال
والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالعلم وانما ذكر ما ذكر فيها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا اي فرق بين التجوز
وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه معهود
فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا الدليل ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا كفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه
بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان للفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب
ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالعلم والتالي باطل لان الوضع للثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فتعين
القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني بطريق النظر والاستدلال دون النص والعلم قلنا كيف وجب في كل ما استعمله اهل اللغة واريد
به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائره ذلك حصول العلم الضروري
بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثله هنهنا وكيف يتوقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله (الموضوع)
في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف في كتب الفقهاء والاصوليين ولم ينكر احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في
خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري في المجاز حرفا
بحرف وبالجملة نحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين (امتنع خ)
لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او الضرورة كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا
بالضرورة او منصوص عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم
ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان لازم الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا

كما لا يخفى انتهى واما الرابع فلو هنه باشتهار نقول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بين الاصوليين ومنهم مدعي الاجماع عليه كما تقدم
اليه الاشارة ومع ذلك فقد صار معظم الاصوليين الى ترجيح المجاز حيث يدور الامر بينه وبين الاشتراك ولو كان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا
مجمعا عليه بينهم او بين اهل اللغة لما صح ذلك منهم ويوجب ترجيح الاشتراك وهو باطل واما اسنده الى ابن عباس والاصمعي فليس فيه دلالة على
مدعى الخصم كما اشار اليه في الايضاح هذا وقد يمنع من حجية الاجماع هنا سلمنا ولكن غايته ما يستفاد مما ذكره من الشواهد التي ذكرت لصحة دعوى
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مطلقا كما لا يخفى واما الخامس فلانه مجرد توقف الشيء على امر لا يوجب مرجوحيته بالنسبة الى الا تفق
عليها اذ ذلك ليس امارة ظنية حتى يجعل حجة باعتبار اصالة حجية كل ظن ان قيل بها او ما ليس بامارة ظنية لم يقم دليل على حجيته بل العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته واما السادس فللمنع من اغلبية الحقيقة كما تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن غايته ما يلزم من هذه الحجة ترجيح
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مطلقا حتى في صورة لزوم الاشتراك كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا استعمل اللفظ
في معنيين وشك في كونه حقيقة فيهما معا او في احدهما فلا اشكال في انه لا يجوز التمسك بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لترجيح الاحتمال
الاول لدوران الامر بين المجاز والاشتراك والحق عندنا ان المجاز اولى منه ولم نجد دليلا يعتمد عليه على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة هنا
ولو سلمنا قيام دليل على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا فينبغي تخصيصه هنا لان ما دل على ترجيح المجاز هنا اقوى منه لانه خاص وذلك
عام والخاص اقوى من العام نعم لو فرض وجود معارض لما دل على ترجيح المجاز يقاومه ولا يترجح عليه وجب الرجوع الى الاصل المذكور ح
لكن ثبوت الاصل المذكور على وجه العموم غير معلوم بل ينبغي ح الرجوع الى الامارات الاخر او الى الاصول العقلية **الثاني** اذا استعمل
لفظ في معنى وشك في كونه معنى حقيقيا او مجازيا وعلم بعدم استعماله في غيره او يكون غيره المستعمل فيه من المعاني المجازية فلا اشكال
في لزوم الحكم بكون ذلك المعنى المشكوك فيه معنى حقيقيا وقد صار الى هذا والد العلامة والسيد الاستاد دره وظاهر وجوه الاول انه
لو لم يكن اللفظ حقيقة في المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو المفروض هنا لا يخرج عن احدهما اتفاقا والتالي
باطل لانه لو كان مجازا لكان مجازا لا حقيقة له لان المفروض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى او استعمل وكان مجازا والحقيقة لا بد فيها من الاستعمال
ولا يكفي فيها مجرد الوضع والتالي باطل لان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع كما عن السيد المرتضى والاكثر او جائز غير واقع كما عن بعض او جائز
وواقع لكنه نادر وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان الشيء يحمل على الفرد النادر بل على الغالب فتعين
ان يكون حقيقة في ذلك لا يقال لا نسلم ندرة المجاز بلا حقيقة بل هو كثير ومنه قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحو ذلك مما لا يحصى
سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر كذلك استعمال اللفظ في معنى واحد مع الشك في كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون هذا النادر من ذلك النادر
سلمنا ولكن غايته ما يستفاد من الغلبة الظن ولا نسلم حجيته لانا نقول عدم تسليم ندرة ذلك مما لا وجه له قطعا ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة من هذا
القبيل كما اشار اليه السيد الاستاد دره وقولكم سلمنا ولكن كان ذلك نادرا قلنا هذا باطل لان محل البحث ليس مقصورا على الفرض
بل منه ايضا ما تقدم اخرا اشرنا اليه سابقا وليس هذا نادرا واذا وجب الحكم بان المعنى المشكوك فيه معنى حقيقي هنا وجب الحكم بذلك فيما فرض
لعدم القائل بالفصل على الظاهر على ان الظن من ندرة المجاز بلا حقيقة قوي كما لا يخفى وقولكم لا نسلم حجية الظن قلنا هو ممنوع بل التحقيق انه حجة
الثاني ظهور كلام السيد المرتضى وابن زهرة والسيد الاستاد رحمهم الله في دعوى الاتفاق على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في محل البحث ويعضده هذا ما حكيناه عمن تقدم من دعواه الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وغيره من الوجوه المتقدمة التي
ذكرت لتاسيس الاصل المزبور ولا يعارض ذلك ما ذكرناه في مقام المناقشة فيما ادعاه من تقدم من الاجماع لاحتمال اختصاصه بغير محل
الخلاف كما اشار اليه السيد الاستاد دره الثالث ما ادعاه بعض من ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان
المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه
موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لو وجدوه في اللغة مستعملا
فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان نعرف اللغات بطريق النص عن معهود من اهل اللغة وانما نعرف اللغات
باستعمال اربابها وبواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا نرى ان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون

اللفظ ويبادرون به معنى ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل له الخبر لم يرد على ان تصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة غير مسموع **الرابع** ما ادعاه بعض من ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى ينافيه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما استعمل في معان و شك في مجازيته واحد منها وعلم مجازية الباقي وفيه نظر **الخامس** ما تمسك به بعض من ان اللفظ اذا استعمل في المعنى ولم يظهر اثره باعتبار القرينة فالاصل ان لا يكون باعتبارها لانها حادثة والاصل عدمه لا يقال هذا معارض باصالة عدم الوضع للمعنى المفروض لانه حادث والاصل عدمه لانا نقول اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض معارضة باصالة عدم الوضع لغيره لانه ايضا حادث والاصل عدمه فيبقى اصالة عدم القرينة هنا سليمة عن المعارض نعم قد يناقش فيها بانه لا يحصل منها العلم والظن بالوضع للمعنى المفروض فلا يكون حجة في نحو المقام فتم **السادس** ما تمسك به بعض من ان من لوازم الحقيقة وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذا اللفظ اذا اطلقت يجب حملها على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه اما ان لا يحمل على شيء او يحمل على غيره وهذا والاول باطل جدا وكذا الثاني لانه لو فرض حملنا على غير هذا المعنى لزم استعمالها في غيره وتعدد المستعمل فيه المشكوك في كونه حقيقة ومجازا والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجوب اللازم يستلزم وجود الملزوم وفيه نظر لان من لوازم الحقيقة الحمل مجردا عن القرينة وهنا القرينة العقلية موجودة وهي العلم بوحدة المستعمل فيه ثم ان هذه انما تكون قرينة لو علم بانها لم تستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن على هذا لم يبق للمسألة ثمرة تعتد بها وانما الثمرة في المسألة تحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة الى الصدر الاول من اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه ح يحصل الشك في حمل اللفظ الصادر من الصدر الثاني على ذلك المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون حقيقيا فيجب حمل اطلاق الصدر الثاني عليه ويجوز ان يكون مجازيا فلا يجب ان يحمل اطلاق الصدر الثاني عليه لجواز استعماله عند هؤلاء في المعنى الموضوع له وان لم يستعمله فيه اهل الصدر الاول **الثالث** اذا استعمل اللفظ في معنى وشك في كونه حقيقة او مجازا وفي استعماله في معنى اخر يحتمل كونه حقيقة ومجازا فهل يلحق بالصورة الثانية لاصالة عدم الاستعمال في غير ذلك المعنى او لا اشكال **الرابع** اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم او ظن بالظن المعتبر انه ليس من جهة العلاقة فلا ريب في انه معنى حقيقي مط ووجهه واضح **الخامس** اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه في احدهما حقيقة وشك في كونه حقيقة في الاخر ولكن كثر استعمال اللفظ المزبور فيه فهل كثرة الاستعمال من دلائل الحقيقة او لا وربما يستفاد من المحكي عن ط نفيه الاول والاقرب عندي الاخير لان كثرة الاستعمال كما توجد في الحقيقة كذا توجد في المجاز فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما صرح به جماعة ومر وهو ظ لا يقال اذا كان المعنى الذي كثر استعمال اللفظ فيه مجازا لزم الحكم بكثرة القرائن لان المجاز لا يستعمل الا مع القرينة وذلك مشكوك فيه فالاصل عدمه لانا نقول هذا على تقدير صلاحيته لاثبات الوضع معارض باصالة عدم الاشتراك في جملة من الصور وباصالة عدم النقل في جملة اخرى كما لا يخفى ولا يبعد دعوى ترجيح الاخيرين وكما لا يكون كثرة الاستعمال دليل الحقيقة كذلك قلته لا تكون دليل المجاز كما صرح به في العدة لانها توجد في الحقيقة فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما اشرنا اليه لا يخفى ان صحة الاستعمال وعدمها كصحة العبادات والمعاملات وعدمها فكما ان صحتهما من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم الشارع ويجب نحكم بالفساد واذا حصل الشك فيه يجب ان لا يحكم بالصحة بل يجب ان يحكم بالفساد وانه يكتفى في معرفة الحكم بالصحة بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا فكذلك صحة الاستعمال وجميع مطالب اللغوية من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم اهل اللغة ويجب نحكم بالفساد واذا حصل الشك يجب ان لا يحكم بالفساد ويكتفى في معرفة الحكم بالصحة هنا بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا ومنه الاستقراء هنا فانه حجة هنا قطعا وان كان في حجيته في اثبات الحكم الشرعي اشكال ثم انه لو قلنا بان قبح الاستعمال لا يمنع من الصحة لغة فلا اشكال في انه لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مط فلو ورد رواية مشتملة عليه يجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم ففي لزوم التاويل ورفع القبح والاخذ بالظاهر القبيح اشكال والاقرب ملاحظة العادة

مفتاح اذا اطلق اهل اللسان والعرف لفظا على معنى معتقدين انه الموضوع له او احد افراده وكانوا عالمين بذلك المعنى غير جاهلين به كما في اطلاقهم لفظ الدابة على ذات القوائم الاربع فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى

حمله

حملها

القرينة اوليس بحجة ح

بالصحة بل يجب ان يحكم به

اولا اسم منه وبثبوت الحقيقة العرفية وترتب احكامها عليه وهذا هو الغالب في الاطلاقات العرفية وان اطلقوا لفظا على معنى معتقدين ذلك ولكن
نعلم انهم جهلوا بذلك المعنى وانهم لو عرفوا الماء اعتقدوا ذلك كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف لزعمهم انه ماء مطلق وكما اذا اطلقوا لفظ
زيد على رجل لزعمهم انه الموضوع له فلا اشكال في انه لا يجوز الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا للمعنى الذي نحن فيه وانه من الحقائق العرفية وذلك
واضح وقد اشار الى هذا السيد الاستاد ره فقال واعلم انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف ظاهرا فهو حقيقة عرفية واقعا
وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه
وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في
ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال ولذا يجب تقديم علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا
فخطاء او مجاز عرفي وان كان الامر بالعكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ثم فان العرف محكم في المفاهيم
والمدلولات دون المصاديق ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في
صدق اسم المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلاث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه
اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانهم
يطلق عليه الاسم معها في العرف فلو لم يفارق بعد عكس الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل
في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيرتفع عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ينتج فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف
عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق انتهى وان اطلقوا لفظا على معنى وحصل الشك في معرفتهم به كما
اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف معتقدين بانه احد افراد الحقيقة او اطلقوا لفظ زيد مثلا على رجل معين وحصل الشك في انهم عرفوا
المعنيين او جهلوهما او اخطأوا في الاطلاق فهل الاصل في اطلاقهم الحقيقة فيلزم الحكم بكون المعنى المستعمل فيه في المثال الاول احد افراد الحقيقة
وان لفظ الماء موضوع في العرف لما يعم ماء الخلاف وبكون المعنى المستعمل فيه في المثال الثاني هو الموضوع له في العرف او لا اشكال من ان
الشرط في افادة الاطلاقات معرفة الحقيقة معرفة اهل العرف بالمعنى وهو هنا مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط مضافا
الى اصالة عدم النقل والاشتراك وغيرهما مما يخالف الاصل في اغلب الصور كما لا يخفى ومن اصالة عدم خطاء اهل العرف في الاطلاقات
لظهور عدمه فان ذلك لو كان مانعا للزم انسداد باب الحقايق العرفية في جميع هذه الوجوه نظرا الى اصالة عدم الخطاء فلا دليل عليها بحيث
يشمل محل البحث واما ظهور عدمه فلاختصاصه ببعض صور المسئلة كما لا يخفى فلا يفيد الكلية وعدم القائل بالفصل مع ان انا نفرض المفروض
صورة الشك في الخطاء فصورة الظن بعدمه هو هذه الصورة خارجة عن محل البحث كما لا يخفى واما القضية الشرطية فللمنع من الملازمة
فلان الغالب معرفة اهل العرف المعنى كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا حصل الظن بعدم خطاء العرف فهل هو كما لو علم
بعدم الخطاء او كما لو حصل الشك فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة بناء على المختار من اصالة حجية الظن في اللغات **الثاني** اذا
ثبت في العرف وضع لفظ لمعنى معين متحصل ولم يكن هناك شك في الوضع لكن حصل الشك في مصداقه بمعنى انه لم يعلم ان هذا
الموجود الخارجي منه او لا كما اذا شك في ان هذا الرجل سارق وان هذا المايع ماء مطلق وان هذا المذبوح مذكى ونحو ذلك ورأينا حكم اهل العرف
بان الموجود الخارجي المشكوك فيه عندنا من المصداق فلا اشكال في عدم اعتبار حكمهم لانه حكم في الموضوعات الصرفة ومرجعه الى الشهادة
فيها ومن ضروريات الدين ان مجرد شهادة العرف لا يصح الاعتماد عليه بل يشترط في الشهادة شرعا امور معلومة فاذا تحققت قبلت
والا فلا وهذا غير ما ذكرناه سابقا وليس من محل البحث في شيء فافهم **الثالث** اذا خاطب الحكيم اهل العرف باللفظ الذي يعتقدون
تحقق مسماه في ضمن ما لا يتحقق فيه في الواقع وجب عليه اما بيان حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشمل ما يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف شأنهم
ذلك والا يلزم الاغراء بالجهل القبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ موضوع لمعنى عندهم ولآخر عنده ولم يعلموا بان له معنى عنده ولم يعلمهم
بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه نعم اذا قال الشارع لزيد ائت بالانسان وعلم ان زيدا يعتقد الحيوان الفلاني انسانا ولم يرد منه
عن الخطاء وجب ان يريد من خطابه ما يشمل ذلك الحيوان وان لم يكن في الواقع شاملا له فتدبر **مفتاح** اذا شك في جزئية امر

[illegible]

لمدلول كما اذا شك في كون الوحدة جزء المدلول المشترك وفي كون الوجوب جزء المدلول الامر وفي كون القراءة والطمانينة جزئين لمدلول لفظ
الصلوة فيحمل الاصل عدم الجزئية وعدم تركب المدلول وعدم دلالة اللفظ عليه بالتضمن فيكون هذا من احد الاسباب في الادلة المثبتة للوضع
او لا بل يجب الرجوع الى الامارات والادلة الدالة عليه كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فان وجدت حكم بمقتضاها والا وجب التوقف
بل ظن بعض الاول والمعتمد عندي هو الثاني وقد صار اليه جدي قدس سره وله كلام طويل في هذا الباب لخصتها وما لم يسبقه احد غيره احببنا نقله
هنا قال ره صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا تثبت بالدليل بل مقصورة على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالترديد بالقرائن
هذا في الحقائق واما في المجازات فتجوز نوعها واما افادتها فبالقرينة الصارفة عن الحقيقي والمعينة للمجازي ومن جملة اللغات الفاظ
العبادات والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في بيان ماهية العبادات وفي كتب
الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع ويقولون انها كيفية متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع وموقوفة
على بيان الشارع او على قوله او على فعله الى غير ذلك من التصريحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله
كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات الى غير ذلك ومع ذلك يقولون لا بد من الاقتصار على قول الله اكبر بهيئة الله المفتوحة ولا يقطع
ولا يغير هذه الهيئة مطلقا لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع وتمسكهم باصل العدم في بعض المقامات انما بالنسبة الى الشرط الخارج بناء
على ترجيحهم كون اللفظ اسما للاعم من الصحيحة وكون الاعم معلوما بالنص والاجماع لا في ماهية العبادات ولذا منعهم الذين يقولون بان اللفظ
اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح في انهم متفقون على عدم الجريان في الماهية وايضا ضبطوا امارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان وهي نص الواضع
فيهما والتبادر وعدم صحة السلب وما ماثلهما في معرفة الحقيقة وعدم التبادر وصحة السلب وما ماثلهما في معرفة المجاز وليس شيء من ذلك دليلا
بل خاصيتهما غير منفك عنهما فحالها حال القرائن المعينة لاحد معنيي المشترك ولا فرق بين كون المعنيين حقيقيين او احدهما حقيقة والاخر
مجازا والمراد من الدليل الادلة العقلية وان كانت معتبرة في غير المقام مثل اصل العدم وغيره على انك عرفت ان كلماتهم صريحة في انحصار معرفة
المعنى وما اعتبر فيه من الامور التي اشرنا اليها واصل العدم وما ماثله ليس داخلا في تلك الامور قطعا وتمسكهم بالاصل في عدم تعلق المعنى او عدم تغيره

وان كانت معتبرة شرعا في غير المقام مثل اصل العدم وغيره ع

بعد معلوميته او ثبوته كما ذكرنا في الفوائد ليس تمسكا في بيان ماهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في امر آخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف
على انهم كثيرا ما لا يجدون معرفات الحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع وضوح جريانه لو صح ولم يكن له مانع وبالجملة طريقة
الفقهاء والاصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا لمن يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها يحتاج الى ما نبهنا له واشرنا الا ترى انهم لا يقولون
الامر حقيقة في الاذن لاصالة عدم مدخلية غيره في معناه وكذا الحال في غيره من الالفاظ لا يثبتون معناها بضميمة الاصل ابدا مع
جريانه فيه وفي معاجين الاطباء وادويتهم المركبة واما عدم امكان معرفة اللغة بالدليل فهو من اجلى البديهيات اذ يعرف كل طفل انه لا
يمكن معرفة لغة اهل الافرنج او الخوارزم او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة ولا يجوز

او الهند او الزنج ع

الادلة يعرفها انها مقصورة على السماع والترديد بالقرائن ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغة على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة
حقائق مصطلح احد من مجازاته من غير جهة خواصهما التي اشرنا الى بعضها وضبطوها في كتبهم مع انهم تأملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف
الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما نطلع على شيء في هذه المعاني بعنوان اللابشرط بسبب الشياع او القرائن فلا
يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة فعلمنا هذه اللغات وعرفناها مثلا اطلعنا بالشياع ان
الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او دواء خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او اطلعنا
انه دواء الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء آخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر المداوى به من غير اعتبار شيء في كيفية المداواة به اصلا
لاصالة العدم او علمنا ان فيه جزء آخر هو الاهليلج ولم نعرف ان فيه جزء آخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية
في التركيب او الترتيب او كونهما مسحوقين او منقوعين او لا او مطبوخين او لا او احدهما كذلك دون الآخر بالنسبة الى الكل او البعض

او غير مسحوقين ع

الى غير ذلك فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزءان لا غير وكيف كانا ولو قلنا ذلك وداوينا المريض بالجزئين
كيف كانا لالحقنا بالجاهلين في حكمنا بانه الايارج وكنا مؤاخذين على التهمين في المداواة بل لعلنا لا يمكن ذلك فيها فكيف لغة الغير

مثلا اذا سمعنا المداوى بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او الممزوج منه كيف كان وكذا الحال في المفرح
الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا لا يمكن فيها ذلك فما ظنك بالاصطلاحات
الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان توغله في الابهام ازيد وكان معرفته اشكل فاذا كان الاصطلاحات الخاصة
كذلك فما ظنك بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع لبيان الاوامر الاهية بالتوقيف اخذ من الشرع خاصة فلو كان غير العبادة ايضا
كذلك كان ايضا كذلك الا انه لم يوجد منه كلام في جزء العبادة ربما يكون عبادة توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن توقيفية كالقيام
والقعود في الصلوة وكذا شرطها من الطهارة وغسل الجنب واصل العدم يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها انه لم
يحتمل كون المنفي بهذا الاصل جزء عليحدة في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بملاحظة وفاق او غيره من الادلة ويدل ايضا على
عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان
ذلك الشيء يكون الاصل عدمه ايضا معناه اذ لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل انا
كان المنفي جزء او احدا او المثبت اجزاء متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان قلت ما نقول انه جرى فيه في الموضع الذي ثبت من فكيف يطلب الاصل الواحد اصولا متعددة
اجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتبارها فيه ويكون النزاع في خصوص جزء او ان يدعى مثلا بالاجماع ان المدعى تسعة اجزاء والنزاع في جزء واحد
ان المعتبر تسعة او عشرة فتلك التسعة ثبت بالاجماع والواحد ننفيه بالاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة ومسلم ذلك عند
الكل فما لم يوجد يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون
باقيا على الحالة التي كان بقي على الوضع والاستعمال فان ادعيتان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزء من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن
لم يكن المعنى تاما او ان لا يكون جزء اصلا بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض صريح وان اردت ان المعنى
تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز الاول ايضا ظهر لنا الا ان يخ
من الاصل انه الثاني ففيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم
الاصلي كذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع بعين ما ذكرت وثبوت القدر المشترك بينهما وبين العشرة
لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص فرد اذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك
الثابت قسيم التسعة التي تكون مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم خصوص فرد كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسيمه على ان كل قسيم يتضمن فصلا
او قيدا يتقوم به ويتميز بسببه عن قسيمه يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد ان كان مثل الساذجية في الصوت الساذج الذي هو
قسيم المتصوت مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع ويجوز النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منهما شخص واحد
من الحوادث لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع و
الارادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا او ضعا للتسعة ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع
لفظ العشرة عشرة اوضاع بل عشرين لان نصف الواحد جزء فيكون جزء الموضوع بل ثلثه ايضا جزء فيكون ثلثين وضعا وربعه ايضا جزء فيكون
اربعين وضعا وهكذا فيكون الاف الف وضع بل لا نهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهي البطلان فظهر
ان زيادة الجزء الموضوع له لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا بل
لو صارت منشأ للزيادة في الوضع كما او كيفا مع كون الوضع حادثا واحدا لا نم ان يكون الاصل عدمه بالنسبة الى غير الواحد كذلك مثلا اذا
سمعنا صوت رجل في الدار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر من الرجال واقصرهم او امثل ما يكون من الرجال والاصل عدم زيادة الجثة او الطول
او غيرهما فلا وهو تم وحققنا في رسالتنا في الاستصحاب رد على من يقول الاصل عدم البلوغ كرا في الماء الموجود دفعة نعم فيما يوجد قليلا
قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة ووجودات متعددة وايضا ان التمسك بالاصل موقوف على ثبوت حجية
الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادات حال نفس الحكم مع انه ربما يعارضه اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة
اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه وهذا يعارض اصل البراءة ايضا لو تمسك به ومما ذكر ظهر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو

داخل في العبادة عند الخصم المنازع وابطال المذهب مجرد توهم مع تصريحهم بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع **مفتاح** اعلم
انه قد تمسك في ج ونه ودي والمنية ولم والمحصول وج للعبري على انه لا يجوز تخصيص العام الى ان يبقى واحد انه يشترط في التخصيص بقاء
كثرة تقرب من مدلول العام بالقبح فقالوا انا نقطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثة
وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة انتهى ويستفاد من هذا ان كل استعمال قبيح يكون خارجا
عن قانون اللغة وغير موافق لها بل صرح بهذا العبري فقال بعد الاشارة الى الحجة المزبورة ذلك دليل الامتناع لغة انتهى فيكون ذلك اصلا
يرجع اليه في معرفة اللغات ولكن فيه نظر للمنع من استلزام القبح الخروج عن اللغة كما صرح به في د وم وح ض العضدي واعترف به في نيه وفي ذلك
لوجوه منها انه لو استلزم ذلك لزم الحكم بعدم جواز استثناء اكثر افراد العام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فللقطع بان استثناء اكثر
افراده قبيح ولذا استدل بذلك بعض القائلين بعدم جواز الاستثناء المذكور واما بطلان التالي فلما سيأتي من الدليل على جواز الاستثناء
المذكور لغة مط وعليه معظم الفقهاء والاصوليين بل عزي الى اصحابنا الامامية رض ومنها ان القبح لو كان دليلا على الخروج عن اللغة للزم
الحكم بكون الكذب في الخطابات التي تقع في مقام غير مناسب واللغو والفحش خارجا عن اللغة لقبحها والتالي باطل قطعا ومنها ما اشار اليه بعض الاجلة من
ان من يدعي قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشأ ذم العقلاء
يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل تمتام مع صحة استعمال اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من
اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه في قوله وهذا دليل على عدم صحة الاستعمال عندهم فح يتجه المنع اعني منع التخطئة والعيب في نفس القول
لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله تع ورسوله ص وخلفائه ع الا لنكتة تخرجه عن القبح الى الاستحسان فاذا نسب اليهم
مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة في الواقع نحكم بعدم صدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل لنا ظن بصدوره عن مثلهم لاشتماله
على ما ينافي شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فيصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم ع وليست من مسائل اللغة في شيء وانما البحث
بحسب اللغة في نظائر الاستدلال بموارد الاستعمال انتهى ويؤيده ما ذكره ان المركبات ليست لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل اللغة وانما هي حاصلة
بوضع المفردات التي تستند الى اللغة وهو لا يوصف بالحسن ولا بالقبح وانما الموصوف بهما نفس التراكيب التي هي بفعل المتكلم فاذا احسن في التركيب كان حسنا
واذا اساء فيه كان قبيحا وليس مرجع ذلك الى اللغة فلا يصح الحكم بخروج تركيب عن اللغة باعتبار قبحه وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد دام
ظله فقال ان القبح في الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال لما ادعي فيها الجهات
المحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي واحد وواحد بكرره عشرة او اثنان واثنان
بكرره خمسة او خمسة وخمسة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وضيعا في المحاورات الا ان ذلك ليس لامر راجع
الى وضع اللغة او العرف ولذا نرى انه متى تصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن القصر والابتذال حسن وملح وتخلص عن القبح والسماجة ولو
كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن القوانين العربية لوجب ان يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان ادعي
فيه انواع اللطائف والنكات واختلف فيه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ
العربي يستحيل ان يصح ابدا فانه باق على فساده ولم يتغير من صفة جهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف
يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان
او ضعة وابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح والابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال وبها التحق بوا
النفيس منه بالكلام البليغ المرتفع الذي بينا فيه الا ترى ان التكرار الذي يمجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسن في سورة الرحمن حيث انه
كلما ذكر فيها نعمة انعم بها قررهم عليها ووبخهم على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة الى ان قال وبهذا الاعتبار يحسن
الاستغراق واستعمال اداة العموم في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان مريدا بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا
الى ما عدا المراد من تلك الافراد نزله منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله حتى لا يبقى في العموم سوى الافراد الماكولة من الرمان صح كلامه قطعا وزال عنه
القبح الثابت له قبل ذلك بالاعتبار انتهى وفيه نظر فان الظاهر ان اكثر الاصوليين على كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة وعن الفقيه مشكله

ولكن مواضعهم من غير دليل معتمد عليه مشكل مضافا الى اضطراب كلامهم في هذا كما لا يخفى وقد يتوهم كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة بان معنى كون الاستعمال من اللغة كونه موافقا القانونها ومطابقا لوضع اهلها او رخصة اربابها ومن الظاهر البين انهما لا يجتمعان مع ثبوت القبح للقطع بان بناء اللغة حقيقتها ومجازها على الحسن وعدّ القبيح والنقض بما تقدّم اليه الاشارة غير وجيه لان القبح ليس لنفس الاستعمال بل لاعتبار آخر غيره كما لا يخفى والقبح الذى يدعى كونه دليلا على الخروج عن اللغة القبح الراجع الى نفس الاستعمال كاستعمال المجاز بلا علاقة لا مطلقا فتدبر هذا ويمكن ان يقال ان الاصل خروج كل استعمال قبيح عن اللغة الا ما قام الدليل على دخوله فيها وبهذا يمكن الجمع بين كلمات جملة من الاصوليين الذين استدلوا على عدم جواز التخصيص المفروض بقبحه واجابوا عن المانع عن استثناء الاكثر بقبحه بالمنع من دلالة القبح على عدم صحة الاستعمال لغة وفيه نظر والمسألة في غاية الاشكال ولا شبهة في عدم وقوع الاستعمال المفروض في الكتاب والسنة وفي كلام الله عز وجل ونبيه صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فان وردت رواية مشتملة عليه فلا اشكال في لزوم طرحها حيث لم يمكن تاويلها بما يرتفع معه القبح **مفتاح**

اعلم انه قد تمسك في النهاية على عدم افادة المفرد المحلى باللام العموم وضعا بانه لو كان موضوعا له لجاز ان يؤكد بمؤكدات الاستغراق نحو كل وجميع وذلك باطل لانك لا تقول رايت الانسان كلهم ولا جائني الكريم اجمعون لا يقال هذا مبني على التلازم بين الدلالة على العموم وصحة التاكيد بمؤكدات الاستغراق وقد يمنع منه اذ لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز انفكاك احد الامرين عن الآخر واما الثاني فلانه لم يصل من اهل اللغة ما يقتضي اصالة التاكيد اذا تحقق الدلالة على العموم لانا نقول التلازم ثابت عقلا ونقلا اما الاول فلانا نمنع من جواز انفكاك احد الامرين عن الآخر وتحقيقه ان التاكيد ليس الا تقوية الاول وهو شيء مستحسن عقلا في كل مقام اذا تحقق شرطه والتفرقة بين المقامات لا بد ان تكون لسبب وهو اما عقلي او نقلي والاول غير متحقق اذ لم نجد منه ما يقتضي الفرق وكذا الثاني غير متحقق على ان صحة التاكيد ليست مسئلة يرجع فيها الى النقل وتكون موقوفة على النص بل هي من المسائل العقلية التي مدركها العقل كالاسناد الى الفاعل والمفعول وتوضيح المطلب ان المطالب التي يطلب تحقيقها على قسمين الاول ما لا يتم الا بنص الغير وارادته وتعيينه بحيث لو فرض ان الغير لو لم ينص عليه ولم يحكم به لم يكن ذلك ثابتا وهذا انما يحتاج فيه الى النقل عن الغير والعقل لا يستقل بادراكه ولا يكون فيه المرجع نعم قد يتمسك به اذا ادى الى كشف نقل الغير ومن هذا القبيل المسائل الشرعية الفقهية فان المطلوب فيها معرفة قول الشارع من حيث هو قوله ولهذا كانت توقيفية نعم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل انه المتبع بل لكونه وسيلة الى كشف قول الغير ونحوها المسائل اللغوية التي تتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء والمد والامالة والتشديد والتخفيف فان المعتمد فيها قول اهل اللغة لان كل ذلك بجعلهم وتعيينهم فيكون توقيفيا ومثل هذا يقبل اختلاف اللغويين فيه ولذا نرى ان للفظ عند طائفة هيئة وعند اخرى اخرى وبالجملة المرجع في كل ذلك المطلوب الاصلي هو قول الغير الثاني ما لا يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون هو المقصود بالذات بل المقصود فيه معرفة ما هو الواقع ونفس الامر وهذا ليس بتوقيفي والمدرك فيه العقل نعم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لكن لا لاجل كونه المقصود بل لكونه ذريعة الى تحصيل ما هو الواقع ومن هذا القبيل المسائل الحسابية والمنطقية والرياضية والطبية فان المقصود فيها معرفة الواقع ونفس الامر ومنه ايضا المسائل اللغوية التي لا تتعلق بالالفاظ من حيث هي الفاظ وذلك نحو اسناد الفعل الى الفاعل والمفعول وبيان هيئة فائدة التقديم والتاخير فان المطلوب فيها معرفة الواقع وليس قول الغير فيها مطلوبا لانها ليست بجعله ولذا لا يختلف فيها الطوائف والامم ارباب اللغات وبالجملة المدرك في امثال ما ذكر العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد وعدمها من القسم الثاني فالمدرك فيها العقل ومن المعلوم ان العقل يحكم بالتلازم بين الامرين المذكورين وعدم الفرق بين المقامات وليس كلام اهل اللغة مناطا ولا ملتفتا اليه لا يقال الفارق بين المقامات موجود وهو وجود التناسب اللفظي كما في جائني العلماء كلهم وعدمه كما في جائني العالم كلهم لانا نقول هذا لا يصلح للفرق كما لا يخفى ولذا لو سمي رجلا بالعلماء لما جاز ان يقول جائني العلماء كلهم ح ولو سمي جماعة بالعالم وجب ان يقول جائني العالم كلهم كما صرح به بعض المحققين واما الثاني فلانه معلوم من الاستقراء فان الغالب في كل ما يدل على شيء صحة تاكيده بمؤكده ومن الظاهر ان اغلب طرق النقل عن اهله هو الاستقراء

القول في تعارض الامور المخالفة للاصل مفتاح اذا تعارض التخصيص والمجاز ودار الامر بينهما كما اذا ورد لا يجب اكرام الطوال واكرم الزيد لطويل فانه لا يجوز العمل بظاهرهما للتنافي بينهما فيجب ارتكاب التاويل في احدهما وذلك ممكن باحد وجهين احدهما تخصيص

في بيان عدم دلالة المفرد المحلى على العموم — وكشف كان فلا اشكال

القول في تعارض الامور

الطوال

الطوال بمن عدا زيد الطويل المامور باكرامه ثانيهما حمل قوله اكرم على الاستحباب الذي هو معنى مجازي للامر فذهب بعض في تهذيب وعدى في ابن شرح عدى وصاحب غاية البادي والمحقق الدواني والبيضاوي في ج وشارحه له في ... الاصفهاني الى اولوية التخصيص ولعله المشهور بين الاصوليين وربما يظهر من صاحب ... المخالفة والتوقف في الترجيح وهو ضعيف بل المعتمد الاول لوجوه الاول ان الظاهر اتفاق اصحابنا عليه كما لا يخفى على من تتبع طريقتهم في مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل منه الظن بصحة المتفق عليه وهو حجة في نحو هذه المسائل على انا ندعي حصول العلم منه بذلك الثاني ان ذلك مما جرت به عادة اهل اللسان كما لا يخفى فيجب الاخذ به لظهور اتفاق علماء الاسلام على اعتبار ما جرت به عادتهم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث ان التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه اما المقدمة الاولى فظاهرة وكفى بها شاهدا ما اشتهر حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ويؤيده امران احدهما تصريح جماعة وغيرهم بذلك والاعتراف به في ما ابعد وهذا يتعجب منه في توقفه في المسألة وثانيهما انه اتم فائدة دون المجاز وكلما هو كذلك فهو الغالب اما الاول فلوجوه منها ان اللفظ عند التخصيص يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد ولا كذلك المجاز اذ قد تصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا تنهض لتعيين المراد فيحصل الاجمال ومنها ان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة وبينها وبين المعنى المجازي مع كونه مقصودا ومنها ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دونه كذا قيل واما الثاني فلان ارباب اللغة لا بد ان يكون ما هو اتم فائدة غالبا واما المقدمة الثانية فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب وقد اشتهر بين الاصوليين ان المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب لا يقال التخصيص نوع من المجاز فكيف يترجح على مثله لانا نقول لا بعد في ذلك ومجرد الاشتراك في التسمية لا يمنع من الترجيح بل يجب المصير اليه حيث يقوم دليل عليه كما بيناه هنا وينبغي التنبيه على امرين **الاول** لا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرنا فان تعارض المجاز والتقييد كما في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة كان التقييد اولى ايضا والحجة فيه الوجوه المتقدمة ايضا كما لا يخفى **الثاني** اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام ويبقى الاقل منها فلا اشكال في رجحان المجاز المتعارف عليه اما على القول بعدم جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح واما على القول بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى هذا المجاز في غاية القلة بل لا يكاد يوجد وقد بينا ان الاخذ بما هو الاغلب عند التعارض متعين لا يقال كل من قدم التخصيص على المجاز قدمه مطلقا ولم يفصل فهذا التفصيل خرق للاجماع المركب لانا نقول هذا مم بل الظ انصراف قول الجماعة باولوية التخصيص الى الغالب منه وهو غير محل البحث كما لا يخفى ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص المفروض فيترجح المجاز المتعارف عليه **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار الامر بينهما كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه يجوز تخصيص العلماء بما عدا زيد العالم ويجوز ايضا اضمار لفظ الوالد في لا تكرم زيدا العالم كان التخصيص اولى اما على القول بكون المجاز خيرا من الاضمار كما عليه جماعة فواضح لانا بينا ان التخصيص اولى من المجاز فيلزم ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة الى المجاز كما لا يخفى واما على القول بتساوي المجاز والاضمار كما عليه جماعة اخرى فكذلك لان الاولى من احد المتساويين اولى من الاخر ايضا واما على القول برجحان الاضمار على المجاز كما عليه بعض فلان التخصيص اغلب والمراد به هنا الاعم من التقييد كما سبق واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فالظ رجحان الاضمار ويحتمل الحاق التقييد به اذا كان كذلك **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر بينهما كما في الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اذا ورد ما ينافيه كما هو الغالب ولو قيل بكونها مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك بل كان قرينة على تعيين احد معاني المشترك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك كما صرح به في نهـ وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان هو خيرا من الاشتراك قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فاللازم ايضا ترجيح التخصيص اذا كان التخصيص راجحا على المجاز لان ارجح احد المتساويين يستلزم ان يكون راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز الا ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك وكيف كان فهو قول مرغوب عنه والمراد بالتخصيص هنا ايضا الاعم من التقييد اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام فلا يبعد ترجيح الاشتراك عليه ح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والنقل ودار الامر بينهما كما في لفظ البيع المعلق عليه احكام شرعية

في تعارض التخصيص والاضمار

في تعارض التخصيص والاشتراك

في تعارض التخصيص والنقل

[مفتاح في ... تعارض التخصيص والمجاز]

فانه يحتمل ان يكون منقولا الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه وان ما اعتبره الشارع فيه من شروطه فيكون زائدا
عليه مقيدا لاطلاقه ومخصصا له كان التخصيص اولى كما صرح به في ... لانه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل وهو جيد والمراد بالتخصيص هنا
ما يعم من التقييد ولو بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فلا يبعد ترجيح التقليح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال مفتاح
اذا تعارض التخصيص والمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ودار الامر بينهما كما اذا ورد عن الصادقين ثم قولا يجب اكرام العلماء واكرم
زيدا العالم وقلنا بان الامر في اخبارهما ثم شاع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال
والتحقيق في المثال المفروض ان يقال ان قلنا بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كما هو التحقيق وعليه جماعة فلا اشكال في
لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص لوجود الشرط ح ولا يكون ح دوران كما لا يخفى وان قلنا بان الشرط فيه ظهور عدم
المخصص فلا يجوز العمل به في مورد الشك ويكون الخطاب مجملين فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول وان قلنا برجحان المجاز الراجح فيما اذا دار
الامر بين الامرين كما عليه بعض يجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم وجود المعارض ح ولا يكون ح دوران ايضا كما لا يخفى وان قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة
فيما اذا دار الامر بين كما عليه بعض فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح بلا اشكال في الترجيح احتمال ولو قيل بان المجاز الراجح ح في غاية القوة ولا يبعد ترجيحه
ودعوى ارادته على القول الاول وهو القول بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الامرين ثم مفتاح اذا تعارض التخصيص والنسخ ودار الامر بينهما كما
اذا قال لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه يحتمل ان يكون قوله الاخير ناسخا للقول الاول ويحتمل ان يكون مخصصا به كان التخصيص
اولى كما يظهر من المعظم وللحجة فيه امران الاول ان التخصيص اغلب من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فظ وقد صرح به في م والفوائد وصرح شرحه للعضدي
واما الثاني فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا كما اشار اليه العضدي فقال لانه اغلب اكثر والالحاق بالاغلب اغلب على الظن كمن دخل بلدة اغلبها
المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه انتهى فيجب الاخذ به لا يقال لا نم ان التخصيص اغلب مط بل قد يكون النسخ اغلب كما في المثال المفروض
ولذا يفهم عرفا منه النسخ سلمنا ولكن لا نم حجية الظن المستفاد من الغلبة في المقام كما يظهر من بعض المحققين لانا نقول لعدم تسليم ذلك لا وجه له
والفهم العرفي المدعى مم على انا نقول كل من قدم التخصيص قدمه مط ولم يفصل فالتفصيل خرق للاجماع المركب معارضة هذا بمثله لو سلمت
مدفوعة بان الترجيح مع الاول لمصير المعظم اليه فتم واما منع حجية الظن الحاصل من الغلبة ففي غاية الضعف كما لا يخفى ولا يقال النسخ قسم من
التخصيص فلا معنى لدعوى مرجوحيته كما اشار اليه بعض فقال انه على تقدير تاخر العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا الغاء للخاص اذ قد عمل
به اولا وكان تخصيصا في زمانه وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول يدفع هذا ما اشار اليه في م في مقام دفع
ما نقلناه عن بعض فقال فضعفه لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ الى انكاره ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا
الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الكثرة والشيوع الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص الثاني ما تمسك به جماعة من ان التخصيص
اهون من النسخ فيكون ارجح اما الاول فلوجوه الاول انه مما صرح به في يه وم والفوائد والمحصول وح وصرح شرحه للعضدي الثاني ما اشار اليه
الفاضل الشيرواني في ق وكونه اتم هو اهون لا نواع لبد ... وكونه ابعد تجوزه خلاف الثالث ما ذكره جماعة من ان النسخ رفع والتخصيص
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وذلك لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحادث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما
الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة ولذا نرى العقلاء يفرقون بين الامرين تفرقها بينا الرابع ما ذكره
جدي ره من ان النسخ مخالف للاصل والتخصيص موافق له فيكون الثاني اهون ولعله اشار بذلك الى ما ذكره بعض فقال لما كان الباقي غير محتاج
الى تاثير كون في بقاء عدم حدوث ما يضاده ويمانعه هو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع
الباقي مخالف للاصل وعليه ينبني النسخ وتخصيص العام يبتني على عدم حدوث الحادث وهو موافقه انتهى الخامس ما حكى عن الوافي فقال
في مقام ترجيح التخصيص لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد
النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص انتهى واما الثاني فلحكم العقل بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وارتكاب اهون المحذورين عند التعارض
وفي هذه الحجة نظر للمنع من كون التخصيص اهون بل يستفاد من المحكي عن المرتضى خلافه في الذريعة قال لقائل ان يقول رفع الكل بعد العمل
به اهون من رفع البعض قبل العمل به والنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص انتهى واما الوجوه المذكورة فقد ثبتنا قدح في جميعها اما في الاول

الامرين ح
وانما الاشكال ح

التخصيص

فنقول

فبالمنع من جواز الاعتماد على قول الجماعة حيث لم يظهر لهم دليل واما الثاني ففي فبالمنع من اقتضاء الغلبة الاهونية سلمنا ولكن يرجع هذا الدليل
الى الاول فلا يكون دليلا براسه فتم واما الثالث فبالمنع من كون التخصيص مما يقتضي اهونيته كما اشار اليه الفاضل الشيرواني فقال
بعد الاشارة الى هذا الوجه هو تخيل شعري لا طائل تحته ثم قال وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالغنى عن
الحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير موثر لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث كثير الوقوع وان كانت كيفيتهما متفاوتة
والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا يتعلق بقوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه فعلا للاضعف والاخر
للاقوى واما في الرابع فبما اشار اليه الفاضل المشار اليه فوق بعد الاشارة اليه بما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل والنسخ كاشف عن انه
مقيد بقيد لا يتجاوزه موافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتموها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص
يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت الاعتبار في الشرع انتهى واما في الخامس فبالمنع من كونه دليلا على الاهونية سلمنا
ان التخصيص اهون ولكن نمنع كلية الكبرى وحكم العقل مطلقا غير معلوم فتم وينبغي التنبيه على امور الاول لا التقييد كالتخصيص فيما ذكرنا الثاني
الثاني اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام ففي ترجيحه على النسخ ح وهل التقييد اذا كان كذلك يكون كالتخصيص او لا ذهب الثاني ترجيح
على النسخ الثالث انه قد يتساوى التخصيص والنسخ اما بالذات او بالعرض كان اللازم الحكم ببقاء حكم الخاص في المثال الذي فرضناه لانه قد
ثبت ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص لا يصلح له فالاصل بقائه عملا بالاستصحاب تحقيق المطلب ان الخاص قد دل على ثبوت
حكم ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمراره وذلك على ما لم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر كما هو المفروض
وجب التوقف ورفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا يقتضي استصحاب الحكم الذي دل الخاص على ثبوته اذ لا معارض له فان
العام لم يعارضه وانما عارض دلالة الخاص على الاستمرار وهو لا يلزم معارضة الاستصحاب ايضا وهذا مثل ما اذا علم بثبوت حكم ودل نص على
استمراره وآخر على عدم استمراره وكانا متكافئين فانه يجب الحكم باستصحاب ذلك الحكم المعلوم ويعضد هذا غلبة بقاء الاحكام الشرعية
واستمرارها وليست هذه الغلبة غلبة التخصيص على النسخ التي ادعى ترجيحها على النسخ فان مرجع غلبة التخصيص على النسخ الى غلبة احد نوعي
التخصيص على الاخر ولا كذلك غلبة بقاء الاحكام الشرعية كما لا يخفى فتم **مفتاح** اعلم انه قد يدور الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق وبين
حمل اللفظ على ابعد مجازاته كما في قوله لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله لا صلوة على عموم الاستغراقي وجب الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز
بعيد بالنسبة الى نفي الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الصحة لان صلوة الميت على تقدير كونها صلوة حقيقة كما هو التحقيق وصلوة فاقد
الطهورين على تقدير صحتها تصحان من غير طهور وان حملنا على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الماهية وجب تخصيص العام بما عدا
ذلك فهل يجب ترجيح التخصيص او الحمل على ابعد المجازات فيه اشكال والتوقف في المقام وجعلهما مجملين ان تعارضا ولم يظهر دليل على رجحان
احدهما على الاخر فينبغي التوقف فيما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى نعم قد يقال ان المستفاد من طريقة العرف ترجيح
التخصيص ايضا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه نظر ان القدر المسلم من طريقة العرف هو ترجيح التخصيص على الحمل
على ابعد المجازات اذا كان العام قد خص في غير محل التعارض ولا يبعد في الترجيح المذكور لذلك وان الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل
المعارض له على اقرب مجازاته والظاهر ترجيح الاخير لان تطرق التاويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص في غير محل التعارض فتلك الدعوى
ممنوعة فتم واما اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام فالظاهر ترجيح الحمل على ابعد المجازات **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والتقييد
ودار الامر بينهما كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه لا اشكال في ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين لثبوت خيار المجلس فاذا تفرقا
وحصل الشك في بقاء الخيار بعده فان قلنا ان البيع خرج بذلك عن عموم لفظ العقود ولم يكن داخلا فيه لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار
عملا بالاستصحاب السليم عن المعارض كما لا يخفى وان قلنا انه لم يخرج عن ذلك العموم بل هو مراد منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بما
بعد التفرق كما لا يخفى ولزم ايضا الحكم بانقطاع الخيار في مورد الشك عملا باطلاق اللفظ فيه السالم عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته
لان الاستصحاب من الاصول التعبدية على المختار والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح لمعارضة الاجتهادية
لانها اقوى لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب فلا يبعد ح ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع

تعارض النسخ والتخصيص

اشكال ولعل الاقرب ترجيح النسخ ح

تعارض تخصيص العام وتقييد المطلق

تعارض التخصيص والتقييد

في تعارض التخصيص مع سائر المراتب

له عليه وصرفه الى التأويل الى الاصعف اولى كما هو فتدبر فعلى هذا الاصل في مقام الشك في كون الخيار على الفور او التراخي في البيع ونحوه من العقود الفورية لا بد من تقييد الاطلاق بالنسبة الى جزء من افراد العام وابقائه على حاله بالنسبة الى غيره من سائر الافراد بكونه من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وهو وان لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية ولا شك ان التخصيص اولى منه بمراتب فتعين ترجيحه الا انه لا يبعد ذلك بل هذا التقييد كسائر التقييدات كما لا يخفى فيكون ارجح ثم انه لو قلنا بتساوي التخصيص والتقييد ومنع ترجيح احدهما على الاخر فلا اشكال في الرجوع الى استصحاب ما ثبت اولا فيكون الاصل في الخيار المشكوك في فوريته التراخي وقد تمسك في الدوام ظاهر المحقق الثاني بالاستصحاب في امثال المقام ولعل بناءهما على ما ذكرنا من التساوي بين الامرين ويمكن ان يكون بناؤهما على ترجيح التخصيص ايضا

مفتاح اذا دار الامر بين التخصيص واستعمال اللفظ المشترك في معنييه او استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فلا اشكال في ترجيح التخصيص اما على القول بامتناع الامرين الاخيرين فواضح واما على القول بجوازهما فلكونهما في غاية الندرة وفيما ذكرنا ذلك لا يصار اليه في مقام المعارضة والتقييد هنا كالتخصيص فيما ذكرنا واذا دار الامر بين الامرين الاخيرين والتخصيص المستلزم لاخراج اكثر افراد العام ففي الترجيح اشكال لندرة الامرين في الغاية ووجود القول بامتناعهما ولعل التقييد المذكور كالتخصيص المفروض على الاقرب

مفتاح اذا دار الامر بين المجاز والنقل وذلك فيما اذا كان اللفظ معنى حقيقي لغة واستعمل في معنى اخر وشك في كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة فانه في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او بطريق النقل والثمرة تظهر فيما اذا اطلق المستعمل في المعنى الاخر ثانيا مجردا عن القرينة فان حكمنا بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز كان اللازم حمل هذا الاطلاق على المعنى اللغوي وان حكمنا انه بطريق النقل كان اللازم الحمل على المستعمل فيه فالاقرب عندي ترجيح المجاز على النقل وفاقا للعلامة وكل من رجح الاشتراك على النقل مع ترجيحه المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان بالترجيح اولى اما الكبرى فواضح كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما هو كذلك اقتضى الترجيح والا لانسد طريق الاستفادة من طريق اللغات وهو واضح ومع ذلك فالظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل المجاز والنقل كثرة استعمال اللفظ فيه وعند الاركان المخصوصة المستعمل فيها لفظ الصلوة المحتملة لكونها معنى ثانويا له ومعنى مجازيا لان استعمال لفظ الصلوة فيها في زمان الشرع كثير فاذن ينبغي ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن وتعددها والاصل عدم كل واحد منها فاللازم عليه ارتكاب كثير من مخالفة الاصل ولا كذلك النقل فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر اذا دار بين ما يلزم مخالفة الاصل مرارا وبين ما يلزم مخالفته مرة كان ترجيح الاخير اولى ولهذا ذهب بعض افاضل العصر على ما حكي عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية هذا ويؤيد النقل ما يترتب عليه من الفائدة من عدم اخلاله بالفهم لان الدلالة على المعنى فيه تناط بالوضع وهو لا يختلف بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم ولا كذلك المجاز فانها تناط بالقرينة وهي تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارضه شيء مما ذكر ثم انا لا نسلم ان كثرة الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا لامكان الاكتفاء منه بقرينة واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات يراد منها المعنى المجازي ومن هنا يندفع ما ذهب اليه بعض المعاصرين لان استعمال الشارع لفظ الصلوة مثلا في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه لقرينة واحدة على تقدير المجازية فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها حتى يصير مرجوحا بالنسبة الى النقل سلمنا لزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها لكن نقول ان هذا انما يوجب مرجوحيته بالنسبة الى النقل لو لم نعلم بكثرة استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي في زمان الشرع واما مع العلم به فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على التقديرين فيبقى اصالة عدم النقل في ثانيه سليمة عن المعارض وقد يمنع لزوم ذلك على تقدير النقل لجواز كون كثرة الاستعمال في المعنى اللغوي قبل صيرورته منقولا وعليه لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا فتم ولا كذلك الامر على تقدير المجاز للزومه ذلك لا محالة وقد يجاب بان فيما ذكر اعترافا بان زمان الشرع منقسم الى قسمين لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا تسقط فائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية غالبا لان الشرع اذا اطلق لفظ الصلوة لم يعلم بانه كان في زمان عدم النقل المستلزم لحمله على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال لا يجوز دعوى الحمل على الاخير مطلقا وبانه يجب الحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تأخر الحادث ففيه نظر نعم يمكن تقويته بما ذهب بعض المعاصرين بانه اشتهر بين العلماء وحكاية الاجماع عليه وبان اللغة الشرعية في زمان الشرع كانت محتاجة الى التعبير عنها وهو مقتضى للوضع فانه كيف

الذي هو

ذلك المعنى

تعارض المجاز والنقل

تعارض المجاز والاضمار

كان فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما ثانيا فبان النقل بما تقدم اليه الاشارة فمعارض بما ذكره في بيان مقام الاستدلال على ترجيح المجاز فوق المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم هجره وبقاء المجازية المعنى المبحوث عنه مفتاح اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا واضمار لفظ الاهل فالمعتمد عندي ترجيح المجاز لغلبته وقد اتضح انها تفيد الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار كما عليه بعض والقول بالتساوي كما عليه ... وفي ... واما ما احتج به للاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن احتياج المجاز الى الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعيف كضعف ما استدل به على التساوي بينهما من احتياج كل منهما الى قرينة صارفة والانصاف

تعارض الاضمار والنقل

ان المسئلة غير خالية عن الاشكال مفتاح اذا دار الامر بين الاضمار والنقل كما في قوله تعالى حرم الربا فانه يحتمل ان يكون الربا باقيا على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة ويضمر اخذ الزيادة بحرمه اصل العقد دونه ويحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص فيحرم اصل العقد فصرح ... بأولوية الاضمار على النقل واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف الاضمار وفيه نظر ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا انه لم اعثر على قائل به مفتاح اذا دار الامر بين الاضمار والاشتراك كما في قوله تعالى

تعارض الاضمار والاشتراك

واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين الحال والمحل وصرح في ... بترجيح الاضمار لكونه اكثر فائدة واقل مفسدة من الاشتراك لانه من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام والانتفاء الاجمال معه غالبا لتعين المضمر اما لوحدته او لتبادره ولو قيل باصالة الاضمار جميع الوجوه فليس له اجمال بالذات اصلا كما لا يخفى وليس كذلك المشترك فيكون ذلك اولى بالترجيح لان كثرة الفائدة امارة الغلبة وهي امارة الرجحان وفيه نظر بل المسئلة غير خالية عن الاشكال من امكان دعوى غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه اولى من المجاز ومن الاضمار ثم لم اجد قائلا هنا بترجيح المشترك الا ان القائل بترجيحه على المجاز يرجحه على الاضمار لا انا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط فلا يلتفت اليه

تعارض النقل والاشتراك

مفتاح اذا دار الامر بين النقل والاشتراك كما في قوله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعي فيجب الطهارة في الطواف تحقيقا للمشابهة ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي الغير المشترط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشترط بها فيكون مجملا لتساوي الاحتمالين فاختلف فيه الاصوليون على قولين الاول ان الاشتراك اولى وهو للعلامة في ... وحكي عن بعض الثاني ان النقل اولى وهو للعلامة في ... والسيد عميد الدين وصاحب غاية المبادي والبيضاوي والاصفهاني والمحكي عن الرازي وهذا القول لا يخلو عن قوة لمصير المعظم اليه ولامكان دعوى غلبة النقل واما دعوى اغلبية الاشتراك فضعيفة جدا لا يقال قد انكر كثير من المحققين النقل دون الاشتراك فيكون هو اولى بالترجيح لانا نقول لا نسلم ان مجرد ذلك يفيد الاولوية سلمنا ولكن نقول ان اريد ان اكثر المحققين انكروا مطلق النقل فهو ممنوع بل الظاهر اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة وليس كذلك الاشتراك فان المانع من وجوده موجود فانت يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد ان اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة المفروض في المثال في زمان الشارع فهو ممنوع ايضا بل الظاهر مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم نجد قائلا باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي في زمن الشارع سلمنا ولكن غاية ما يلزم ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد امرا كليا فان قلت لا قائل بالفصل بين المثال وغيره اذ كل من رجح الاشتراك هنا رجحه مطلقا قلنا ذلك غير معلوم ومع ذلك فهو معارض بصيرورة مصير اكثر المحققين الى النقل بمعنى الاشتراك كما في لفظ الصلوة في زمن المتشرعة فان الاكثر صاروا الى نقله الى المعنى الشرعي في هذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح النقل ولا قائل بالفصل وحيث حصلت المعارضة وجب الترجيح ومن الظاهر ان الترجيح مع الاخير لا يقال النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول ولا كذلك المشترك فهو يوافق اصالة بقاء الوضع الاول والنقل يخالفه ولا شك ان ما يوافق الاصل اولى مما يخالفه لانا نقول لا نم افادة ذلك الاولوية ومع ذلك فهو معارض بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة دون النقل لان وجود القرينة خلاف الاصل ثم ولا يقال المشترك مع عدم القرينة يتوقف فيه ويؤخذ بالاحتياط ومعها لا يشتبه المقصود كذلك النقل فانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى الاول فيتوهم عدم النقل فالاول اولى لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزم الاجمال وليس النقل كذلك فانه لا اجمال فيه ومن الظاهر ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكر ولا يقال قد يحصل مفاسد الاشتراك في النقل فينضم الى مفاسده الاصلية مفاسد اخر وذلك فيما اذا توهم

الاشتراك ولا عكس لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك فنفي العكس ثم **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل
لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما وشك في انه في الاخر حقيقة او لا كصيغة افعل فانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز في
الندب الذي استعملت فيه او حقيقة فان كانت حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا فيجب التوقف عند اطلاقه والا كان مجازا فلا يجوز حمل اللفظ عليه
الا مع القرينة فاختلف فيه الاصوليون فالذي من السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكما باشتراك كثير من الالفاظ وحكاه الشهيد
الثاني في ذلك عن جماعة فانه قال في جملة كلام له لانه اولوية المجاز على الاشتراك بل قد قال جمع من المحققين باولوية الاشتراك وذهب الاكثر
كالمحقق والعلامة وفخر الاسلام والسيد عميد الدين والشهيدين وصاحب المعالم وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاولين
وجوه الاول ان الاشتراك اكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال
فان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والانشاء والاخير اذا كان خبرا يكون مشتركا بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب
وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد ويعضد
ما ذكر ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك فقال ان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها بأسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك
بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم ان كان فعلا او حرفا هذا على ما قاله النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب
فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف واما الثاني فلان البناء في المسائل اللغوية غالبا على الظن لتعذر حصول
العلم ولانفاق العلماء قديما وحديثا عليه ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم لاشتهر لانه مما يتوفر الدواعي عليه وبطلان اللازم واضح والظن
الذي يحصل فيها لا يكون الا من جهة الغلبة فلا بد من ان تكون معتبرة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى بل التحقيق ان المجاز اغلب واكثر
وقوعا لتصريح اكثر المحققين بذلك ولذا صار اولى رجحانه على الاشتراك على ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات مجازات ويشهد به
الاستقراء بذلك كما اشار اليه السيد الاستاد دام ظله فقال ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة
في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى
كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشكوك فيه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج به على غلبة الاشتراك بما لا مزيد عليه فقال واما
عن الثاني فيما ذكره فبان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب
ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل
على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هنا دور ظاهر والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب
استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للتفريق وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت
في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد هو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها وندرة
استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر
والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا
في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر والدعاء وانهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء بالطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق
هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة فدعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف فيه انه مشترك
بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ
الرضي رحمه الله الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي عن القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا بقرينة و
هذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخوين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال
لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه فقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التقسيم
تثليثا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا بل هو ما على جنبتي الان من الزمان مع الآن سواء كان الآن
زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم تقول زيد يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة

الواقعة في الآيات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال والحكاية الامر في المضارع ملتبس والحال المستتبع ليس الاشتراك فيه متفقا عليه فلا ترد لما
واضح مستند اليه ولا حجة الا بالمجمع عليه او ما ثبت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك
على المجاز وقد بني الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان
دورا واضحا واما الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين
والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه هيهنا يستلزم الدور ثم انا لو سلمنا اشتراك
جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس
اليه دون المجاز ثم قال ره في مقام دفع ما يتمسك به بعض على رجحان الاشتراك على المجاز المتقدم اليه الاشارة والجواب عن الدليل بما استوفاه
هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكره دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك
الالفاظ كلها بين معنيين فما زاد ان المعاني الموضوعات الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان
المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت
هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبني على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا
علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول في الدال
فان قيل ان علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا لا نم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحسن ملاحظة العلاقة سلمنا لكن نقول المجاورة
في الخيال تشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب
عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب او استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه
لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني
زي د بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى
يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم
متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد قد يقال انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم
والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه لا تمام تقسيمهم
وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان المراد من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع
للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بوضعه
ووضعه للمعنى والتغاير لكن يقتضي ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى فان المقصود ترجيح
الاشتراك المستغنى به عن وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى والمدعى وهو رجحان
الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان
فانما يقتضيه على الوجه الذي يتحقق الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به يتحقق الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان
يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود انتهى الثاني ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك
فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح
منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة
المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد يتعين حمله
الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز
فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف الى جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادته و
انتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمله

والتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة
يحمله على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه له وان
شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد
لا توجد في الاشتراك وفي الاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شيبه ومنها
انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او لعذوبة في المجاز كالروضة في المقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد
للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع نحو
حمار ثرثار والمطابقة كما في قوله كلما لج تلبح هواها الجنة في مقلتي ولو قال الذاهو هواه فات والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع
شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل
على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود
والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير
فهم غير المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول
ما ذكرتموه في مقام المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوائد المجاز لا تختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فانه ايضا قد يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان تقول الذهب وقد يكون اوفق كالليث للغضنفر والعناكب وقد يحصل بالمطابقة
والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه
بفوائد زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجهة وفي هذه الحجة نظر لما
اشار اليه السيد الاستاد دام ظله في مقام الجواب عنها واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان
المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته يتم وجوده ويكثر حدوده فيغلب على ما ليس كذلك مما يكثر مفسدته ويقل فائدته فيتوجه عليه
بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الحكيم لا الاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها
كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع
تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائها الغلبة فيتوجه عليه
بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن
الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا
يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر هاهنا بالعكس اذ كثرة الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع
حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح اما كثرة الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه ومثال العالم والجاهل ان الاولوية
في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة هاهنا اولوية الجعل والتصدي والاصوب ان يقال ان بعد تحقق كثرة الوقوع يعلم ان الاشتراك
ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه كثرة الوقوع انتهى
الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنى المحتمل كونه حقيقة ومجازا ولم يقم دليل على المجازية فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه نظر للمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة سلمنا ولكن يعارضه ما سبق من الادلة الدالة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي اقوى فيكون اولى
بالترجيح للاخرين ايضا بوجوه الاول غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثاني ان الغرض الاصلي والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة
اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة لا على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض
لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي يبتني عليه الفهم والتفهيم
فيها هو الوضع للمعنى الواحد فلا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل الثالث اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا ولا يمكن
المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما اولا فلان القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن

بخلاف بليد ثرثار

[illegible]

الدلالة او قرينة ح

دفعها بوجوه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى
المردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره و
المشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يتمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل القرينة
الدالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالف للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة
التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معه ولا بغيره كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول
الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت اصل الدلالة مع القرينة نعم يتجه على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة ولكن اكثر المحققين
على الظ على خلافه واما الثاني فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز
مجرد العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب
في تحقق الثاني دون الاول فلا يصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب
الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط بينهما ويبقى
اصل عدم الوضع سليما عن المعارض فتأمل الرابع ميل المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة القول به بل القول بالخلاف لا يبعد دعوى شذوذه
وندرته على انه قد يمنع من مخالفة السيد بن المعظم لا في احدهما تصريحا بها نعم صرحا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومجرد هذا لا يدل عليها
كما لا يخفى فلم يبق الا الجماعة الذين اشار اليهم الشهيد الثاني ولعله استنبط منهم القول بذلك لا انه وجد منهم تصريحا بها فالمخالف المعظم غير معلوم
ولو سلم فلا اشكال في شذوذه وينبغي التنبيه على امور الاول ع للسيد الاستاذ ان محل النزاع في هذه المسألة على ما صرح به الاصوليون
هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في انه مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد
ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا يخرج عنها
شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا
يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها والا فبالمجاز ح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء
الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة على السنة العرف
المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات فان
عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة
سلب المعنى فيها عرفا لجهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا هو الثاني ان الاستدلال بالتبادر
وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى
وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب و
علامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول
فان من رجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك
في انه لنفس اللفظ او لامر متصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ
كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم
الطلب لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة
القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال
بهذه العلامات انما ينفع مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الحكم بمقتضى
تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على
ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى او ان علامة الحقيقة عدم

نسخه الجوهر

تبادر غير المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه ثم قد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو
تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه بالواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب وقد
عرفت الجواب **الثاني** اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما ولكن لم يعلم بخصوصه وشك في الاخر فالظاهر من السيد
الاستاد ره كونه من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلام له الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظاهر
دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تعيين الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وقد
يتوهم ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد
بينهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة
والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيهما تردد بينهما بهذا المعنى نعم يحصل فيهما التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغيرهما معا او لاحدهما
خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين
بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما
الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع
وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم
بالوضع لهما مع ره **الثالث** اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم تفصيلا ولا اجمالا كونه حقيقة في احدهما فالظاهر من السيد الاستاد ره كونه
من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلام له الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع ترجع
الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه
المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار الامر بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان
كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين **مفتاح** اذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان المجاز اولى كما صرح به السيد
عميد الدين واذا دار الامر بين النسخ والاضمار كان الاضمار اولى كما صرح به السيد المشار اليه واذا دار الامر بين النسخ والنقل كان النقل اولى كما صرح به السيد
المشار اليه والحجة في مرجوحية النقل واولوية الامور المذكورة كثرتها وقلته وقد بينا ان الكثرة سبب الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض
من ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارضه مثله او ما هو اقوى منه اذ ان الترجيح بذلك مجمع عليه بين الاصوليين ولهذا يجب ترجيح الاشتراك
على النسخ لانه اقل والاول اكثر وفيه نظر وربما احتج على ذلك بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ
فانه لا يثبت الا بالقطعي وما شانه هذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الاول الثاني ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال
دائما فكان الاول اولى وفي كلا الوجهين نظر والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اذا دار الامر بين المخالفين للاصل كالمجاز والاضمار و
التخصيص والنسخ مثلا ولم يثبت ترجيح احدهما على الاخر بغلبته ونحوها ولكن اتفق في جزئي من جزئيات هذا الدوران ميل العقلاء والاصوليين الى ترجيح
احدهما كما اتفق في بعض صور مسئلة تعارض العام والخاص المطلقين مصير المعظم الى ترجيح التخصيص على النسخ فهل الشهرة تصلح للترجيح هناك
بالخصوص على القول بعدم حجيتها في نفسها او لا فيه اشكال وذلك لان الشهرة انما تصلح للترجيح حيثما يتعارض دليلان مستقلان منكا فيان كتعارض
الخبرين الصحيحين مثلا ولا يصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان يكون حجة كخبر الواحد واللازم باطل بيان الملازمة ان كل مسئلة يتحقق فيها قولان
يتحقق هناك احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المشهور وهذا معنى حجية الشهرة
واما بطلان اللازم فللفرض ولان المتجه على ما قيل عدم حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى في مقام
الترجيح بين الدليلين الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقي على حكم الاصل فعلى هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم ان المراد احد معانيه وشك
في تعيينه وكان المشهور ارادة معنى معين كان اللازم التوقف وعدم جعل الشهرة مرجحة وقد بينا فيما تقدم في هذا الباب ان الاصل المتقدم مبني على عدم
حجية الظن وهو محل نظر بل الاصل حجيته كل ظن الا ما خرج بالدليل فاذن لا بد من الاخذ بالشهرة ولو في مقام ترجيح الاحتمالين مطلقا ولو حصلا
من اختلاف الاصحاب الا ان يخصص بدليل والقدر الثابت مما حكي عن المعظم عدم اعتبارها اذا كان الاحتمال ناشيا من الاختلاف واما اذا كان

في بيان ما اذا دار الامر بين النسخ والمجاز او النقل

في بيان ما اذا دار الامر بين المخالفين للاصل ولم يثبت ترجيح احدهما

بيان وقوع الباء للتبعيض

من احوال الخطاب فلم يتحقق شهرتهم في ذلك واعتبار الشهرة ح فيرجع فيه الى حكم الاصل وبعضده ان فحوى ما دل على اعتبار الغلبة ونحوها في مقام
ترجيح احد المجازين او التخصيص ان الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة الا ان يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن مخصوص اعتبره ائمة
اللسان في دلالة الالفاظ واما ظن الشهرة فغير معلوم اعتباره منهم **القول في حروف يحتاج اليها مفتاح** اختلف القول في استعمال
لفظ الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه كما في قوله تع وامسحوا برؤسكم في التبعيض على قولين الاول انه لم يستعمل فيه اصلا وهو لابن
جني وجماعة من الاصوليين وحكي عن سيبويه انه ادعى في خمسة عشر موضعا من كتابه الثاني انه استعمل فيه وهو محكي عن كثير من اللغويين
كابن قتيبة وابي علي الفارسي والاصمعي وابن كيسان وابن مالك الفيروزابادي والكوفيين واكثر النحاة بل وعن ابن جني ايضا وعليه جمع كثير من
الاصوليين يا في البهم الاشارة وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لوجوه الاول تصريح جمع كثير من اهل اللغة بذلك ولا يعارضه انكار سيبويه
وابن جني لان شهادة الاثبات مقدمة الثاني استشهدوا به على ذلك للتبعيض بنحو قوله تع عينا يشرب بها عباد الله وقوله شربن بماء البحر ثم
ترفعت الثالث الصحيح الذي رواه المشايخ الثلاثة عن زرارة عن مولانا الباقر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس
والرجلين الى ان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء وقد استند الى هذا الحديث جمع من
الاصحاب في كون الباء في الاية الشريفة للتبعيض وقد حكى الشيخ وغيره عن اصحابنا الشريح بانها فيها لو خلي الاصل لزوم حملها على الالصاق
بل يفتقر في حملها الى قرينة الامر بها الاولى فانها ظاهرة فيه وعليه السيد الشيخ وابن زهرة وابنه والشهيد والمحقق الثاني والسيوري والشافعي
والرازي والبيضاوي وحكي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري ومحققي الاصول وجمع من ائمة العربية ويظهر من الشهيد الثاني ان الشافعي
على مجيئها له ربما الحقيقة والحجة على المختار امور الاول ما استند اليه وابنه والشهيد من النقل من اهل اللغة ويعضده الشهرة العظيمة الثاني
انها لو لم تكن للتبعيض ح لكانت زائدة اذ لا فائدة غيرها لحصول الالصاق والتعدية بدونها وعدم صلاحيته معنى آخر للارادة منها ولقاء ارجاع
الفعل المتعدي بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعله بعضهم في قوله تع وامسحوا برؤسكم فلا يخفى بعده ومخالفته للاصل والتزيط لان الاصل
عدم الزيادة فالمعتمد مثل الثالث طهر الصحيح المتقدم في ذلك فتدبر **مفتاح** اعلم ان لفظ في يستعمل في معان منها الظرفية وهي حقيقة نحو
الماء في الكوز ومجازية نحو قوله تع ولاصلبنكم في جذوع النخل ومنها السببية وقد نص عليه جمع منهم صاحب ق وابن هشام واستشهد عليه

بيان معاني في

ومنها معنى من
او فيها في غيرها

بقوله ص وان امراة دخلت النار في هرة حبستها وانكره المحقق وم والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي ولا عبرة به لان شهادة الاثبات
مقدمة فتدبر ومنها الاستعلاء وقد نص عليه الحاجبي عن البصريين انكاره ومنها معنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم ومنها الالصاق والحق انها حقيقة
في الظرفية فقط فلا يجوز حمل اطلاقها مجردا عن القرينة الا عليها لوجهين الاول لانها المتبادرة منها دون غيرها ولو كانت في غيرها حقيقة لكان
المتبادر غيرها او هو معها واللازم بط لما بيننا من ان المتبادر الظرفية لا غير الثاني انه حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة في الظرفية
فلو كانت في غيرها حقيقة للزم الاشتراك والاصل عدمه ومما يحكى عن بعض الاصوليين القول بكونها حقيقة شرعية في السببية لا غير وبدفعه
اصالة عدم النقل وانه يلزم ان يكون مرادفه اللام في عرف الشارع لان اللام حقيقة في عرفه كغيره في السببية قطعا والاصل عدمه ثم ان الظرفية
المستفادة من في ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار فيها بكون المظروف في اول الظرف او وسطه او اخره لاشتراك الثلاثة في معناها عرفا وقد
صرح بما ذكر في التمهيد **مفتاح** اعلم ان لفظة من تستعمل في معان منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكي او زمانا على قول

بيان معاني من

المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم وصار اليه ابن هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع صمت
من يوم الجمعة وقمت من اول الليل وانكره البصريون فيما حكي عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين نحو قوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاوثان وحكي عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها له وحملوا من في هذا القول على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا
من الاوثان الرجس واستبعده نجم الائمة ومنها البدلية والظرفية ومعنى عند المجاوزة والتعليل ومعنى رب وعلى والباء والى وعند
تأتي زائدة في النفي وشبهه نحو ما جاءني من احد قيل وهي ح لعموم النفي وعن الاخفش جواز زيادتها في الموجب لقوله تع ولقد جاءك من
نبأ المرسلين فاذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر ان استعمالها في احد الثلاثة الاول مجاز لا تحمل عليه مجردا عن القرينة ولم اجد فيه خلافا
والحجة عليه واضحة واما فيها فاختلف فيه الاصوليون فذهب قوم في بيان انها مشتركة بينها لا تحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه كحملها

مقابلة الاولى فانه يدل على الاول وكصحة جعل لفظ بعض موضعها فانه يدل على الثاني قيل ولا يستقيم كونها للتبعيض الا اذا كان الماخوذ اقل من النصف فكان يكون قبلها او بعدها مبهم يصلح لان يكون المجرور بها تفسيرا له ويحمل اسم ذلك المجرور عليه فانه يدل على الثالث كما صرح به بعض الائمة قيل ويدل عليه صحة وضع الذي موضعها وذهب البيضاوي كما عن الرازي الى انه حقيقة في الاخير وذهب بعض الى انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره ويظهر من العضدي كونها حقيقة في الاولين لا غير ولعل القول الثاني لا يخلو عن قوة لان التبيين قد يكون مشتركا بين المعنيين الاخرين والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين ان يكون مشتركا حقيقة في القدر المشترك بينهما فتم **مفتاح** اعلم ان لفظة الى تستعمل في معان منها الانتهاء زمانا نحو صمت الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها معنى مع كما قيل ومنها معنى في كما قيل ومنها معنى اللام كما قيل ومنها معنى عند كما قيل وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في الاول وانما الاشكال في اصالة دلالتها على انتهاء الكيفية او الكمية والثمرة تظهر في نحو قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة دالة على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء به منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية تكون الاية الشريفة دالة على ان المغسول هو المسافة الكائنة بين الاصابع وبينها فيجوز دعوى جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق الاية الشريفة والحق عندي ان الاصل دلالتها على انتهاء الكيفية لوجوه الاول ان المتبادر منها عند الاطلاق ذلك ويشهد بذلك انه اذا امر بغسل اليد الى المرافق وابتدء المامور الغسل منها لم يعد ممتثلا فتم وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا ومتبادرا منه ما اليه اشرنا الثاني انه لا شك في كون الغالب في استعمالها ذلك فيلحق محل الشك به الثالث انها لو كانت لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما يتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى المتعلق وليس في الكلام المذكور ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا على المختار لانها تتعلق ح بالفعل المذكور فتم ومما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والسبزواري وخالي المجلسي وغيرهم من كونها مجملة في الدلالة على احد الامرين لاستعمالها فيهما معا وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجوز على القول بالاجمال التمسك باطلاق اغسلوا في قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق اولا فيه اشكال من ان الاصل بقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يثبت المقيد ومن ان هنا لان الفرض الاجمال ومن ان الاجمال في ذلك يستلزم الاجمال في الاطلاق فتم **الثاني** اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها على انتهاء الكمية فهل الاولى الاول او الثاني فيه اشكال من دعوى جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني اتيانها بمعنى مع كثيرا للشواهد الاستعمالية بل ربما يظهر من المرتضى ان حملها عليه اولى مطلقا معللا بانه اعم في الفائدة ومن تصريح الحاجبي باتيانها بمعنى مع قليل بل يستفاد من كلامه انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكروها بما يرجع الى كونها للغاية فتم **الثالث** اذا كانت الى للغاية فهل هي تدخل في المغيا او لا حكى التفتازاني عن اكثر النحويين والشهيد الثاني عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا والبهائي عن بعض الائمة وابن هشام واحتج عليه التفتازاني كما هو ظاهر الاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد ويدل عليه ايضا ان استعمالها فيما اذا خرج حقيقة في الجملة والقول بانه دخوله مطلقا شاذ لا يعرف قائله كما صرح به التفتازاني في التلويح فيلزم ان يكون كذلك مطلقا والا لزم الاشتراك والمجاز اولى منه فتم وربما استدل عليه باستلزام كونها للغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه تامل لان الغاية كما تطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذلك تطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده وحكم ح كما عن الرازي بالدخول اذا لم يكن منفصلا محسوسا بين الغاية وذيها وعن المبرد الحكم به اذا كان من جنس ذيها وعن بعض الحكم به اذا لم يقابل بمن كان يقول سرت الى الكوفة

مفتاح اعلم انه قد تضمن كثير من عبائر القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب مطلقا فقال شيخ الطائفة في العدة لا خلاف ان الفاء يوجب التعقيب وقال المحقق في النهج الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة وقال [illegible] الفاء للتعقيب واجمع عليه اهل العربية وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة واجماعهم في ذلك وامثاله حجة وقال فخر الاسلام في [illegible] وذهب بعض من محققي [illegible] الى انه لنا اجماع اهل اللغة وقال جدي الفاضل المازندراني الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك وقال بعض اصحابنا والذي يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال الرازي لنا على انه للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعا وقال العبري والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني في هذا مما اجمع الادباء على نقله من ائمة اللغة انتهى

في معاني كلمة الى

في بيان معاني كلمة الفاء

وحكي عن الفراء والغزالي القول بعدم افادتها الترتيب مطلقاً وعن بعض عدم افادتها التعقيب مطلقاً وقال في العدة وذهب المرتضى الى انها تفيد
الترتيب مخالفة في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف الى الدليل وعن الجرمي عدم افادتها اياه في البقاع والامطار وقال
في دج ومنهم من جعلها للتراخي ايضاً انتهى وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب الترتيب بلا مهلة كما صرح به غير
لان المتبادر منه عند الاطلاق والتعقيب في كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف فرب فعلين يعد الثاني عقيب الاول عادة وان كان بينهما
ازمان كثيرة كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة وصرح بما ذكرته نجم الائمة والشهيد الثاني والمحقق البهائي وصاحبا الباكة ونخر المحققين
والسيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كما عن الحاجبي لكن قال الدماميني في شرح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء فيما تراخى
زمان وقوعه عن الاول سواء فصار في العرف والا انما هو بطريق المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني اعلم انه اذا كانت الفاء للتعقيب
نحو قوله جاءني زيد فعمرو واكرم زيداً فعمراً افادت الترتيب بلا مهلة للاجماعات المتقدمة المعتضدة بالتبادر فالقول بالمنع من افادتها
ذلك مطلقاً او في الجملة لو سلم ضعيف والاستعمال في خلاف الترتيب لو سلم لا يصلح معارضته لما سبق كما لا يصلح لها صحة التقييد بالتعقيب مع
وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص بالنسبة الى هذين فتقدم الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العبائر المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع
كون الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة ايضاً وعبارة الشيخ في العدة كالتصريح فيه وفي دعوى الاجماع عليه وقد صار اليه ايضاً في ف وكذا صار
اليه ابن زهرة وهو والسيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من العامة واحتج على ذلك بانها لو لم يكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء
اذا كان اسماً نحو من جاءني فله درهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم يكن للتعقيب لكانت لغيره فيناني ما ثبت من وجوب حصول الجزاء
عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه واما بطلان التالي فلما تقرر في العربية من لزوم دخولها عليه وفيه نظر واضح والاقرب عندي انها لا تفيد ذلك
وفاقاً للمحقق الثاني والمحقق الخونساري وصاحب الكشف والتفتازاني بل حكي عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني على الظاهر لعدم تبادره من
الاطلاق وصدق الامتثال مع التراخي في نحو قوله ان جاءك زيد فاكرمه وقبول دخولها في كلمة الفور والتراخي فيصح ان يقال في المثال فاكرمه بعد مدة
او فوراً من غير تأكيد ولا تجوز فلا يعارض ما ذكر الاجماعات المتقدمة لوهنها هنا بمصير من اشرنا اليهم الى المختار مع احتمال تنزيل اطلاقها على غير
محل البحث فاذن لا دلالة لقوله اذا دخل الوقت فتوضأ على وجوب الاتيان بالوضوء بعد دخول الوقت فوراً نعم يدل على تحقق الوجوب وتعلقه
بالمأمور بعد ذلك بلا فصل ولعل هذا مراد من قال بافادتها التعقيب لكن هذا غير مستفاد من القائل من ترتب الجزاء على الشرط فيكون خارجاً
عن محل البحث **تنبيه** اعلم انه جوز نجم الائمة كما عن ابن برهان ان تكون الفاء زائدة خلافاً للمحكي عن سيبويه فمنع منها مطلقاً والمحكي عن
الاخفش فمنع منها في غير الخبر وجوزها فيه وعن الفراء والاعلم وجماعة تخصيص الجواز بكون الجزاء امراً ونهياً وكيف كان فلا يجوز العدول
اليها الا لدليل لمخالفتها الاصل كما ان جعلها للاستيناف ان سلم مجيئها له كما عن بعض مخالف للاصل **مفتاح** اختلف القوم في مدلول الواو
العاطفة الذي يجب حمل الاطلاق عليه على اقوال الاول ان مدلولها الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيل اضرب زيداً وعمراً كان معناه اضرب
زيداً اولاً وعمراً ثانياً فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلاً وهو اختيار من في ط كما عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وابي جعفر الدينوري
وابي عمرو الزاهد وهشام وقطرب وابي عبيدة والشافعي واصحابه وابي حنيفة والكوفيين وجماعة من الاصوليين وفي نسخة عزاه الى كثير النحويين الثاني
ان مدلولها المعية فاذا قيل اضرب زيداً وعمراً كان معناه اضربهما في آن واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية على ما حكي عنهما الثالث ان مدلولها
الترتيب والمعية وانها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل الرابع ان مدلولها الجمع المطلق بمعنى انها تجمع بين امرين
فصاعداً في ثبوت نحو ضرب زيداً واكرم عمراً واضرب زيداً وعمراً او في ذات نحو ضرب واكرم عمرو ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه
ولا المعية وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد الدين وثاني الشهيدين ونجم الائمة والمحقق البهائي وصاحبا الباكة والحاجبي
والعضدي والتفتازاني والبيضاوي وابن هشام والزمخشري وخالد الازهري وغيرهم وحكي عن سيبويه انه صرح به في سبعة عشر موضعاً من كتابه
ولهم وجوه الاول ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب ان يوضع بازائه لفظ ولا لفظ سوى الواو اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية
فلان ما عدا الواو من حروف العطف ليست للجمعية المطلقة فانحصر ان يكون الواو لها لا يقال كما ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
كذلك الترتيب المطلق والمعية معنيان تشتد الحاجة الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو فان ما عداها من حروف العطف لا يدل على ذلك بل

مفتاح

وفي نحو

الوضع

الوضع لهما اولى لانهما مركبان من الجمعية وقيد زائد وهو الترتيب او المعية والمركب يستلزم الدلالة على المطلق والاخص يدل
على الاعم بالتضمن ولا عكس لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات على انا نمنع من وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة كما هو خيرة جمع
من اعاظم الاصوليين لانا نقول لا نم اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعية والترتيب سلمنا ولكن الوضع للمعنى الاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد
فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني عن التعبير عن الخاص ولانها لو وضعت للخاص لكان استعمالها في العام عند الحاجة مجازا
ولا كذلك لو كان الامر بالعكس لامكان الاستعمال فيه بدون التجوز فتم واما منع وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة فضعيف الثاني انها قد استعملت في الجمعية المطلقة
ولم يثبت استعمالها في الترتيب والمعية فالاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ المستعمل في المعنى الواحد وقد ثبت ان الاصل في الاستعمال هنا الحقيقة اما
استعمالها في الجمعية المطلقة فلشيوع اختصم زيد وعمرو فان الواو فيه ليست للترتيب قطعا وقد ادعى ابن عصفور في شرح الايضاح على ما حكي نفي
الخلاف في ذلك ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا فان الواو فيهما ليست للترتيب الا لزم التناقض لاتحاد القضية ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى فتحرير رقبة ودية مسلمة وقوله تعالى او تقطع ايديهم
وارجلهم وقوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني لعدم ارادة الترتيب منها كما في به ولا المعية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما كالجمع المطلق
فنقول الاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة في الترتيب او المعية والمجاز اللازم على القول بانه حقيقة في احدهما دون الاخر ثم لو
سلمنا بطلان هذا الاصل لكن لا شك في ان استعمالها في الجمعية اكثر وفيهما اقل فالظ انها حقيقة في الاكثر استعمالا لان تقليل المجاز لا يقال المنع من الاستعمال
في الترتيب والمعية بعيد فان في القول بكونها حقيقة فيهما شهادة بالاستعمال فيهما اذ لولاه لما جاز القول بذلك ليس في القول بكونها حقيقة في
الجمع المطلق شهادة بعدم الاستعمال فيهما لان الاستعمال فيهما لا ينافي ذلك بل لا يبعد دعوى الوفاق على استعمالها فيهما فانه لو لم يستعمل فيهما
لكان للقائلين بالجمع المطلق ان يبطلوا القول بخلافه من هذه الجهة ولم اجد احدا منهم تمسك به في رده على انا نقول قد استعمل في الترتيب
في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقول الفقهاء في بحث الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واما دعوى اولوية الوضع
للقدر المشترك فهي ممنوعة كدلالة كثرة الاستعمال على الحقيقة وقلته على المجاز لانا نقول لا يثبت بما ذكر الاستعمال فيهما سلمنا ولكن قد بينا ان
الاشتراك المعنوي اولى من اللفظي والحقيقة والمجاز وان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة والمنع من هذين ليس في محله الثالث انه يقال جاء زيد
وعمرو قبله او بعده ولو كانت للترتيب او للمعية لزم التناقض او التكرار لا يقال نمنع من ذلك لانه يحوز ذلك على الوضع للمعنى الاعم كما عليه جماعة
لانا نقول ان الظ دلالته على ذلك وفاقا لبعض وسياتي الاشارة الى حجته الرابع انها لو كانت للترتيب او المعية لكان القائل جاءني زيد
وعمرو كاذبا اذا علم مجيئهما في حال واحد او تقدم عمرو في المجيء والتالي بط لا يقال ارادة المجاز يمنع من الكذب كما في رايت اسدا وقد رايت
شجاعا كما صرح به الامدي لانا نقول ارادة المجاز انما يمنع من الكذب حيث يقترن بقرينة تدل عليه واما مع عدمها كما هو الفرض فالكذب لازم لو
كانت للمعية او للترتيب كما لو صرح به فقال جاءني زيد مع عمرو او بعده او معا وكان الواقع خلافه الخامس انها لو اقتضت الترتيب لصح دخولها على جواب
الشرط كالفاء والتالي بط اجماعا كما في به فكذا المقدم لا يقال الملازمة ممنوعة والا لجاز دخول ثم عليه وهو بط قطعا لانا نقول الملازمة ثابتة بحكم
اصالة الرجحان فاقامة احد المترادفين مقام الاخر انها على تقدير وضعها للترتيب يكون مرادفة للفاء الجزائية وفيه نظر للمنع من ترادفهما على
هذا التقدير ووجهه واضح والحق ان هذه الحجة لا تنهض لاثبات المدعى كما لا يخفى السادس ان الجمعية متيقنة والاصل عدم الزيادة في
المعية وفيه نظر فانه لا يجوز التعويل في المسائل اللغوية على الامور الاعتبارية التي من جملتها ما ذكر ومع ذلك فيه ان مقتضى الاصل عند نسخه
التحقيق هو التخيير بين الترتيب والمعية او وجوب احدهما حيث ينفي احتمال وجوب الاخر لتيقن اشتغال الذمة بعد ورود الامر فيجب تحصيل
البراءة اليقينية ولا يمكن الا بما ذكر هذا في نحو قوله اضرب زيدا وعمرا واما في نحو قولك رايت زيدا وعمرا فلا اشكال في لزوم الحكم بالاجمال
فتم السابع دعوى جماعة الاجماع على كونها موضوعة للجمع المطلق فقال في التهذيب كما عن السهيلي والسيرافي قال ابو علي اجمع اللغويون و
النحويون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وقال المحقق الواو للجمع المطلق لاجماع اهل ذلك وقال نجم الائمة كون الواو للجمع مذهب
جميع البصريين والكوفيين وقال المحقق البهائي الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهاني وصاحب الوشيح وغيرهما اتفق
المحققون على ذلك قال بعض النحاة الواو لا تدل الا على مطلق الجمع عند المحققين واتفق جمهور النحويين على انها للجمع من غير ترتيب

وقال الفيومي الواو من حروف العطف لا تقتضي الترتيب على الصحيح عندهم وقال في موضع آخر اتفق جماهير اهل اللغة على انها للجمع المطلق غير مقتضية
ترتيبا ولا معية وقال الحاجبي الواو للجمع المطلق لا لترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة وقال البيضاوي الواو للجمع المطلق
باجماع النحاة انتهى لا يقال لا نسلم جواز الاعتماد على ما ذكر وان سلم حجية الاجماع المنقول في اللغات لمعارضته بمصير كثير من اعاظم اهل
العربية وهم الذين اشرنا اليهم الى القول بوضعها للترتيب ويتضح ذلك من تصريح الشيخ بانه مذهب اكثر النحويين ولذا غلط ابن هشام كما عن ابي حيان
السيرافي في دعواه الاجماع على الوضع لمطلق الجمع على ان اللازم الاخذ بقول هؤلاء كما صرح به في هذا المقام لان القائل بالجمع يشهد
بالنفي والقائل بالترتيب يشهد بالاثبات وشهادة الاثبات مقدمة لانا نقول جواز الاعتماد عليه مما لا ينبغي الريب فيه بعد تصريح كثير من
المحققين بكونها موضوعة للجمع المطلق ومصيرهم اليه وهم من اعاظم اهل العربية واما المخالفة من جانب هؤلاء فيمكن ان يعد من الشواذ لا سيما
مع ثبوت مصير بعض من نقلنا عنهم في عداد القائلين بالترتيب اليه فانه حكي عن الفراء القول بالترتيب فيما يمتنع فيه الجمع لا مطلقا وقيل ان الشافعي
وابا حنيفة ليس مذهبهما الوضع للترتيب والنسبة سهو من القائل فانه جعل فتواهما بالترتيب في الوضوء دليلا على القول بالوضع للترتيب
واما تعليله فنقول المنع من رجوع الامر هنا الى تعارض شهادة الاثبات مع شهادة النفي مسلما ولكن نمنع من كون كل اثبات مقدما على
النفي حتى في مثل محل الفرض الذي اعتضد فيه النفي بشواهد تدل على صحته ان واو العطف في نحو قولك جاء زيد وعمرو هما اكرم خالدا
وبكرا مساوية لواو الجمع في المسلمون يجب اكرامهم والمسلمون قاموا كذا وهذه الواو لا تفيد الترتيب ولا المعية فكذا واو العطف لمساواتهما
فيما حكاه هو والسيد عميد الدين والعبري وغيرهم من حكم اهل اللغة بذلك واما على افادة واو الجمع للترتيب المعية فظ وقد ادعي الاجماع
على عدم افادتها الترتيب اما الاول فلانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون واو العطف غير مفيد لها فلانها لو لم يكن كذلك لزم حصول الفرق بينهما وعدم التساوي وهو
باطل لما بينا لا يقال ان اريد من التساوي التساوي في الدلالة على الجمعية فمسلم ولا يجدي وان اريد التساوي من كل جهة فلا نسلم كيف والعاطفة
لا يشترط فيها اتحاد المعطوف والمعطوف عليه دون واو الجمع فانها مشروطة به لانا نقول منع التساوي من كل جهة لا وجه له لان مقتضى اطلاق
المحكي عن اهل اللغة ذلك وتقييده بامر خاص خلاف الاصل كمنع صحة الحكاية وحجية كلام اهل اللغة وثبوت التمايز بينهما من جهة لا يمنع من التمسك
بالاطلاق المذكور في موارد الشك فيه بناء على ما هو التحقيق من ان العام المخصص حجة في الباقي وهذا في الخصوص في مقام دفع الايراد المذكور
انهم نصوا ان فائدة احدهما عين فائدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال المذكور الثانية سؤال الصحابة على ما حكي عنهم سألوا من النبي صلى الله عليه وآله عن مبدأ
السعي بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقالوا بم نبدأ يا رسول الله فقال ابدأوا بما بدأ الله ولو كانت موضوعة للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل اللسان فكانوا يفهمون المبدأ ويؤيده عدة من النصوص الامرة بالابتداء بما بدأ الله تعالى به من
غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب لما كان للامر به فائدة لا يقال ما نسب الى الصحابة غير ثابت لانا نقول الظاهر اتفاق القولين على
صحة النسبة اما من المتمسكين بهذه الحجة فواضح واما من المانعين فلانهم لم يجيبوا عنها بضعف السند ولو كان لكان هو بالجواب اولى ان قلت
ولا يقال انها لو كانت موضوعة للقدر المشترك لما جاز لهم السؤال لوضوح دلالة اللفظ لانا نقول السؤال عن افراد الكليات حيثما
يتعلق بها التكليف جائز قطعا ولذا يصح ان يقال في العرف بعد قوله ائتني بانسان اطويلا او قصيرا ابيض او اسود عالما او جاهلا وما اشبه ذلك
السؤال عن نفسها فانه قبيح قطعا فلا يصح ان يقال بعد قوله ائتني بانسان او حيوانا ناطقا ام غيره ولو كانت موضوعة للترتيب لكان سؤالهم
من قبيل الاخير بخلاف ما لو كانت موضوعة للجمعية المطلقة فانه يكون من قبيل الاول سلمنا صحة السؤال مع فرض الوضع للترتيب لان
فائدته تحصيل القطع بالمراد اذ هو غير حاصل بمجرد الوضع خصوصا مع كثرة التجوز ولكن نقول ان الاحتياج الى السؤال عن الافراد
في الاشتراك المعنوي اشد من الاحتياج الى السؤال عن ارادة الموضوع له ومع ذلك فوقوعه في الاول اكثر من وقوعه في الثاني فيحمل
على الاول حملا للشيء على ما هو الاقرب الاغلب فتم ولا يقال ان قوله صلى الله عليه وآله ابدأ بما بدأ الله يدل على الوضع للترتيب لاشعاره بان السبب فيما حكم
به ظهوره وقوله تعالى ان الصفا والمروة في الترتيب لا يكون الا من جهة الوضع للترتيب بدليل على كون السبب ذلك الخبر لصفوان بن يحيى عن
الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدأوا بما بدأ الله عز وجل من اتيان الصفا ان الله تعالى يقول ان الصفا الآية لانا
نقول لا نسلم دلالة قول النبي صلى الله عليه وآله وقول الصادق عليه السلام على ذلك ولو سلم اشعارهما به فنقول الاشعار لا يجوز الاعتماد عليه فتم ولا يقال يعارض

[illegible]

ما ذكروا امور منها انكارهم على ابن عباس في امره اياهم بالعمرة قبل الحج محتجين في ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة اذ لولا فهمهم الترتيب
من الواو لما اتجه الانكار على مثل ابن عباس ومنها انكار النبي صلى الله عليه وآله على من قال في خطبته من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله اذ لولا كونها للترتيب لما جاز الانكار ومنها اتفاق الفقهاء على ما قيل
على انه اذا قيل انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة بدون ما اذا قال طالق طلقتين اذ ليس في ذلك الا كون الواو في الاول للترتيب لانه عليه
يلزم نفوذ الطلاق الاول فلا يبقى للطلاق الثاني محل فلا يقع ولو كان للجمع المطلق لم يتصور هناك اول وثان كما في قوله طالق طلقتين
فيلزم ان يقع الطلقتان كما في القول الثاني ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن الحسن بن محبوب عن ابن جبلة عن حمران عن ابي جعفر عليه السلام
في رجل اوصى عند موته وقال اعتق فلانا وفلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر في ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم قال
ينظر الى الذين سماهم وبدأ بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيعتق اول شيء ذكر ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث
كان في الذين سماهم اخيرا لانه عتق بعد مبلغ الثلث ما لا يملك فلا يجوز له ذلك فان هذه الرواية ظاهرة الدلالة على افادة الواو الترتيب كما
صرح في التهذيب لا يقال هذه الرواية ضعيفة السند باشتمالها على ابن جبلة لانا نقول ضعف هذا الرجل غير قادح لان الراوي عنه ابن محبوب
وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا يفيد التوثيق كما ذكره جماعة وصحة الرواية على انه صرح في التهذيب والكفاية بان الاصحاب
افتوا بمضمونها فينجبر ضعفها به لانا نقول الامور المذكورة لا تصلح للمعارضة اما الاول فلان انكارهم على ابن عباس لعله كان من اجل تحتمه
لكلمة ابدأوا بما بدأ الله لا لدلالة الواو على الترتيب على انه قال في ... انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وانتم امر ابن عباس
ابدع لانه يدل على المطلق ولاحتمال فهمهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يدفع العموم منه
المستفاد من مطلق الجمع الدال على التخيير وهو مطلوبنا انتهى واما الثاني فلاحتمال كون الانكار لترك الخطيب الافراد بالذكر فانه
ابلغ في التعظيم وادخل في الردع عن المعصية مع انه غير ثابت واما الثالث فللمنع منه سلمنا ولكن الطلاق الثاني ليس له محل بعد
الاول فلانه بمجرد الطلاق ... فلم يبق له محل باعتبار افادة الواو الترتيب بل باعتبار الترتيب في الذكر ولذا يحكم بعدم صحة الطلاق الثاني
لو قال انت طالق من غير عطف فتدبر واما الرابع فللمنع دلالته على وضع الواو للترتيب وغاية ما يلزم منها لزوم مراعاة الترتيب الذكري وهو
كما يمكن ان يكون بالواو كذا يمكن ان يكون باعتبار الشرع تعبدا بمعنى ان الشارع اوجب مراعاة الترتيب الذكري لحكمة لا نعلمها ولعل
في الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم بوجود الواو بل بغيره ويؤيد هذا مصير المعظم الى ما في الرواية مع القطع بانهم لا يقولون
بان الواو للترتيب على انه يمكن تنزيل الرواية على ما اذا كان العطف بالجمل المستقلة نحو ان تقول اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا ومثله
يفيد الترتيب بناء على ما ذكره المحقق الثاني والشهيد الثاني من ان الوصية الصادرة اولا نافذة لصدورها من اهلها في محلها بخلاف ما صادف
بعد استيفاء الثلث ولا سبيل الى التوزيع مع الضيق لاستلزامه تبديل الوصية النافذة قال في لك ولا يتوهم ان الحكم انما يتحقق عند تمام
الكلام والمعطوف من جملته لان الوصايا المتعددة على الوجه السابق يتم الكلام مع كل واحدة كقوله اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا فان الاضافة
الاولى محل النفوذ نفذت ولم يجز تغييرها بطروء اخرى عليها كالوقائع شيئا فشيئا بخلاف ... وانما يكون جملة واحدة حيث لا يتم بدونه كقوله اعطوا
فلانا وفلانا كذا انتهى ولا يقال غاية ما يستفاد من هذه الحجة بطلان القول الاول والثاني وليس فيها دلالة على صحة هذا القول لان السؤال يصح
مع فرض اشتراك اللفظ بين الترتيب والمعية وقد قال به بعض كما عرفت لانا نقول لا يمكن ان يكون السبب في السؤال هنا اعتقاد الاشتراك لامتناع
ارادة المعية هنا عقلا فيلزم ارادة المعنى الآخر وهو الترتيب فلا وجه للسؤال على تقدير الاشتراك فتعين ان يكون الوجه هو اعتقاد الوضع
للمفهوم الكلي والقدر المشترك بين الامرين واحتمال ان يكون وجه السؤال هو وجود اخذ المناسك منه لقوله خذوا عني مناسككم في غاية
الضعف فتدبر ومع هذا فالقول بالاشتراك اللفظي شاذ وكذا القول بالمعية فلا يمكن المصير اليهما من هذه الجهة العاشر ان المتبادر من الاطلاق
هو المفهوم الكلي والتبادر من امارات الحقيقة لا يقال هو ممنوع والا لما وقع الخلاف في المسألة لانا نقول مجرد الخلاف لا يمنع من ثبوت التبادر وكم
وقع فيما ثبت فيه التبادر فاذن هذا القول هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكي عن الفراء وابن مالك التصريح
بكثرة استعمال الواو في الترتيب ورجحان استعمالها في المعية وقلته في خلاف الترتيب فهل هذا يوجب حمل الاطلاق عليه اولا فيه اشكال لدلالة

[illegible]

العرف

العدد **الثاني** ان الواو كما يكون للعطف كذا يكون لغيره فانها تستعمل بمعنى باء الجر ولام التعليل كما عن الجاربردي وغيره الى غير ذلك مما هو مذكور في محله ولكن الاصل الحمل على العطف الا ان يقوم قرينة على ارادة غيره لانها الغالب في استعمالها فموضع الشك يلحق به ولكن لا يجوز حملها على معنى او من دون قرينة وان استعملت فيه **الثالث** اذا دار الامر بين حمل الواو على العطف او على الاستيناف كان الاول اولى لشيوعه وغلبته وقد استقر عادة الاصوليين على الترجيح بالغلبة **مفتاح** اختلف القوم في افادة انما الحصر على اقوال الاول انها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد الاثبات وهو المحكي عن الامدي وابي حيان والنحويين الثاني انها مشتركة لفظا وهو الظاهر الفيومي في المصباح المنير الثالث انها تفيد الحصر وهو للشيخ في يب والفاضلين في يع ونه وبعض كتبه وولده والطبرسي في مجمع ق ونجم الائمة في ح كافية والطريحي في مجمع بن والسيد عميد الدين في المنية والرازي في لم والبيضاوي في ج والسكاكي في المفتاح والقزويني في الايضاح وغيرهم وحكي عن الجوهري والفيروزابادي وبالجملة هذا هو المشهور ولهم وجوه الاول دعوى جماعة اجماع اهل اللغة على افادتها الحصر قال ره في يه انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال في نه قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم فيه ونقله قوله حجة وقال فيها ايضا اتفق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر وقال الطريحي واما انما المذكور في الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهي على ما نقل عن المحققين موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم يظفر بمخالف لذلك واستعمال العربية والشعراء والفصحاء اياها بذلك يؤيده انتهى وحكى عن الازهري في كتاب الزهر انه حكى عن اهل اللغة انما تقتضي ايجاب شيء ونفي غيره وقال القزويني في مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح في مقام الاستدلال على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا المعنى هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكى الشيخ عن الصحابة انهم تنازعوا في التقاء الختانين واحتج من لم ير ذلك موجبا للغسل بقوله انما الماء من الماء واجاب الاخرون بان هذا الخبر منسوخ ويدل على معلومية كون انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكى ايضا عن وجوه الصحابة انهم ناظروا ابن عباس في قوله بجواز بيع الدرهم بالدرهمين وانما احتج بالخبر في النسيئة وهذا يدل ايضا على معلومية كونها للحصر لا يقال الدعوى المذكورة موهونة بمصير جملة من الاعاظم الى عدم افادتها الحصر وقد تقدم اليهم الاشارة ويعضده ما حكي عن ابي حيان من نقله عن البصريين وليس فيما حكاه الشيخ عن الصحابة وابن عباس دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم الحصر من قوله انما الماء من الماء وقوله انما الربا في النسيئة من جهة تعريف المسند اليه باللام فانه يفيد الحصر ومع ذلك يمكن ان يقال ليس فيما حكي عنهم اعتراف والجواب بنسخ الخبر بعد منع الدلالة لعله من باب المماشاة مع الخصم لانا نقول نمنع من وهن الاجماع بمجرد مصير من تقدم اليهم الاشارة الى الخلاف كيف واكثر المحققين صاروا الى القول بافادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذه الشهرة دليلا مستقلا في المسألة ونقل الخلاف عن النحويين معارض باقوى منه فان ناقل القول بافادتها الحصر عنهم اكثر عددا مع اعتضاد هذا النقل بشواهد تدل على صدقه ولا كذلك نقل الخلاف عنهم الثاني ان ان للاثبات وما للنفي فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها ثم اما ان يتواردا على محل واحد وهو باطل لامتناع اجتماع النقيضين او يتوجه النفي الى المذكور والاثبات الى غيره وهو باطل ايضا بالاجماع كما في ج وبه وغيرهما فتعين العكس وهو المطلوب لا يقال هذا مبني على كونها مركبة من ان وما والا لكانت مستقلة براسها وهو ممنوع لاحتمال كونها مفردة لا مركبة كسائر الالفاظ المفردة سلمنا التركيب لكن لا نم كون ما للنفي بل هي لغيره والى هذا ذهب جماعة من المحققين منهم ابن هشام في المغني والتبريزي في ح والتفتازاني في المطول وعلي بن عيسى الربعي وغيرهم ويدل عليه امور منها ظهور عبارة المغني في دعوى اجماع النحاة على بطلان كونها للنفي حيث قال وزعم جماعة من الاصوليين والبيانيين ان ما الكافة مع ان نافية وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين اذ ليست ان للاثبات وانما هي لتاكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا نحو ان زيدا ليس بقائم وليست ما للنفي بل هي بمنزلتها في اخواتها ليتما ولعلما ولكنما وبعضهم ينسب القول بانها نافية للفارسي في كتاب الشيرازيات ولم يقل ذلك الفارسي لا في الشيرازيات ولا في غيرها ولا قاله نحوي غيره وانما قال الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والا في فصل الضمير انتهى ويؤيده ما ادعاه علي بن عيسى الربعي فيما حكي عنه من ان القول بان ما للنفي جهل وقوف ائمة النحو ومنها ما تمسك به العبري فقال لو كانت على حالتها لوجب ان تكون ناصبة كما كانت قبل التركيب وليس كذلك بالاتفاق لان ما فيها كافة ومنها ما تمسك به في المطول فقال ان لا تدخل الا على الاسم وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة ومنها ما تمسك به بعض فقال ان كونها للنفي غير ممكن لاقتضاء ان وما النافية الصدارة

ذلك الفارسي وشيخ الشيرازيات
ح

والحمل بمقتضاها هنا متحتم لاستحالة اجتماع النقيضين لانا نقول احتمال كونها كلمة برأسها لا مركبة مدفوع باتفاق الفريقين على انها مركبة
من ان وما فاذن نقول ما ادعاه المتمسك بهذه الحجة من ان ما في انما نافية مما ادعاه الاخرون من انها مؤكدة لان الحمل على الاول
تاسيس وهو اولى من التاكيد اما الوجوه المتقدمة فلا ينهض لاثبات كونها لغير النفي اما الاول فلو هذه بتصريح جماعة من اعاظم
الاصوليين كالعلامة والرازي وغيرهما الى انها نافية ومن نفى اطلاعهم على النحو فقد غلط وبعضد قولهم نسبة القول بانها نافية الى
الفارسي وانكار ابن هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان الذي اعترف به من تصريح الفارسي بان العرب عاملوا انما معاملة النفي
والاثبات يدل على صحة ما نسب اليه لان هذه المعاملة لا تصح الا بعد كون ما نافية او انها كلمة مفردة لا مركبة ولما كان الثاني باطلا كما عرفت تعين
الوجه الاول لئن ان ما اورده في المغني على قول المحتجين بهذه الحجة من ان ان للاثبات فيجاب عنه بان المراد بالاثبات اثبات ما دل عليه الفعل اثباتا
كان المدلول ام نفيا واما الثاني فللمنع من كلية كون لفظ ان ناصبة كيف والاصل عدم كونها ناصبة لانها حينئذ ناسخة فيقتصر على القدر المتيقن
وهو ما اذا تجردت عن كلمة ما واما ثالثا فلا دليل على كونها ناصبة وبنحو هذا يجاب عن الوجهين الاخيرين وبالجملة منع كون ما للنفي بالوجوه
المزبورة بعيد نعم ان منع من اتفاق الفريقين على كونها مركبة من ان وما بمعنى اعتبار معنى المفرد بن حين التركيب لكان المنع كونها للنفي
وجه لكن فيه نظر نعم قد يمنع من اولوية كون ما للنفي فانه على هذا التقدير يلزم اضمار المنفي وهو خلاف الاصل فيدور الامر بين الاضمار
مع التاسيس والتاكيد مع عدم الاضمار وحيث لا مرجح وجب التوقف فلا يمكن دعوى كون ما للنفي وقد يمنع من عدم المرجح فان توالي التاكيد
التاكيد قليل بخلاف الاضمار وكان المحذور اللازم على تقدير كون ما للنفي اهون من المحذور اللازم على تقدير عدم كونها للنفي فيرجح الاول
ولكن الانصاف ان دعوى تركب انما من ان وما مشكل فان التبادر يشهد بالافراد ولكن نقول كما ان التبادر يشهد بذلك كذا يشهد بافادتها
الحصر فظهر من هنا دليل قوي على افادة انما الحصر هو تبادره وهو من اقوى امارات الوضع الثالث انه يصح انفصال الضمير معها نحو انما يقوم
انا ولولا كونها للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة الاولى فلقول فرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة
الثانية فلان الانفصال معها لا بد ان يكون لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكي من ان الانفصال لا يجوز الا لتعذر الاتصال ولا يعلم هنا
وجه وغرض مما عده سببا للعدول عن اصالة الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض في العدول كما نصوا عليه لا يقال لم يثبت من قول
فرزدق الا صحة الانفصال معها في الجملة ولعل الوجه فيه ضرورة الشعر سلمنا ولكن غايته ما يثبت من ذلك انها اذا وقعت مع انفصال الضمير
كانت مستعملة في الحصر ولا يدل هذا على انها على الحقيقة فلعله مجاز والقرينة انه لولا كونها للحصر في الصورة المزبورة لزم الفصل بلا وجه وغرض
لانا نقول ان الانفصال في شعر فرزدق الذي هو دليل صحة الانفصال معها ليس للضرورة كما صرح به في المطول فانحصر ان يكون الوجه فيه
ارادة الحصر ولا يكون هو من باب المجاز لان العلاقة بين التاكيد والحصر حتى يصح ان يستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد في الحصر ولعل القائل
بانها للتاكيد لا يجوز استعمالها في الحصر فتدبر الرابع انه لما كانت كلمتا ان للتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية
كما توهم ناسب ان يتضمن معنى الحصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد لا يقال يمنع من اقتضاء اجتماع حرفي التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع
انه يدفعه عدم فهم الحصر في قولنا ان زيدا لقائم مع اجتماع حرفي التاكيد فيه وقد اشار الى هذا التفتازاني فقال بعد الاشارة الى
هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا لا نقول الاصل في اجتماع حرفي التاكيد افادة الحصر ولا
يقدح فيه التخلف والسند في ذلك تصريح الطبرسي في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي في كلام التفتازاني دلالة عليه وفيه نظر
الخامس ان انما اذا كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد ولا شك ان الاول راجح لا يقال ان هذا اثبات اللغة بالعقل وهو باطل
سلمنا لكن نقول لو كانت للحصر لكان الغالب في استعمالها التجوز لان الحصر الحقيقي نادر ولا كذلك لو كانت للتاكيد فيدور الامر بين المجاز و
التاكيد فيجب الوقف لو لم نقل بترجيح التاكيد لانا نقول ذلك تم بل سبيل هذه الحجة كسبيل اصالة عدم النقل وعدم الاشتراك في
مقام اثبات الوضع ومرجع الجميع الى الظن بوضع الواضع وهو حجة واما كونها مفيدة للظن فمما لا ريب فيه لغلبتها وهي تفيد الظن
ولا شك ان التاسيس اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما واما دعوى دوران الامر بين المجاز والتاكيد من غير
ترجيح ففيها اولا ان التجوز لازم على تقدير التاكيد ايضا لان استعمال انما في الحصر مما لا ينبغي انكاره وغلبة التجوز على تقدير الوضع

الحصر

للحصر ممنوعة فيه وثانيا انا نمنع من عدم ترجيح المجاز على التاكيد فان المجاز اغلب من التاكيد والغلبة سبب للترجيح قطعا السادس انها استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة لانا نقول كما استعملت في غير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وقوله تعالى انما انت منذر من يخشيها لعدم ارادة الحصر في هذه الايات والاصل فيه الحقيقة لانا نقول لا نسلم من استعمالها في غير الحصر وليس في الايات الشريفة دلالة على ذلك لامكان ارادة الحصر فيها اما الاولى فبحمل المؤمنين على الكاملين في الايمان واما الثانية فبالحمل على ان المراد بيان ان هذه الارادة لا تحصل الا له تعالى واما الثالثة فبحمل الانذار على الانذار النافع فان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر ايضا في كثير وليس ذلك بحصر حقيقة قلنا المقصود انها لم تستعمل فيما ادعى الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا مطلق تحقيق المطلب ان يقال ان الذي يحقق انا انما نستعمل في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما فيه فلا فاذن لا يمكن المصير الا الى انها للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا فلا بد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر من ان اللفظ اذا استعمل في معان شتى كان ما عدا واحد منها مجازا كان اللازم الحكم بان ذلك الواحد هو المعنى الحقيقي السابع انه يصح اعمال الصفة الواقعة بعدها فنقول انما قائم ابوك وليس ذلك الا لتضمنها معنى ما والا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة فيما حكي عنهم واما الثانية فلان الصفة الواقعة بعدها لا تعمل الا اذا اعتمدت على ما قبلها وهو هنا ليس الا النفي فتعين انها متضمنة لمعنى ما والا لانا نقول المقدمة الاولى ممنوعة فان المصرح بها غير معلوم انه ممن يعتمد على قوله سلمنا لكن نمنع المقدمة الثانية فانه قد حكي عن الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء لانا نقول منع المقدمتين ليس في محله اما الاولى فلان الظاهر من الحاكي عنه وهو صاحب المطول انه ممن يعتمد على قوله والا لما تعرض لمذهبه في المقام على ان نجم الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل ولا ريب ان كلامه حجة واما الثانية فلما تقرر في النحو وقد حققه مفصلا نجم الائمة في البحث المذكور فاذن المعتمد هو القول الثالث وينبغي التنبيه على امرين

الاول انها تدل على الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم كما صرح به في مختصر المفتاح وتبعه في المطول وهو الظاهر من الجماعة التي ادعت انها للحصر وحكي عن ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا هراسي والشيخ السبكي القول بان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الادلة على كونها للحصر

الثاني لفظة انما بفتح الهمزة تفيد الحصر عند ابن هشام في المغني لقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فان الاولى لقصر الموصوف على الصفة والثانية بالعكس ولان الموجب للحصر في إنما بالكسر قائم في انما بالفتح كما قال الچلبي في تعليقته على المطول فقال انه قال سبب افادة انما الحصر تضمنها معنى ما والا فان في انما بذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال ان السبب اجتماع حرفي التاكيد قال به في انما وحكي عن ابي حيان انكار ذلك وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القائل بذلك الا في إنما بالكسر

مفتاح لفظة ثم موضوعة للترتيب مع المهلة وهو قول اكثر النحاة والحجة عليه وجهان الاول ان المتبادر من قولنا جاءني زيد ثم عمرو ان مجيء عمرو واقع بعد مجيء زيد بمدة ليس الا لكون ثم موضوعة لذلك الثاني صحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا لاكرام زيد او بعده بلا فصل وحكي عن الاخفش والفراء وقطرب والعبادي والكوفيين القول بانها لا تدل على الترتيب بالكلية وهو ضعيف

نعم استعمالها في الترتيب المطلق الشامل للفور والتراخي شايع

بحيث يمكن ان يعد من المجازات الراجحة

المساوي احتمالها

لاحتمال الحقيقة

تمت

تمت الثالثة

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الاوامر مفتاح اعلم انه اختلف الاصوليون فيما وضع له لفظ الامر على اقوال الاول انه القول المخصوص الذي يأتي اشارة الى تعريفه فيكون في غيره مجازا وهو للشيخ الطائفة والعلامة في تهذيب وبدى وشرح السيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية البادي والبيضاوي والعبري والاصفهاني والحاجبي والعضدي وغيرهم وفي شرح المبادي لفخر الاسلام الجمهور على ذلك وفي بعض شروح الزبدة المحققون على ذلك وفي منية اللبيب المحققون على انه ليس حقيقة في غير القول وفي ح العضدي الاكثر على انه مجاز فيه الثاني انه القول المخصوص والفعل فيكون مشتركا لفظيا بينهما وهو محكي عن السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء بل عن ابن برهان انه قول كافة العلماء الثالث انه القول المخصوص والصفة والشان والشيء والطريق وهو للمحقق في ح الرابع انه القول المخصوص والفعل والشيء والشان وهو لما حكي في المنهاج عن البصري الخامس انه القدر المشترك بين القول المخصوص والفعل وهو محكي عن الامدي وابي الحسين وقيل القدر المشترك الثاني الموجود او الشيء وقيل هو الفعل فانه اعم من ان يكون باللسان او غيره السادس انه القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال فيكون مشتركا بينهما وهو محكي في تهذيب عن البغدادي للاولين على كونه حقيقة في القول الاتفاق المحكي في تهذيب المنية والمختصر وشرحه للعضدي بل قيل انه قد اشتهر فيما بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه ويعضده انه لا يصح سلب الاطلاق عنه فيه وهو من امارات الحقيقة وكذا يعضده صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور وهو من اماراتها على ما قيل وكذا يعضده صحة اطلاق اللفظ المذكور عليه من دون حاجة الى التقييد وهو من اماراتها على ما قيل وكذا يعضده اطراد الاطلاق عليه وهو من اماراتها على ما قيل وعلى كونه مجازا في غيره ابقم اللزوم الاشتراك والمجاز اولى منه ومنها انه لو كان حقيقة في غيره ابقم لما اختص القول المخصوص بالتبادر بل كان اللازم تردد الذهن حيثما يطلق فانه اية الاشتراك ومنها عدم الاطراد في غير القول فهو من امارات المجاز ومنها عدم صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور فلا يقال للاكل والشارب ابدا انهما امران وهو من اماراته ومنها صحة سلب الاطلاق عنه فيقال ما امر فلان بل فعل ومنها مخالفة جمع الامر بمعنى الفعل لجمع الامر بمعنى القول الذي هو معنى حقيقي له قطعا فان الاول امور والثاني اوامر ومنها انتفاء لوازم الامر عن الفعل لان الامر يدخل فيه وصف المطيع العاصي وهما غير متحققين في الفعل ومتحققان في القول وكذا من شانه اقتضاء المامور والمامور به وهما لا يتحققان في غير القول وللقائلين بالاشتراك لفظا وجوه ابقم منها ان اللفظ استعمل في كل من المعاني اما استعماله في القول فظ واما استعماله في غيره فلقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وقولهم امر فلان مستقيم وغير ذلك والاصل فيه الحقيقة ورده المحقق والعلامة بالمنع منه بل هو اعم منها ومن المجاز وبانه اولى من الاشتراك ومنها صحة الاشتقاق لغير القول من اللفظ المزبور ومنها تردد الذهن بين المعاني عند اطلاقه ولذا يصح الاستفهام عنها وذلك دليل الاشتراك اللفظي وقد تمسك بهذا في ح قال والاصل وان كان عدم الاشتراك الا انه ظاهر فيما ذكرناه قاطع وقد يترك الظاهر للقاطع ومنها ان الاستعمال في غير القول لو كان مجازا لوجب تحقق العلاقة بينه وبين القول لان من شرط المجاز وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي والترابط فالمقدم مثله ومنها عدم صحة سلب الاطلاق عن غير القول عرفا وهو من دلائل الحقيقة وللقول بالاشتراك المعنوي ان اللفظ استعمل في المعاني المختلفة مع وجود الجامع بينهما فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وفيه وفي كثير من الحجج السابقة نظر والمسئلة محل اشكال والتحقيق ان لفظ الامر في الاصطلاح الاصوليين حقيقة في القول المخصوص لا غير واما في العرف العام واللغة فاحتمال كونه مشتركا لفظيا بين القول المخصوص وغيره في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف عبارات القوم في تعريف الامر بمعنى القول فعن البلخي واكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وعن قوم من المعتزلة انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال وعن قوم من المعتزلة انه ارادة الفعل وعن الجويني والغزالي والقاضي ابي بكر والجمهور واكثر الاشاعرة انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وعن قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وعن جماعة انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وقال الحاجبي انه اقتضاء الفعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال العلامة في تهذيب هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقال المحقق هو استدعاء الفعل بصيغة افعل او ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء ممن هو دونه لا ايقاع الفعل **الثاني** يشترط في الامر القولي الاستعلاء من الامر بان يلاحظ انه اعلى من المامور ولا يكفي مجرد علوه بل يمكن ان يدعى ان الاستعلاء كاف ولو كان

مفتاح في الامر

وجوه منها انه لو كان حقيقة في غيره لح

الأمر في نفسه غير عال اما اشتراط الاستعلاء كما عليه المحقق والعلامة والشهيد الثاني الشيخ البهائي وصاحب غاية المبادي والخطيب القزويني وصاحب المطالع والتفتازاني وحكي عن ابي الحسين البصري وفخر الدين وجميع النحاة وعلماء البيان واكثر علماء الاصول فلان العالي اذا طلب الداني ملتمسا غير مستعمل بغضل بعد آمرا ولا ما قاله امرا ولا مخاطبه مأمورا ولو كان مجردا لعلو كافيا لما صح ذلك لا يقال قد استعمل لفظ الامر من غير استعلاء كما في قوله تعالى ماذا تأمرون وقول عمرو بن عاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني والاصل فيه الحقيقة لانا نقول نمنع من الاصل المذكور بل الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز على انا نقول المراد بالامر في المثالين المؤامرة والمشاورة نص عليه في مجمع البيان والكشاف ويؤيد ما ذكر ما حكاه بعض الائمة من الاجماع على ان الامر عند الاصوليين افعل على سبيل الاستعلاء واما الاكتفاء بمطلق الاستعلاء وان لم يتحقق العلو فلانه يصدق على قول الادنى للاعلى افعل على وجه الاستعلاء انه امره ولا يصح سلبه عنه عرفا وان كان ذلك قبيحا عندهم اذ القبح لا ينافي كون الاطلاق حقيقة اذا لم يؤكده والظ ان هذا خيرة الاكثر خلافا للمحكي عن المرتضى وابي اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فاشترطوا العلو منهم جماعة من العضدي والبيضاوي والاصفهاني انه لا يشترط بواحد من الامرين فيلزم كون الالتماس والدعاء والتمني والترجي امرا وهو مقطوع بفساده كما صرح به التفتازاني **الثالث** اعلم ان الطلب المعتبر في الامر معلوم وهو غير الصيغة كما اشار اليه العلامة محتجا بعدم اختلافه باختلاف اللغات بخلاف الصيغة وبوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه **الرابع** اعلم انه ذهب العلامة الى ان الطلب هو نفس الارادة كما عن علمائنا الامامية والمعتزلة وخالف فيه الاشاعرة للاولين ما اشار اليه العلامة فقال وهل هو نفس الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب معنى مغايرا للارادة انتهى وللاخرين وجوه منها انه تعالى امر الكافر بالطاعة والحال انه لم يردها منه لانه تعالى عالم بعدم ايقاعها منه فيكون ممتنع الوقوع لذلك والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فلا يريدها والا لكان مكلفا بالمحال وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال عندهم كما اشار اليه بعض فقال معترضا على الحجة قوله فيكون تكليفه بها حينئذ تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان التكليف بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بهذا المحال لا يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود انتهى واما ثانيا فللمنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم والا لكان علمنا بطلوع الشمس غدا موثرا فيه ولكان افعاله تعالى غير مقدورة له لتعلق علمه تعالى بفعله او بعدمه فان كان الاول لزم محالية الثاني وان كان الثاني لزم محالية الاول فلا يكون مقدورا له اذ المقدور ما يساوي وجوده وعدمه عند الفاعل بمعنى انه اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل وهو هنا غير محقق وقد اشار الى هذا الجواب العلامة واما ثالثا فللمنع من صحة الطلب على تقدير عدم صحة الارادة ومنها انه يصح ان يقول لمن يريد منه الفعل ولا آمره به فلو كانا متحدين لما صح ذلك واجاب عنه في النهاية فقال ونفي الامر هنا نفي للالزام وان كان مريدا للايقاع الفعل اختيارا انتهى وقد يجاب بانهما لو كانا متغايرين لصح نفي الطلب منه ولا اريد منه والتالي باطل وقد يعارض بانهما لو كانا متحدين لما صح ان يقال اردت الفعل من فلان وما طلبته منه والتالي باطل فالمقدم مثله لان الارادة اعم من الطلب فتدبر ومنها انه يصح ان يأمر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه طلبا لاظهار عذره واجاب عنه في النهاية فقال وان الطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب عنه احد هو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه وربما اجيب بانا لا نمنع ان الطالب للعذر لا يطلب ولا يريد ما امر به وان افضى الى هلاكه اذ لا ضير ان العاقل يطلب شيئا يفضي الى هلاكه لغرض لكن بعد صدور ما امر به **الخامس** اعلم انه حكي عن اكثر علمائنا والكعبي من المعتزلة والبيضاوي والعبري وقاطبة الاشاعرة القول بان الصيغة تدل على الطلب بالوضع واليه ذهب في النهاية وحكي عن المرتضى وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم القول بانه يشترط في دلالة الامر على الطلب ارادته فلا يدل عليه بدونها والمعتمد عندي هو الاول لما بيناه سابقا لا يقال يدل على القول الثاني ما حكاه في النهاية عن الجبائيين من الاحتجاج على ما صار اليه من ان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة لانا نقول هذا لا يدل على ذلك للمنع من الحصر المذكور بل المميز هو الوضع فان الامر موضوع لغير التهديد وهو مجاز وقد صرح بهذا الجواب في النهاية **السادس** قال في النهاية لا اثر لارادة المأمور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صيغة الامر كالمسميات مع الاسماء انتهى وحكي ما ذكره عن المحققين وقال السيد عميد الدين وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق انه ان اراد عدم تأثير الارادة في كون الصيغة

مرين

امر انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة المخصوصة المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالها اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف بذلك حيث قال ان امر السيد لعبده لتمهيد عذره وليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف هيهنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد الغى ذلك من قول وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة انتهى **السابع** قال م في ية وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجوب الفعل وكذا النهي مثل لا ينكح المرأة على عمتها انتهى **الثامن** قال م في ية يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر وصرح بهذا في ية ايض لانتفاء الاستعلاء الاعتباري والمغايرة الاعتبارية يكفي لانا نقول الاصل فيهما التحقيق قال المحقق الشريف فيما حكي عنه لا طلب في نحو اعلم ولنعلم حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هناك عبارة الطلب ليعلم ان العلم مما لا بد منه وينبغي ان يجد في تحصيله كانه طلب منه انتهى ثم ان المستفاد من ية في ية ان ذلك غير مستحسن حيث قال بعد ما نقلنا عنه ولا يحسن لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه انتهى وصرح به في ية وحكاه عن ابي الحسين وصرح به في المحصول ايض وفيه نظر **مفتاح** قال م في ية الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه انتهى قلت مثال الاول قوله تع يوصيكم الله في اولادكم ومثال الثاني قولهم فلان يأمرنا بكذا والوجه فيما ذكره ان المقتضي للعموم موجود والمانع عنه مفقود اذ ليس الا النقل وهو لا يصلح له ولا يخفى ان اطلاق الامر على هذا النقل مسامحة **مفتاح** اذا امر الامر جماعة بخطاب يشمله لغة كان يقول والبقم كل من في هذه الدار وهو فيها فالظاهر انه لا يدخل تحت امره والا لكان مستعليا على نفسه وهو باطل ومع ذلك فالمفهوم عرفا عدم الدخول وقد صار الى ما ذكرناه الشيخ قال فان قيل اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مأمور به ايض الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدليل ويفارق ذلك افعاله ص لانها بالعكس من اوامره لان افعاله مخصصة ولا انها متعدية الى غيره الا بدليل و اوامره متعدية ولا يعلم تناولها له فاختلف الامران انتهى واعلم انه لا يجوز ان يخبر الانسان نفسه ايض لان وضع الخبر للافادة ولا فائدة في اخبار نفسه بما يعلم به قبل الاخبار وقد يجوز مجازا **مفتاح** اعلم ان صيغة افعل وما في معناها تستعمل في معان كثيرة الايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والاحتقار والتمني والانذار والتاديب والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام ولا بعد في ارجاع بعضها الى بعض وقد اختلف القوم فيما هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول انها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو للشيخ والمحقق والعلامة وصاحب م والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الشافعي والغزالي وابي الحسين البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه وهو ظاهر المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب السمعاني وابي المظفر السمعاني والرازي بل حكي عن اكثر الفقهاء و المتكلمين بل قيل انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول عليه معظم علماء الاسلام فان قلت من اشرت اليهم عباراتهم مختلفة فمنهم من قال ان الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كون الامر للوجوب كونه دالا على ان الفعل المامور به على صفة الوجوب وهو غير كونه للايجاب فان معنى كونه للايجاب انه يدل على ان الامر اوجب الفعل للمامور به ولا يدل على انه على صفة الوجوب فلم ذكرت ان الكل قائلون بقول واحد قلت لما لم يكن ثمرة بين القولين لا سيما بالنسبة الى الاوامر الشرعية سامحنا في التعبير الثاني انها حقيقة في الندب وهو لابي هاشم وابي علي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين فيما حكي عنهم وحكي عن الشافعي ايض الثالث انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما وهو للسيد عميد الدين والخطيب القزويني والمحكي عن ابي منصور الماتريدي من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والجويني وجماعة واختاره م في ية د تي ولكن صرح بانه في الشرع للوجوب وحكاه عن جمع ممن مضى اليهم الاشارة الرابع انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب والندب والاباحة وهو محكي عن بعض الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الاول شرعا وهو للسيد المرتضى وابن زهرة السادس انها مشتركة بينهما مط وهو لصاحب المنتخب والمحصول والتحصيل على ما حكي قيل وهذا المذهب نقله الامدي في منتهى السئول عن الشيعة السابع انها مشتركة بينها وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة منهم الحاجبي

فصل في بيان صيغة افعل وما في معناها

الى الشيعة قال بعض اصحابنا هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة
السابقة والارشاد وهو محكى عن بعض التاسع انها مشتركة بين الاولين من الاربعة والارشاد وهو محكى عن قوم وحكى عن الاحكام
انه نسبه الى الشيعة العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة وهو محكى عن جماعة الحادى عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة
وهو محكى عن بعض الثانى عشر انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلمه وهو محكى عن بعض وحكى عن الاشعرى التردد بينها او
قيل لكونه موضوعا لواحد لا نعلمه الثالث عشر انها حقيقة فى الاباحة وهو محكى عن الشافعى ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة
الرابع عشر انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكى عن بعض الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب
التهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكى عن الاشعرى السادس عشر انها من الله تعالى للوجوب ومن النبى صلى الله عليه وآله اذا ابتدء بامر للندب
واما امره الموافق لامر الله تعالى فهو للوجوب وهو محكى عن الابهرى من المالكية السابع عشر الوقف بين الوجوب والندب وهو محكى عن الاشعرى
والقاضى ابى بكر والامدى والغزالى وحكى الصفى الهندى عن القاضى وامام الحرمين والغزالى انها للوجوب او للندب او لهما اشتراكا لفظيا
او للقدر المشترك بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها اللقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا وهو محكى عن
بعض والمعتمد عندى هو القول الاول الذى عليه المعظم ولهم وجوه منها ان المتبادر من المفروض هو الوجوب فيكون حقيقة فيه مطلقا
اما الاول فللقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل مجردا عن القرينة فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال
ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك واما الثانى فلما بيناه من ان التبادر دليل الحقيقة لا يقال لا نم المقدمة الاولى
نعم ينصرف اطلاق المفروض غالبا الى الوجوب ولكنه يحتمل كون ذلك من باب انصراف اللفظ الموضوع للمفهوم الكلى الى فرده الشايع
او من باب انصراف اللفظ المشترك الى المعنى الشايع ومثل هذا التبادر لا يدل على الوضع ولا يمنع من الاشتراك المعنوى ولا
اللفظى كما لا يخفى لانا نقول الاصل فى ذلك ان يكون من باب انصراف اللفظ الى المعنى الحقيقى ولولا هذا الاصل لانسد باب التمسك
بالتبادر على الحقيقة ولا يقال لا نم كون المستند فى الذم والحكم بالعصيان حيث يخالف الامر المجرد عن القرينة هو مجرد ترك المامور
وعدم الاتيان بما دل عليه الصيغة لاحتمال كونه لاجل ترك الاحتياط او ما دل على اصالة وجوب اطاعة السيد عبده لانا نقول هذا
الاحتمال فى غاية الضعف كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال فى ان المتبادر من المفروض الوجوب فى ضعف احتمال استناده الى
القرائن الخارجية كما توهمه فى الغنية وقد اشار الى ما ذكرناه فى العدة ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر ثبوت الوضع فى زماننا
للوجوب هو اخص من المدعى اذ المقصود ثبوت الوضع له مطلقا فالدليل اخص من المدعى لانا نقول هذا باطل لاصالة عدم
النقل اذ لو كان فى غير زماننا لغير الوجوب لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمهما لا يقال اصالة عدم تعدد الوضع معارضة
باصالة تاخر الحادث لان الوضع للوجوب امر حادث فالاصل تاخره لانا نقول الاول اولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع مضافا الى ما ياتى اليه الاشارة والى ظهور عدم القائل بالفصل بين هذا الزمان وزمان اللغة فتأمل والى ان
الحكم بتعدد الوضع حكم بوجود حادث لم يكن والحكم بتقدم الوضع حكم بسبق موجود ومن الظاهر ان الاخير اهون فتأمل ومنها قوله تعالى فى سورة
النور فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا
كونه مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتب الحذر على المخالفة يؤذن بانه العلة فيه ولا نعنى
بكون الامر للوجوب الا هذا لا يقال لا نم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لاحتمال ان تكون عبارة عن حمله على ما يخالفه
بان يكون للوجوب فيحمله على الندب بالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقية الامر او عبارة عن تركه استكبارا ومع هذه الاحتمالات
كيف يبقى وثوق بذلك لانا نقول الاحتمالات المذكورة بعيدة جدا بل المخالفة عبارة اما عن ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به
كما هو المتبادر او عن معنى يعم هذا وغيره واياما كان فالاستدلال متجه ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان مخالف الامر
مامور بالحذر ولا دلالة فى ذلك على وجوب الاستغفار كونه له وهو عين النزاع لانا نقول ان الامر هنا للايجاب والالزام تأمل اذ لا معنى
لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب حالا

لكونها مشتركة بينها ح

كانصراف لفظ العقد الى فرده الشايع ح

او عبارة عن حمله على ... ح

لكان الحذر عنه سفها ولذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الصحيح فهو محال بالنسبة اليه تعـ واذا ثبت وجود المقتضى ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا افاد جماعة واورد عليهم بالمنع من انحصار حسن الحذر
في قيام المقتضى للعذاب بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ومثله كثير في الشريعة كامرهم بترك الطهارة من الماء المسخن بالشمس حذرا
عن اصابة البرص وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن الفقر والحاصل ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب معلوما
او مظنونا و يكون حسنا و ندبا لو كان محتملا و يمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضى لا كاف في كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منتف
على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما ذكر من ان احتمال العقاب قد يتحقق ولا يجب الحذر كالامثلة المتقدمة فمدفوع لان هناك لم يتحقق احتمال
العقاب والازم الظلم القبيح عليه تعـ لان العقاب من فعله تعـ ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل المحرم نعم حسن الحذر فيها
لاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية بناء على علاقة ذاتية بينهما والاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتـ ولا يقـ
قوله تعـ عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول اخصية الدليل من المدعى هنا غير قادح لامكان التتميم
بعدم القائل بالفصل وقد صرح به بعض المحققين على انا نمنع من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان اضافة المصدر حيث لا
عهد تفيد العموم مثل ضربي زيدا وشتم عمرو وايد ذلك صحة الاستثناء فانه يصح ان يقال فيها فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وقد
صرح بما ذكر جماعة من المحققين واورد عليهم ان المصدر عام بالنسبة لما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدري والامر في الاية الشريفة
محمول على ما يطابق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لما تم المطلوب اذ يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك
الامر بحذر من خالف امرا واحدا وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل حمل المصدر على حقيقته ولا دليل هنا على صرفه عن الحقيقة
سلمنا ولكن يجب حمل الاطلاق على هذا التقدير على العموم اما لما ذكره بعض المحققين من ان النكرة المضافة تفيد العموم مطلقا ولو لم يكن
مصدرا او لما ذكره نجم الائمة فيما حكي عنه من ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر للاستغراق اخذا
من استقراء كلامهم او لان العموم مفهوم هنا عرفا او لانه لو لم يحمل هذا الاطلاق على العموم يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل وبالجملة لا اشكال
في ظهور الاطلاق المفروض في العموم كما في قوله تعـ احل الله البيع وقوله عم خلق الله الماء طهورا ويؤيده تعليق الحكم في الاية الشريفة
على الوصف وهو مخالفة الامر اذ هو يشعر بالعلية فيفيد شمول الحكم لجميع الافراد فتـ واما الثاني فلظهور ترتب الحكم على كل فرد لا على
المجموع من حيث هو فتـ ولا يقـ ان الضمير في امره مجمل المرجع لاحتمال رجوعه الى الله تعـ والى رسوله فلا يمكن الحكم بان امر الله تعـ او الرسول صلعم
على التعيين للوجوب لانا نقول اجمال المرجع هنا غير قادح بعد عدم وجود القول بالفصل بين امره تعـ وامر رسوله صلعم فان من قال بالوجوب
في الاول قال به في الثاني وبالعكس كذا قيل وفيه نظر لوجود القائل بالفصل وهو الابهري المنقول في قوله الاشارة اللهم الا ان يدعى
شذوذه وندرته مضافا الى اصالة عدم النقل وبما يمكن دعوى ان كل امر للوجوب ولو لم يكن من الله تعـ ورسوله صلعم ولا يقـ ان الاية
الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب لا دلالة فيها على ان صيغة افعل له لانا نقول هذا باطل لان الظاهر ان المراد بالامر ما صدق
عليه ما كان على وزن افعل وغيره مما قام مقامه في الدلالة على طلب الفعل وضعا فتدبر ولا يقـ ان الاية الشريفة لا دلالة فيها على نفي
اشتراك الامر بين الوجوب والندب بل يحتمله لاحتمال ان يكون كلمة او للتقسيم لا الترديد المحض فاللازم ح اصابة الفتنة لبعض وهو الذي
يترك المستحب كما اتفق لادم عليه السلام فانه اصابه ما اصابه العذاب لاخر وهو الذي يترك الواجبة لانا نقول ذلك فاسد اما اولا فلانه
يلزم ان يكون كل من ترك المستحب مصابا بالفتنة وهو مقطوع بالفساد واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك في معانيه من غير قرينة و
هو ممنوع عند اكثر الاصوليين وان جوزه بعض اذ لا قرينة الا كلمة او وهي لا تصلح لذلك لاحتمال التنويع ولا يمكن ان يقال امره تعـ للندب
لان تارك المندوب لا يصيبه العذاب فتعين ان يكون امره تعـ للوجوب ويلحق امر غيره بامره تعـ باصالة عدم النقل ولا يقال الاستدلال
انما يتم لو كان الموصول فاعلا ليحذر وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه فلا يتوجه الامر بالحذر الى مخالف الامر فلا يتم الاستدلال
لانا نقول ذلك بعيد لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر في محله لا يقـ الفاعل مضمر والموصول مفعول
فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا لانا نقول المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم

فيكون الامر دالا على الوجوب منه
التضعيف على الوجوب

الحذر

بالحذر عن انفسهم على ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح لان يكون فاعلا في الكلام خلاف الاصل وايضا ارجاع الضمير المفرد الى الجمع
غير ملايم الا بنا وبل كل واحد احد وهو تكلف وعلى تقدير تسليمه يبقى ان نصبهم بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قلت
فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة قلت اصابة الفتنة ليست علة للحذر لامتناع اجتماعهما معه ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل
الفعل المعلل به والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة فان قلت فليكن التقدير كراهة ان تصيبهم فتنة فيصلح ان يكون مفعولا له قلت
هذا التقدير غير محتاج اليه وقد يقال على تقدير اسناد الفعل الى المفعول يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو
وجب الحذر عن مخالف الامر وجب الحذر عن نفس مخالفة الامر بطريق اولى فتدبر ومنها قوله تعالى في سورة والمرسلات واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمهم على الامتناع عما امروا به ومخالفتهم له عقيب الامر لقوله تعالى لا يركعون فانه ليس باق على
حقيقته هو الاخبار فتعين ان يكون الذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما حسن الذم لا يقال انا نمنع من كون الذم على ترك المامور
لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وعلى استكبارهم لانه قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم
النبي صلى الله عليه وآله بالصلوة فقالوا لا ننحني فانه مسبة علينا فقال صلى الله عليه وآله لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود لانا نقول ما ذكر باطل لان ظاهر الاية الشريفة
كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب والاحتمالات البعيدة غير قادحة ولا يقال ان الصيغة
قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بها لانا نقول هذا الاحتمال يلزم لمخالفة الظاهر واندفاعه بالاصل ومنها
قوله تعالى في سورة الاعراف واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه
الدلالة انه تعالى ذمه على ترك السجود المامور به بقوله تعالى ما منعك فان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فتعين ان يكون
للانكار والتوبيخ ولولا انها للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك لا يقال الاية الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان
الصيغة له لانا نقول المراد بالامر فيها صيغة اسجدوا كما صرح به جماعة من المحققين وليس المراد المركب من أ م ر واذا ثبت ان الصيغة المذكورة
للوجوب ثبت كون غيرها من سائر الصيغ الامرية له للاصل وعدم القائل بالفصل ولا يقال غاية ما استفيد من الاية الشريفة ان الامر
يومئذ كان للوجوب لا يلزم ان يكون في زمان الشرع كذلك لانا نقول ذلك مدفوع باصالة عدم النقل ولا يقال السجود لعله
كان مندوبا وانما استحق ابليس لعنه الله الذم لاستكباره ولا ريب ان تارك المندوب استكبارا يستحقه ويقوى هذا قوله تعالى واستكبر
وكان من الكافرين لانا نقول هذا باطل لانه تعالى رتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر فلا يمكن ان يكون الوجه
فيها غير ذلك ولا يقال ان الامر يومئذ لعله كان مقرونا بما يدل على الوجوب لانا نقول هذا مدفوع بالاصل فتم ولا يقال ان غاية
ما دلت عليه الاية الشريفة ان امره تعالى له ولا دلالة فيه على ان امر غيره له لانا نقول هذا مدفوع بالاصل وظهور الاتفاق على عدم الفرق ومنها
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمامور به
عاص لقوله تعالى افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جملة من المحققين بان العصيان
عبارة عن ترك المامور به بل حكى العضدي عليه الاجماع وفيه نظر لعدم جواز حمل الاية الشريفة على عمومها قطعا فيلزم تخصيصها بمن
يستحق الخلود ومعه يسقط الاستدلال بها في محل البحث ومع هذا فقد قيل ان العصيان يتحقق في ترك المندوب ايضا وانه ليس عبارة
عن ترك المامور به والا لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن الفائدة ومنها جملة من
الاخبار منها خبر يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا يونس ملعون من ترك امر الله ان اخذ برا دم به وان اخذ بجرا غرقته
فغضب بغضب الجليل الحديث ومنها خبر زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف
كيف هي وكم هي فقال ان الله تعالى يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا
كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عليه السلام اوليس
قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف
بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير وجه الدلالة ان صيغة افعل لو لم تكن للوجوب لما صح

علی

نسخة
وهي

نسخة
منقصة

[illegible]

مني

منها ذلك وما قرّبها المعصوم هنالك ومنها خبر عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة وجه الدلالة انه ع نفى الامر مع ثبوت الندبية اتفاقا كما حكاه جماعة ولولا
انه للوجوب لما كان للنفي معنى ومنها خبر بريرة وهي كانت جارية لعايشة وطها زوج كان عبدا فلما اعتقتها عايشة وعلمت بالتخيير
اختارت مفارقة زوجها فاشتكى فراقها الى النبي ص فقال لها النبي ص ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق
فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولولا كون الامر للوجوب لكان اثبات الشفاعة المندوب
قبولها مع نفي الامر مناقضا اذ استحباب قبولها يقتضي ندبية الرجوع وعدم الامر يقتضي عدم ندبيته لو كان الامر للندب ومنها ما روى
من انه ص وبخ ابا سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه بقوله الم تسمع الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا
دعاكم وقد يقال هذه الاخبار لا تنهض لاثبات المدعى اما الاول فلوجهين احدهما انه ضعيف السند لاشتماله على سهل بن زياد الضعيف
على الاظهر وعلى بكر بن صالح وقد ضعفه النجاشي وغيره وقال انه كثير التفرد بالغرايب وعلى يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل بن
شاذان وابن الغضايري انه كذاب ولعنه الامام ع وثانيهما اختصاص مورده بامره ص فلا يتعدى الى غيره فتم واما الثاني فلوجهين
ايضا احدهما انه ضعيف السند ايضا لان طريق الصدوق الى محمد بن مسلم وزرارة معا غير معلوم نعم طريقه الى كل منهما منفردا عن الاخر
معلوم صحته على ما قيل وهو لا يجدي كما صرح به جدي ره وثانيهما اختصاصه بمورد معين فلا يفيد العموم فتم واما الثالث فلعدم دلالته على
اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا ويكون المراد بقوله ص لامرتهم لالزمتهم واوجبت عليهم والقرينة نفي
الامر مع ثبوت الندبية فتم واما الرابع فلقصوره دلالة اذ غاية ما يستفاد منه ان امر النبي ص له ولا دلالة فيه على ان ساير الاوامر له
مع عدم وضوح سنده فتم واما الخامس فلعدم وضوح سنده الا ان يقال انه مجبور بالشهرة العظيمة كانجبار كثير من الاخبار الضعيفة بها
وفيه نظر ومنها ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ كساير المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة
افعل وفيه نظر لمعارضته بان الطلب والندب كالوجوب في الاحتياج اليها ولا ترجيح بل قيل ان الترجيح مع وضعه للطلب لكونه اعم و
العام قد يستعمل في الخاص حقيقة من دون عكس ومع ذلك فلا نسلم انحصار اللفظ الدال على الوجوب في صيغة افعل لوجود لفظ اوجبت
والزمت نعم هما لفظان خبريان وافعل انشائي ولكن الغرض رفع الحاجة وهو يحصل بالانشاء والاخبار ومنها ان حمل الامر على
الوجوب يفيد القطع بعدم المخالفة ولا كذلك الحمل على غيره فكان الاول اولى عقلا ونقلا وفيه نظر لان اثبات وضع اللفظ بنحو ذلك
واضح الفساد ومع ذلك فليس المقام مقام وجوب الاحتياط بل ادعى في الغنية انه ضد الاحتياط محتجا بانه يؤدي الى افعال قبيحة
منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما قد كره هذا المنازع وكل ذلك قبيح لان
كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المامور به غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه ومنها
دعوى جماعة من المحققين كالسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ ره والفاضل البهائي وجدي ره والحاجبي والعضدي وغيرهم الاجماع على ان الامر
في الشريعة للوجوب والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل الثبت حجة وهو هنا وان كان اخص من المدعى الا انه يتم بالاصل والقائل
بالوضع للندب وجوه منها قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه ع فوض الاتيان بالمامور به الى
مشيتنا وهو معنى الندب اذ الواجب غير مفوض الى اختيارنا ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة
فان مرتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف
ما قالوه ومنها ان فعل خير من تركه فهو داخل في الواجب والمندوب ولا عكس لان الواجب يلام على تركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل
الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلضعفه سندا ودلالة اما الاول فلانه رواية مرسلة كما لا
يخفى والمرسل لا يكون حجة لا يقال هو مجبور بشهرة الرواية نقلا في الكتب واستناد معظم الاصحاب اليها في مواضع عديدة وتلقيهم
لها بالقبول في موارد كثيرة لانا نقول صلاحية الامرين للجبر غير ظاهرة كما لا يخفى واما الثاني فلانه ع رد الاتيان بالمامور به
الى استطاعتنا لا الى مشيتنا فلا دلالة فيه على مدعى الخصم بل زعم بعضهم دلالته على ان الامر للوجوب هذا وقد اجيب عن الرواية

لفظ الا صيغة افعل ولا
ح

فعل واجب
ح

المذكورة

المذكورة بوجوه العمل بها اذا من ارادة الاهمال وهو في قوة الجزئية فيدل على ان بعض اوامر الشرع للندب الثاني انه لو تم ما ذكروه لما دل على معانيها وان المباح ايضا مرد والي شبيها فتم الثالث انه لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامر الندب لا يلزم منه كون الصيغة موضوعة لها بل البيان يشعر بان الندب غير معناها الحقيقي اذ لو كان معناها الحقيقي لم يحتج الى البيان لانصرافها اليه وحمله على التاكيد والتوضيح خلاف الاصل واما الثاني فلان النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به فكم سلمنا ولكن نمنع من عدم دلالة السؤال على اللزوم بل يدل عليه دلالة واضحة جلية بتحقق المطلب ان مدلول صيغة افعل الطلب الحتمي سواء صدرت من عال على جهة الاستعلاء فيكون امرا او من دون فيكون سؤالا ولكن من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق الذم جزء من مدلول الصيغة بل هو لازم خارجي له ولذا ذكرنا انه من مدلول لفظ الوجوب فانه من لوازمه العرفية وانما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك نظرا الى اللازم الذي هو المقصود الاصلي في الاصول والتعريف باللازم غير عزيز واما الثالث فلما بيناه من الادلة الدالة على الوضع للوجوب ومع ذلك فاثبات الوضع الذي هو من الامور التوقيفية بذلك غير صحيح وللقائلين بالوضع للطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب وجوه منها ان الصيغة قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وبينهما جامع قريب فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك ومنها تبادر الطلب عند الاطلاق وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه ولذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب على سبيل الاستعلاء او العلو ومنها ان كون الطلب ماخوذا في مفهوم الصيغة امر بديهي وتقييده بالفصل من غير دليل كما هنا لا يصح ومنها كثرة ورود الامر في الاخبار متعلقا باشياء بعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من الاصل المذكور كما بيناه في محله سلمنا ولكن الاصل قد يصار الى خلافه لدليل اقوى منه وقد بينا الادلة الدالة على الوضع للوجوب ولا شك انها اقوى من الاصل المذكور واما الثاني فللمنع منه بل المتبادر الوجوب كما بيناه والاستشهاد بتعريف النحاة واهل الاصول فاسد فان ما ذكروه مبني على المسامحة جدا يشهد بذلك الاختلاف العظيم في هذه المسالة مع ذهاب المعظم الى الوجوب واما الثالث فلانه كما لا دليل على التقييد بالفصل كذا لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ومجرد العلم بدخلية الجنس في المعنى لا يؤثر واصالة عدم اعتبار القيد معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة سلمنا ولكن قد بينا الدليل على التقييد واما الرابع فللمنع ولكن لا يتوقف ذلك على الوضع للقدر المشترك بل يصح ايضا على تقدير الاشتراك او ارادة عموم المجاز فتم وللقائلين بالاشتراك اللفظي استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاصل فيه الحقيقة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سلمنا ولكن الاصل قد يعدل عنه لدليل وقد بيناه وللقائلين بالتوقف عدم الدليل على شيء مما ذهب اليه المعينون اذ العقل لا مدخل له في اللغات والنقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه عن بحث ومجتهد لو اطلعوا لما اختلفوا والاحاد لو سلمت لا تفيد العلم والمسالة علمية والجواب ان الاستدلال باللوازم طريق لا ينكر بل ربما يفضي الى العلم وقد بيناه ذلك ولا نم ان المسالة علمية فان المسائل اللغوية يكفي فيها الظن وينبغي التنبيه على امور **الاول** ليس المراد بكون الامر للوجوب الا انه مفيد لطلب خاص وهو الطلب على جهة اللزوم والمنع من الترك ويترتب على الترك العقاب ليس هو من مدلول الصيغة وبه صرح ابو حامد الاسفرايني وامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والسلطان والفاضل الشيرواني وجدي **الثاني** اعلم انه يظهر من جماعة اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن في المعالم والفاضل السبزواري في الذخيرة واستاد الكل المحقق الخونساري في ح ش ان الامر اذا اطلق في اخبار الائمة عليهم السلام مجردا عن القرينة يكون مجملا فلا يمكن حمله على الوجوب واحتجوا على ذلك بشيوع استعماله فيها في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي واعترض عليه بوجوه منها ان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مع القرينة ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكروه وكان مراد الجماعة هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال وفيه نظر ومنها ان الاطلاع على هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم عليهم السلام واما كل واحد من الرواة لم يكن مثلهم في الاطلاع على الغلبة الناشئة من تلفيق جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض وكان اللازم عنده الحمل على

هنا واجب

[illegible] على الطلب [illegible] الصيغة [illegible]

منه سلمه الله

الوجوب المعتبر فهم الراوي لانه المخاطب دون غيره ومنها المنع من ان الغلبة تمنع من الحمل على الحقيقة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى
اشتهر ما من عام الا وقد خص مع اتفاق الكل على الظاهر حتى هولاء على وجوب حمله على العموم اذا تجرد عن القرينة وايضا قد حكي التنصيص
جماعة من اهل اللغة على ان اكثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة ومنها ان حمل اكثر الاخبار على المجاز
لا يستلزم اكثريته في عرف الائمة ع فان الحمل فيها قد يكون باعتبار القرينة على كونه مرادا وقد يكون باعتبار قصور الرواية عن الحجية
فيحمل عليه لان التاويل اولى من الطرح وهذا لا يستلزم المجازية في الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان طلبنا لمنع ان الغلبة الظنية
تعارض اصالة الحقيقة ومنها ان تتبع الاخبار يكشف عن بقاء اوامرهم على الوجوب مثل قول الص ع لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء
فافعلوا وقول زرارة لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا ومنها اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتاخرين على عدم الفرق بين امر النبي ص
في الاخبار المروية عنهم ع في الحمل على الوجوب **الثالث** اختلف الاصوليون فيما يفيده الامر اذا ورد عقيب الحظر على اقوال الاول
انه كالامر المبتدا فان افاد الوجوب افادة المفروض ايضا والا فلا وهو للشيخ وابن زهرة والمحقق وم والشهيد الثاني والبيضاوي وحكي
عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب في المظفر السمعاني والرازي بل نسب الى اكثر المحققين الثاني انه يفيد الاباحة وحكاه السيد والشيخ
والعضدي عن الاكثر الثالث انه يفيد الندب هو محكي عن بعض وعن امام الحرمين التوقف للاولين وجوه منها ان المقتضي موجود وهو الوضع
والمانع له مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح للمعارضة لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الى الاباحة والاحكام الخمسة
متنافية متضادة ومنها ان السيد اذا قال لعبده اخرج من الحبس الى المكتب افاد الوجوب مع وروده بعد الحظر ومنها ان امر الحائض والنفساء
بالصلوة للوجوب مع انه ورد بعد الحظر ومنها ان الحظر العقلي كذلك من التمويه اذا ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب فان العبادة
قبل ورود الشرع بها محرمة فاذا ورد بها امر كان للوجوب فكذا الامر الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق الاولى وقد يناقش في جميع ما ذكر اما
في الاول فبالمنع من تمامية المقتضي واما في الثاني فبان المفهوم الاباحة ان فرض انتفاء القرائن والا فلا نزاع واما في الثالث فلانه قد
ثبت بالدليل ودفع الظواهر بالادلة القاطعة غير عزيز واما في الرابع فبان الفرق غير خفي والتحقيق ان يقال ان الصيغة موضوعة للوجوب
والاصل حملها عليه حيثما تطلق مجردة عن القرينة سواء وردت بعد الحظر او لا ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة والاستعمال
فيها احيانا لا يقتضيها كلية لمعارضته بالاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت كثرة الاستعمال في الاباحة اشكل التمسك بالاصل على ما
ذهب اليه المشهور من التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز الغالب يجب
الحمل على الاباحة ولذا مال الامدي الى الاباحة مدعيا ان احتمالها ارجح لغلبته واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة
فلا اشكال وقد عول على هذا الاصل كثير من المحققين كالشيخ وابن زهرة والمحقق وم والبيضاوي وغيرهم وذلك اما الترجيح الاصل
على الظاهر او لمنع الغلبة وبالجملة اذا تم ظهور قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال والا فلا يرتفع اليد عن الاصل واما
منع السيد عميد الدين من اصالة الحمل على الوجوب في المقام متمسكا بان غاية ما ثبت من الادلة الدالة على كون الصيغة موضوعة للوجوب
كونها له اذا لم تكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل على وضعها له فينبغي ظن الغلبة سليما عن المعارض ان لم يكن دليلا على الوضع
للاباحة ففيه اشكال اما اولا فلان الظاهر من المحققين القائلين بالاباحة انها مجاز نعم ربما يشعر كلام العضدي بانها صارت حقيقة شرعية
في الاباحة ولكنه ليس بصريح بل ولا ظاهر ولو سلم الصراحة ففيه اعتراف بانها لو لم يكن في الشرع للاباحة لكان اللازم الحمل على الوجوب
اما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره لما تحقق مجاز اذ يمكن ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رأيت اسدا في الحمام لم يثبت انه موضوع للحيوان
المفترس بل للرجل الشجاع كما قاله منكر وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلان وضع اللفظ لمعنى انما كان كذا ولا خرا اذا
كان كذا بعيد اما الحدوث وقوعه واما رابعا فلانه لو لم يكن الوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك ان قيل انه لغة له والنقل ان
قيل انه عرفي له والمجاز خير منهما مضافا الى انه يلزم ان يكون استعماله في الوجوب مجازا واستعمال اللفظ الموضوع للاباحة في الوجوب
ان لم يمتنع فوقوعه قليل ولا كذلك استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في الاباحة وهل الامر الوارد بعد توهم الحظر كالوارد بعده او لا
يظهر من بعض الاول وهل الامر الوارد بعد الكراهة او توهمها او بعد الاستيذان كالوارد بعد الحظر او لا يظهر من بعض الاول وهل

في الاخبار المروية عنهم وبين امر الائمة ع

او لفظه وتوهمه ع

التحقيق

النهي الوارد بعد الوجوب يفيد الاباحة ولا حكي في نهاية السؤل عن بعض الاول معللا بان تقدم الوجوب قرينة على الاباحة وعن آخرين انه يفيد التحريم بخلاف الامر الوارد عقيب التحريم مفرقا بينهما بوجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل وثانيهما ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع ولا يخفى ضعف الوجهين وصرح في نهاية السؤل بان القائلين بان الامر بعد التحريم للوجوب لا خلاف عندهم في ان النهي بعد الوجوب للتحريم **الرابع** منع جماعة من المحققين من دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء نحو يتوضأ ويصلي ولا ينكح المرءة على عمتها على الوجوب والحرمة لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة فاللازم الحمل على المجاز وهو كما يكون بالحمل عليهما كذا يكون بالحمل على الطلب المطلق ولا مرجح والحق ان الظاهر منها في المقامات الطلبية الوجوب والحرمة لانه اقرب المجازات كما لا يخفى بل صرح محققوا اهل البيان فيما حكي عنهم بان دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب اشد واكد من دلالة الامر والنهي الصريحين عليه الا ترى الى قولهم ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ليحملوا المخاطب بوجه اكد على الاتيان بما طلب منه كقولك لصاحبك الذي لا تحب تكذيبك تاتيني بلفظ الخبر لا بلفظ الامر فتحمله بالطف وجه على لزوم الاتيان لانه لو لم ياتك غدا لصرت كاذبا بحسب الظاهر لان كلامك في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات وان ذكروا نكتا اخر له ولذا ان معظم الاصحاب تمسكوا في مقامات كثيرة لا تكاد تحصى بالمفروض على الوجوب والحرمة وبالجملة الظاهر دلالتها على الامرين بما لا ينبغي كيف واكثر الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة منها ولذا اعترف المحقق البهبهاني بذلك مع تامله فيه في موضع من الحبل المتين **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان الامر المطلق المجرد عن القرائن هل يدل على الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار او يدل على احدهما على اقوال الاول انه يدل على الماهية لا غيرها وهو للعلامة والشهيد الثاني وولده والمحقق البهائي والحاجبي والبيضاوي وجماعة والمحكي عن امام الحرمين وصاحب جمع الجوامع وابي الحسين البصري بل نسبه السيد عميد الدين وغيره الى المحققين وحكاه جماعة عن السيد الثاني انه يدل على التكرار مدة العمر بشرط الامكان وانه من لفظه ان يوقع الفعل ابدا بشرط الامكان وهو المحكي عن ابي اسحق الاسفرايني وابي حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الثالث انه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار وهو المحكي عن جمع كثير ويحكى عن ابي الحسين ايض وكذا عن ظ الشافعي الرابع انه مشترك بين الواحدة والتكرار وهو للسيد ابن زهرة في الغنية وتوقف قوم على ما حكي للقول الاول وجوه منها انه قد استعمل شرعا وعرفا تارة في المرة واخرى في التكرار فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو الطلب بعنوان اللزوم مطلقا دفعا للاشتراك والمجاز ومنها قبوله قيد المرة والتكرار فيقال افعل مرة وافعل دائما والاصل ان يكون حقيقة للقدر المشترك بينهما دفعا للتكرار والتناقض ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لكان استعماله في المرة استعمالا للفظ في غير ما وضع له من غير علاقة وكذا لو كان موضوعا للمرة واستعمل في التكرار وذلك غير جائز ولا يمكن ان يكون لكل منهما بالخصوص والعلاقة الضدية هنا يفيد فتم ومنها ان المتبادر منه طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادي لهذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهيات المشتركة فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في قلة ولا كثرة نعم لما كان اقل ما يحصل به الامتثال هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها معها ولو كان الامر موضوعا للتكرار لكان متبادرا ولزم عدم امتثال العبد بالسقي مرة واحدة اذا قال سيده له اسقني ماء والتالي باطل للقطع بحصول الامتثال بمرة واحدة كما صرح به الشيخ في العدة قائلا بانه لو كرر دفعة ثانية لعده العقلاء سفيها لا يقال ذلك مستند الى القرائن وشهادة الحال بان المقصود الشرب بمقدار الحاجة وهو يحصل بالمرة الواحدة لانا نقول ذلك مم بل لا يتبادر التكرار ولو فرض انتفاء القرائن على انا نمنع من وجود القرينة هنا ودعوى ان القرينة علم العبد باكتفاء السيد بشربة واحدة باطلة اذ قد لا يكتفي بشربة ويعلم ح ان السيد يغضب فقرينة على ارادة التكرار ولو كان الامر مفيدا للتكرار وضعا لما احتاج الى ذلك وقد صرح بما ذكرنا الشيخ في العدة فتم واما اثبات ان الامر في عرفنا للماهية لزم الحكم بانه لها مط ولغة لاصالة عدم النقل ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لصح حقيقة سلب اسم الامر عما يشتق منه لو اريد منه غير التكرار كما هو الغالب والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة ولو كان موضوعا للمرة بخصوصها واستعمل في غيرها لصح ذلك ايضا والتالي باطل قطعا

ما تمسك به بعض من ع

ومنها انه لو كان للتكرار لاستلزم كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها مع المضادة والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات لامر المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فتعين النسخ وفيه نظر لان جعل الامر بالعبادة الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر بالاولى اولى من جعله ناسخا على انه اخص من المدعى كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان التكرار لزم التكليف بما لا يطاق لان التكرار على الدوام غير ممكن والتالي باطل وفيه نظر لان اشتراط القدرة والامكان يدفعه فتأمل ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار او للمرة لما حسن الاستفهام عنهما عند الاطلاق والتالي باطل وفيه نظر لان حسن الاستفهام لعله للاستظهار ودفع الاحتمال مع انه لو تم لكان دليلا على الاشتراك اللفظي والمطلوب غيره فتأمل ومنها ما تمسك به بعض من نص اهل اللغة على عدم الفرق بين تفعل وافعل الا كون الاول خبرا والثاني انشاء ولما كان مقتضى الاول يحصل بغير تكرار فكذا الثاني والا لكان بينهما فرق آخر فلم يكن للتكرار وفيه نظر للمنع من ثبوت النص من اهل اللغة سلمنا ولكن نمنع من ان يفعل لا يدل على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان فعل المضارع يدل على استمرار التجدد على هذا الوجه ثم النص من اهل اللغة لكان حجة للخصم عليكم ومنها ما تمسك به بعض من انه لا خلاف بين الفقهاء فيما اذا امر الرجل وكيله بطلاق زوجته في انه لم يكن له ان يطلقها اكثر من مرة واحدة فلو كان للتكرار لوجب الزايد عليها وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الاجماع هو الذي منع من التكرار ولولاه لكنا نقول به الا ان يقال الاجماع دل على صحة الوكالة ولو كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه توكيل في امر ممتنع ويرجع الكلام حينئذ الى مسئلة فقهية وهي انه اذا وكل رجلا على طلاق زوجته مكررا فهل يقع الطلقة الاولى او يفسد الوكالة فان كان الاول فلا وجه للاستدلال جدا ويحصل العجب من الشيخ في تعويله عليه وان كان الثاني اتجه الاستدلال به في منع القول بالتكرار فتأمل وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب ان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك ولما كان مقتضى النهي التكرار فكذلك الامر وفيه نظر اما اولا فلانه قياس في اللغة وهو غير مسموع اللهم الا ان يدعى الاستقراء في ان كلما هو للطلب فهو للتكرار وفيه اشكال واما ثانيا فلانه مع الفارق فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما اما متعذر او متعسر وايضا النهي يقتضي النفي وهو العموم بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات وهو لا يفيد وايضا ان العموم يفهم من النهي دون الامر كذا قيل واما ثالثا فللمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه جماعة واما رابعا فلانه قياس لاحد

النهي للدوام المقصودة

المتناقضين على الاخر وهو غير جائز وان جاز القياس في اللغة كذا قيل واما خامسا فلان النهي كنقيض الامر فاذا اقتضى الامر عدمه كذا قيل ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به وفيه نظر للمنع من اقتضاء النهي الذي في ضمن الامر المنع من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك للدوام فهو له والا فلا وذلك واضح ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة فتأمل وفيه نظر اما اولا فلانه ينتقض بما وجب مرة كالحج واما ثانيا فلان مجرد ثبوت التكرار في شيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هو في العبادتين قطعي اذ لو كان باعتبار الامر لكان تكرارهما على حد واحد فالتخالف فيه اوضح شاهد على انه من الخارج لا يقال الغالب في اوامر الشريعة التكرار فيلحق المشكوك فيه به لانا نقول لا نسلم ان الغالب استعمالها فيه وثبوت غلبة تكرار اصل المأمور به لا يقتضي غلبة استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والغلبة الخارجية غير كافية لاثبات وجوب التكرار الا على القول بحجية الاستقراء مطلقا وعليه لا يتجه التكرار ايضا فان الاختلاف في المكررات الشرعية يمنع ذلك لان الحاق المشكوك فيه بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح وقد يقال اذا حصل ظن استقرائي بتكراره في الجملة فلا بد من الاتيان به الى ان يحصل القطع بعدم الوجوب على احتمال او الى ان يرتفع ذلك الظن على اخر وعلى اية تقدير فالتكرار لازم فتأمل ومنها انه يفهم من احسن الى عشيرة فلان الدوام وفيه نظر لان الظاهر ان ذلك لاجل القرينة كما يظهر من تتبع ولولاها لمنعنا فهم ذلك ومنها ان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام لكل مشرك فيلزم ان يكون قوله صم عاما لجميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص وفيه نظر لانه قياس مع انه مع الفارق فان المشركين جمع معرف وهو للعموم ولا كذلك الامر ومنها انه لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج في الاتيان به في الثاني الى دليل وفيه نظر لان اطلاق الامر كاف نعم لو قلنا بانه للفور بمعنى ان قوله افعل بمنزلة افعل الآن لزم ذلك ولكن الاحتياج الى الدليل في الثاني حينئذ لا يستلزم الوضع للتكرار ومنها قوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان المراد فأتوا ما امرتكم به ما استطعتم

[illegible]

وهو للتكرار وفيه نظر للمنع من ذلك لاحتمال ان يكون المراد منه التحريص على الاتيان بالمأمور به او وجوب الاتيان بما يتمكن منه من اجزائه وان تعذر الباقي كما فهمه كثير ومنها انه لو لم تقتض التكرار لكان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء وفيه نظر لان اطلاق الامر يكون في صدق الاداء ومنها ان اللفظ ليس فيه تصريح بوقت معين فاما ان يجب في الكل وهو المط او في وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح واما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من الازمنة وهو باطل بالاجماع وفيه نظر لان عدم كذا اللفظ يقتضي جواز الاتيان بالمأمور به اى وقت اراد وليس هذا احد المذكورات ومنها ان في التكرار احتياطا فيجب المصير اليه دفعا لضرر الخوف وفيه نظر اما اولا فلان الاحتياط انما يجب اذا ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت الا بالاتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة واما ثانيا فلان الاحتياط انما يجب حيث لا يدفع احتمال الوجوب بظاهر اللفظ واما معه كما في محل البحث فلا ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز نسخه والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة بداء وهو عليه تعالى قبيح والاستثناء عن مرة واحدة لا يتحقق وفيه نظر لانا نلتزم باللازم فان ثبت نسخ او استثناء فذلك قرينة على التعميم ونحن لا نمنع منه ومنها انه سئل عمر عن النبي صلى الله عليه وآله لما رآه قد جمع بين صلوتين بوضوء عام الفتح قال عمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه لم يفهم التكرار من قوله تعالى اذا قمتم الخ لكان السؤال عبثا وفيه نظر للمنع من حجية فهمه ومنها ان الصحابة قد تمسكت في تكرار الصلوة والزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعلهم فهموا منه ذلك بالقرينة لا بوقا الاصل عدمها الا انا نعارضه بان الاصل عدم الوضع له ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على سراقة حين قال لرسول الله صلى الله عليه وآله احجتنا هذه لعامنا هذا ام للابد وفيه نظر لانا لا نم صحة النقل سلمنا ولكنه لا يصلح حجة للقاطعين بالتكرار بل لاصحاب الاشتراك ولا فرج لاولئك لانا لا نم ان الاشتباه بالنظر الى اللفظ بل لم لا يجوز ان يكون لاعتقاد مماثلة الصوم والصلوة فاراد ازالة هذا الاشتباه وقد صرح بذلك في ج قال ومما يدل على انه ليس للتكرار قول النبي صلى الله عليه وآله لو قلت هذا لوجب لان فيه اشعارا بكون الوجوب مستفادا من قوله لا من لفظ انتهى سلمنا صحة الرواية سندا ووضوح الدلالة ولكنها لا تصلح لمعارضة الادلة الدالة على انها ليست للتكرار والقول الثالث ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا وفيه نظر لان هذا يأتي على القول بالوضع للماهية والتحقيق ان القائل بالمرة ان اراد ان الامتثال يحصل بها فهو صحيح لا ريب فيه وان اراد ان الامر يدل عليها وعلى المنع من الاتيان بالفعل المأمور به مرة اخرى بالدلالة التضمنية فهو في غاية الضعف وان اراد انه يدل عليها فقط بالدلالة التضمنية فهو ضعيف والقول الرابع وجوه منها الاستعمال في المرة والتكرار ومنها حسن الاستفهام ومنها صحة التقييد بكل من الامرين وهذه الوجوه ضعيفة لا يثبت بها المدعى والتحقيق انه لو ثبت احد المذاهب المتقدمة لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد العلم والتواتر غير واقع والا لما وقع الخلاف وضعف هذا في غاية الظهور والمعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال على المختار في حصول الامتثال بالمرة الواحدة والظ انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بالوضع للماهية وكذا لا اشكال في ان التكرار لا يقدح في الامتثال فلا يكون عدمه شرطا في المأمور به ولا يكون حراما وعلى هذا نزل بعض ما قال في م من صرح ح وان السيد اذا قال لعبده اضربه فضربه مرات متعددة كان ممتثلا وهل الامتثال في صورة التكرار يحصل بالمرة الاولى ولا يكون لما بعدها مدخلية فيه فيصير لغوا حتى لو كان عبادة لزم الحكم بفساده لعدم تعلق الامر به او لا بل يحصل الامتثال بكل واحد واحد او بالمجموع المركب التحقيق ان يق ان اتى بالمرة الاولى ثم اعرض ومضى مدة طويلة بحيث خرج عن كونه في مقام الامتثال فلا اشكال في انه لا يحصل بما بعد المرة الاولى ولا بكل واحد ولا بالمجموع المركب سواء قصد قبل الشروع في الاتيان بالمأمور به التكرار لتحصيل الامتثال او لا وان اتى بالمرة الاولى والثانية والثالثة ونحوها في مجلس واحد بحيث لا يحصل بينهما اعراض ولم يخرج عن مقام الامتثال فالظ حصول الامتثال بالمجموع المركب وانه لا يتوقف عليه لانه يعد عرفا امرا واحدا ودفعة واحدة والمرجع في الالفاظ العرف لا بالدقائق العقلية الفلسفية فلو كان الجميع عبادة لزم الحكم بصحتها ولكن الظ انه لا يتحقق بالنسبة الى كل مرتبة ثواب او عقاب على حدة وبالجملة المرجع في حصول الامتثال بالجميع او بالاولى فقط وهو يقتضي التفصيل بين الصورتين كما بينا وقد فصل بعض الاصحاب بنحو التفصيل المذكور في اخراج النصاب الذي يجب فيه الخمس في المعادن والكنوز والغوص ومنه اطلق بعض المحققين في محل البحث وعدم حصول الامتثال بما بعد المرة الاولى متمسكا بانتفاء الطلب بعد المرة الاولى اذ لو بقي فاما

المضعفة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف م

علا او عو

علی الوجوب فیما ثم بتراث التکرار وهو بط او بطریق الندب اذ لا اقل منه فیلزم استعمال الصیغة واحدة فی الوجوب والندب باستعمال
واحد وهو بط ایضاً وهو ضعیف فتوهم بعض علی الظاهر الرجوع الی القرعة فی تحصیل ما یتحقق به الامتثال من الدفعات وهو فی غایة الضعف
خصوصاً ان قلنا بانه یشترط فیها ثبوت واقع فی مورده من المشتبهات لضرورة ان محل الامتثال لیس معیناً فی الواقع ومشتبهاً عندنا
فتم وربما یظهر من بعض التفصیل بین ما لو قصد الامتثال بالمرة الاولی خاصة فلا یحصل بغیرها مط وبین ما لو قصد الامتثال بالجمیع فیحصل به
بل یلزمه الاتیان به بتوقف الامتثال علیه کما فی التخییر بین الزائد والناقص فیما نحن فیه لتطهیر البئر واذکار الرکوع والسجود ونحو ذلک وهو
ضعیف ایضاً لعدم الدلیل علیه لا شرعاً ولا عرفاً ولا لغة ولا عقلاً مضافاً الی الاصل ونفی الحرج فی بعض الصور **الثانی** اعلم ان القائلین
بان الامر المطلق لیس للتکرار اختلفوا فی ان الامر المعلق علی شرط نحو ان کنتم جنباً فاطهروا او علی صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا
ایدیهما هل یتکرر بتکررهما فیجب التطهیر وقطع الید مهما یتحقق الجنابة والسرقة او لا علی قولین الاول انه لا یتکرر بتکررهما مط وهو للشیخ وابن زهرة
والمحقق وعمه ولبنه والفاضل البهائی والحاجبی والبیضاوی والرازی والمحکی عن السید القاضی عبد العزیز واکثر الفقهاء والمتکلمین الثانی انه
یتکرر بتکررهما وهو المحکی عن جماعة للاولین وجوه منها ان الصیغة من غیر التعلیق موضوعة لنفس الماهیة والاصل لزوم الحمل علیها حتی یتحقق
ما یقتضی تقییدها بالتکرار ومجرد التعلیق علی الامرین لا یستلزمه لا عقلاً ولا لفظاً فانه اعم من تقیید المرة والتکرار ولذا یتقید بهما فیقال
ان جاءک فاکرمه مرة او مکرراً والعام لا دلالة له فیه علی شیء من جزئیاته بشیء من الدلالات فاذا کان فی العرف کذلک فاللغة والشرع کذلک
للاصل ومنها انه لو کان للتکرار لزم سلب اسم الامر عما یشتق منه اذا ارید منه المرة والتالی بط قطعاً ومنها انه یحسن ان یقال اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التکرار وفیه نظر ومنها ان الخبر المعلق علی الشرط لا یتکرر بتکرره اجماعاً فکذا الامر بجامع دفع الضرر
الحاصل بالتکرار وفیه نظر ومنها عدم تکرر الطلاق بتکرر الدخول فی الدار اذا قیل ان دخلت الدار فطلق زوجتی وفیه نظر وللاخرین
وجهان احدهما ان کل امر ورد فی الکتاب والسنة معلقاً علیهما فهو للتکرار ولو لم یکن ذلک الا لکونه فی اللغة کذلک والا لزم التجوز او النقل
وهما خلاف الاصل وفیه نظر لانا نمنع الکلیة التی ادعوها فان الامر بالحج قد علق علی وصف الاستطاعة مع عدم تکرره بتکررها اللهم
الا ان یدعی الغلبة فی ذلک فیلزم الحاق المشکوک فیه بالغالب لکن هذا لا یجدی الا علی القول بترجیح المجاز المشهور علی الحقیقة المرجوحة
ان قیل ان الغالب استعمال الصیغة فی التکرار او علی القول بحجیة الاستقراء وفیهما نظر نعم قد یقال یجب علیه الحمل لکونه من الافراد الشایعة
فتم وثانیهما ان الامر یدوم بدوام الشرط فالتعلیق علی الشرط المکرر یقتضی دوام اما المقدمة الاولی فلانه اذا قیل اذا وجد شهر رمضان
فصمه افاد ان الصوم یکون دائماً بدوام الشهر واما المقدمة الثانیة فلان الشرط المکرر بمنزلة الشرط الدائم وفیه نظر لانه ان اراد من دوام
الامر بدوام الشرط انه ما لم یات بالمامور به حین وجود الشرط یجب علیه الاتیان ما دام الشرط باقیاً فما ذکر مسلم ولکن هذا غیر محل النزاع وان
اراد تکرار المامور به ما دام الشرط باقیاً فهو اول النزاع والمثال لا یساعد الخصم فان التکرار فیه لیس لاجل بقاء الشرط بل لرجوع الضمیر الی
مجموع الشهر ففی الحقیقة المامور به لم یتکرر والمسئلة محل اشکال والمعتمد عندی هو القول الاول الذی علیه المعظم وهل قولک کلما جاءک زید
فاکرمه ونحوه مما یتضمن لفظ کلما یفید التکرار المفروض او لا الظاهر الاول لانه المفهوم منه عرفاً وربما یظهر من المصباح المنیر المصیر الیه
حکایته عن اهل اللغة ولو قال متی جاءک زید فاکرمه ونحوه مما یتضمن لفظ متی یفید التکرار المفروض او لا ذهب فی المصباح المنیر الی الاخیر محتجاً
بانه واقع ~~موقع~~ ان وهی لا یقتضیه تکرار الشرط فما یشاکلها قال وبه صرح الفراء وغیره فقال اذا قال متی دخلت کان کذا فمعناه ای وقت وهو علی مرة وفرقوا
بینه وبین کلما فقالوا کلما یقع علی الفعل والفعل جائز تکراره ومتی یقع علی الزمان والزمان لا یقبل التکرار فاذا قال کلما دخلت فعتقنا
کل دخلة دخلتها ثم حکی عن بعض العلماء انه قال اذا وقعت متی فی الیمین کانت للتکرار فقوله متی دخلت بمنزلة کلما دخلت ثم ردّه فقال
والسماع لا یساعده ثم حکی عن بعض النحاة انه قال اذا زید علیها ما کانت للتکرار فاذا قال متی ما سئلتنی اجبتک وجب الجواب ولو الف
مرة وضعفه محتجاً بان الزائد لا یفید غیر التاکید وهو عند بعض النحاة لا یغیر فقولهم انما زید قائم بمنزلة ان الشان زید قائم فهو یحتمل
العموم کما یحتمل ان زیداً قائم وعند الاکثر ینقل المعنی من احتمال العموم الی معنی الحصر فاذا قیل انما زید قائم فالمعنی لا قائم الا زید وفیه
نظر بل ما حکاه عن بعض النحاة فی غایة القوة واعلم انه صرح بعض المحققین بان الامر اذا علق علی علة تامة تکرر بتکررها محتجاً بانه

[illegible]

وبانه ظرف لا یقتضی التکرار فی الاستفهام فلا یقتضیه ح

احدها لزوم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا وعرفا لا يقال العلل الشرعية معرفات وليست كالعلل العقلية لانا نقول الاصل فيها ان تكون كالعلل العقلية الا انه لا يمتنع تخلفها ولذا صار مفهوم العلة حجة ولا يقال لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها علة اخرى والترجيح فالمقدم مثله لانا نقول هذا ضعيف لان التكرار في العلة باعتبار ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة وذلك منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط لانه غير مؤثر واقتضاء انتفائه انتفاءه لا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة اخرى ممنوع بالاصل وثانيهما دعوى جماعة كالحاجبي في العضدي والطوسي والرازي فيما حكي عنه الاجماع على ذلك ويظهر من جماعة من الاصوليين منعه منهم الابهري متمسكا بان الاصوليين من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد الماهية ولا يدل على التكرار واذا علق على العلة لا يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب عنده ما صار اليه بعض المحققين من لزوم التكرار في محل البحث في غاية القوة وليس منه تعليق الامر على الوصف ان اشعر بالعلية لعدم دلالته على كونه علة بحيث يصح الاعتماد عليه والاشعار بنفسه لا يصلح للحجية **الثالث** كان امر المطلق والمعلق على الشرط والصفة لا يفيد ان التكرار بانفسهما كذلك كلما دل على طلب الفعل من نحو لفظ وجبت والاشارة والاجماع وصيغة افعل ونحوه المستعملة في الاستحباب والوجوب الغيري والشرطي مطلقا ولو كان معلقا على الشرط او الصفة **الرابع** اذا استعمل صيغة المضارع نحو يضرب في الطلب والانشاء كانت مفيدة للوجوب كما تقدم اليه الاشارة وهل يفيد التكرار اولا احتمالان احدهما الافادة ووجهه ان التكرار كان جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع تفيد استمرار التجدد فيجب بعد تعذر الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب صرف اللفظ الى اقرب المجازات وليس الا الطلب على وجه التكرار الثاني عدمها كصيغة افعل لانها مستعملة في معنى هذه الصيغة فيجب ان لا يراد التكرار و هذا اقوى لانه المتعارف عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ بعد تعذر الحمل على الحقيقة وهو دليل كونه الاقرب اليها مضافا الى امكان منع دلالة المضارع بحسب الوضع على الاستمرار ودعوى كون الدلالة عليه لو سلمت بالغلبة والالتزام هذا ويعضد ما ذكرنا عدم تنبيه احد من اصحابنا على صحة الاحتمال الاول مع ان العادة تقتضيه لو صح لان اكثر الاوامر الواردة عن الائمة عليهم السلام بصيغة المضارع فيحصل شدة الاحتياج الى ذلك وبالجملة المستفاد من القائلين بعدم كون الامر للتكرار حتى من العامة عدم كون الصيغة المزبورة له واما القائلون بكونه للتكرار فيحتمل مصيرهم الى كون الصيغة المزبورة له ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مستلزما للاول كما لا يخفى **مفتاح**

اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يدل على الفور ولزوم الاتيان بالمامور به معجلا او يجوز تاخيره او لا على اقوال الاول انه لا يدل على ذلك ولا يفيده بل انما غاية الدلالة على طلب الماهية من غير اشعار بفور ولا تراخ فالاتي بالمامور به ممتثل فورا كان او تراخيا وهو للمحقق والعلامة والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخونساري والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والاصفهاني والتفتازاني والمحكي عن السيد في الذريعة والشافعي واصحابه والامدي والرازي وفي شرح المختصر لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين وفي المنية انه مذهب المتاخرين وفي التعليقة الجمالية انه المشهور بين محققي اصحابنا الثاني انه يفيد الفور وهو للشيخ والسكاكي والمحقق في موضع من كتبه والمحكي عن ابي الحسين وابي بكر الصيرفي وابي الحسن الكرخي وابي حامد الحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين وكل من قال بان الامر المطلق للتكرار ومال اليه بعض المتاخرين من اصحابنا وقال بعض منهم ان اللفظ لا يدل على شيء من الفور والتراخي الا انه يلزم التعجيل في الامر الخالي عن القرائن قال وليس المراد بالفور المبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان بل ما يعد به المكلف الفاعل عرفا مبادرا او معجلا وغير متهاون ومتكاهل وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمامور والفعل المامور به الثالث انه يفيد التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكى عن البدخشي انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة و صرح في جمع الجوامع بوجود القائل به ويظهر هذا من كلام مر في ذي والرازي في ل والبيضاوي في ج والاصفهاني والعبري في شرحه ولكن يظهر من جماعة كالعضدي وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحق فيما حكي عنهما انكار القائل به ولذا فسر جماعة كالعلامة والمحقق والاسنوي والامدي فيما حكي عنه القول بالتراخي المنسوب الى الجبائيين وابي الحسين البصري والقاضي ابي بكر وجماعة من الفقهاء ومن الاشاعرة بان المراد جواز التراخي لا وجوبه فلا فرق حينئذ بينه القول بالماهية وهذا القول من حيث المعنى الرابع انه مشترك بين

في بيان ان الامر للفور او التراخي

في ان الامر يدل على الفور

الفور والتراخي وهو اختيار السيدين المرتضى وابن زهرة كما عن الواقفية وقد صرح السيد بانه لا يحكم بالامتثال لو بادر ولكنه كابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وغيره على ما حكي ولكن الاول صرح بحصول الامتثال بالمبادرة خلافا للثاني فتوقف فيه كتوقفه في اصل المدلول للقول الاول وجوه منها ان المتبادر من الامر ادخال المصدر في الوجود من غير خطور فور ولا تراخ نعم يجوز التراخي لاطلاق اللفظ لا لخصوص وضع اللفظ بازائه ومنها ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج واخرى في التراخي كالواجبات الموسعة والاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها قبوله التقييد بكل منهما فيقال افعل فورا او متى شئت فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني انشاء وذلك يوجب تساويهما فيما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود من غير ملاحظة فور او تراخ لزم ان يكون الامر كذلك ومنها انه لو كان موضوعا لاحد الامرين الفور والتراخي بخصوصه لكان استعماله في الاخر مجازا فيلزم صحة سلب اسم الامر عما ثبت منه عنه حقيقة واللازم باطل وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما تمسك به بعض من ان المتبادر منه عند الاطلاق الفور فان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر الفور لانه الظاهر من الطلب عند الانصاف كما في الاستفهام والنداء ولانه لو قال اضطجع بعد امره بالقيام كان المفهوم فسخ الامر الاول ولو كان للمهلة لما كان الامر كذلك وقال جمال الدين الخونساري قال بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عند الانصاف وان امكن منعها في المناظرات انتهى وفيه نظر للمنع عن تبادر الفور كما صرح به السيد بل المتبادر ما يعمه واستفادته من اسقني بقرينة المقام لقضاء العادة بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع المجرد من القرينة وقد صرح بما ذكرنا جمع من المحققين كالشيخ البهائي والفاضل الجواد وجدي الصالح والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني لا يقال الاصل عدم القرينة لانها غير معقولة بل الذم انما لتعقل الفور من نفس الامر الا ترى انه يعلل مؤاخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول العادة حاكمة بوجودها وان فرض انتفاؤها فنمنع العصيان وتوجه اعتذار المأمور بانك ما امرتني بالبدار وما علمت ان في التاخير مضرة واما ما قاله السكاكي فمدفوع بالمنع من فهم النسخ فيما ذكره من المثال اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت دار فلان فاقعد ثم امش واضطجع لم يفهم منه النسخ بل يجب عليه الاتيان بكلها او جميعها سلمنا لكنه لم لا يجوز ان يكون باعتبار ان الامر الاول لما كان مقتضيا لوجوب الاتيان بالمأمور به في اي جزء من اجزاء الوقت شاء وكان الامر الثاني مقتضاه ذلك ايضا كان اللازم التناقض فتأمل ويؤكد عدم الدلالة على الفور وضعا اختلاف جواز التاخير ففي موضع يجوز التاخير بمقدار يسير وفي اخر بشيء ازيد من الاول وهكذا وقد يتمسك لادلالة في ذلك على عدم الوضع للفور لجواز ان يقال بالوضع لما يسمى في العرف فورا والفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور به فاذا امر بالسقي فبالتاخير ساعة يفوت الفورية ويعد المأمور متهاونا واذا امر بالخروج الى سفر بعيد فبالتاخير اسبوعا بل شهرا لا يفوت الفورية ولا يعد متهاونا وقد يرد بان الاختلاف المعلوم من الامثلة العرفية مما لا يثبت لو صرح بالفورية فتدبر ومنها دعوى السيدين المرتضى وابن زهرة الاجماع على ان الامر للفور في الشريعة وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير كثير من المحققين الى ان الامر ليس للفور في الشريعة ويؤكده ان الشيخ المعاصر للسيد مع قوله بان الامر في الشريعة للفور لم يحك هذا الاجماع اذ يبعد عدم اطلاعه عليه مع تحققه وايضا السيد لم يشر اليه في هذه المسألة بل نقل الخلاف فيها وانما ادعى في التذكرة مسألة اخرى وايضا لبين المتبادر منه عند اهل الشرع الا المهملة ولو كان في الشريعة حقيقة في الفور لكان عند اهل الشرع اذ يبعد تخالف العرف المتشرعة مع عرف الشرع مضافا الى معارضته باصالة عدم النقل وبغلبة استعمال الامر في الشريعة في غير الفور كما لا يخفى ومما ذكر ظهر ضعف قول بعض الافاضل من ان هذا الاجماع خبر واحد قد احتف بالقرائن فيفيد القطع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من هذا الاجماع بعد تسليمه كون الامر في الشريعة للفور ولم يثبت منه انه في اللغة كذلك لا يقال لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في عرفنا للمهملة واما على تقديره فالنقل ثابت فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا او اللغة كعرف الشرع او اللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه الاول ان عرفنا قطعي وعرف الشرع ظني لانه ثابت من طريق الاحاد الثاني انه من المعلوم ان الامر في اللغة قد استعمل في الفور والتراخي وقد عرفت

اوفي عرفنا الشارع

م الشيان

به السيد ان والاصل ان يكون للمهية والشهرة انه لم يكن حجة فلا اقل من صلاحيتها للترجيح لا يقال الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان
اصالة توافق عرف الشرع مع اللغة دليل مثبت فانها تقتضي ان يكون في اللغة للماهية المقيدة كعرف الشرع ولا كذلك اصالة توافق عرفنا مع
اللغة لانها دليل ناف لانها تقتضي ان يكون فيها للماهية المطلقة والمثبت مقدم على النافي الثاني انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل
تاخر الحادث فيلزم ان يكون النقل في عرفنا لانه متاخر عن عرف الشرع لانا نقول هذان الوجهان لا يصلحان للترجيح اما الاول فلما قدمنا
في بحث تعارض الخبرين من اهل اللغة واما الثاني فلانا لا نم جريان اصالة تاخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا حادثا وان كان
هذا الزمان الذي علمنا فيه بكونه موضوعا للماهية متاخرا عن زمان الشرع والعبرة ليست بالزمان بل بالعرف وانما يجري الاصل المذكور
فيما اذا علم بوضع اللفظ لمعنى وفي عرفنا الاخر بان يكون النقل في عرفنا ثابتا وشككنا في العرف المتوسط هل هو كاللغة او كعرفنا
كما في لفظ الصلوة فانه في اللغة الدعاء وفي عرف الشرع للاركان المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصل تاخر الحادث ومرجعه
ح الى اصالة ابقاء المعنى اللغوي حتى يثبت المخرج عنها وانما يثبت بالنسبة الى عرفنا لا غير ولذا كان الاصل مع النافي في الحقيقة الشرعية ولئن الامر
كذلك فيما نحن فيه فنقول سلمنا ولكن هذا الاصل معارض باحد الوجوه المرجحة للاخير التي اشرنا اليها فيبقى الباقي سليما عن المعارض ولئن تركنا
وقلنا ان الاصل المزبور يعارض جميع تلك الوجوه فلا اقل من التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرنا قاعدة كلية وهي انه اذا ثبت للفظ
وضعان في عرفنا عامين كانا او خاصين وشككنا في موافقة اللغة لاي منهما فاللازم التوقف والرجوع الى المرجحات وهي غير محصورة ولكن قد
اشرنا الى بعضها واما اذا كان احدهما عاما بعينا والاخر خاصا كذلك فلا يبعد ترجيح الاول والحكم بموافقة اللغة للعرف العام لا للاصل بل لبعد
تخالف العرف العام مع اللغة ومنها ان النهي يفيد التكرار والفور وكذا الامر قياسا عليه بجامع الطلب وفيه نظر لانه قياس في اللغة ولا يجوز مع انه
مع الفارق لان النهي يقتضي التكرار فيلزمه الفور ولا كذلك الامر لما تقدم ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر وفيه
نظر للمنع من افادة النهي الضمني الفور ومنها ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره جماعة منهم صاحب م والعضدي من انه قياس في اللغة فلا يصح وفيه نظر وثانيهما
ما ذكره بعض الاجلة من انه لا يجوز اثبات اللغة الا بالنقل مط او الاستقراء وليس هذا من شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء
عبارة عن وجدان جميع الجزئيات على شان واحد فيحكم ح كليا بان الامر كذا وليس ما نحن فيه كذلك لعدم العلم بكونه للفور وان كان غيره وهو الاكثر له
وفيه نظر بناء على ما اشتهر بينهم من الحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الغالب وعلى هذه القاعدة بناؤهم في كثير من المسائل الاصولية اللغوية كمسئلة تعارض
المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى وهو نوع من الاستقراء والحق في الجواب ان يمنع الغلبة المزبورة فان اللفظ اما اسم او فعل او حرف والاول
لا دلالة فيه على الزمان بهيئته اصلا نعم بعضه ربما يدل بمادته ولكنه في غاية القلة قال الشيخ عبد القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت
به الشيء للشيء من غير اقتضائه ان يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فزيد منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال الفخر فيما حكي عنه المقصود
من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا بالاشعار بزمان ذلك فينبغي ان يكون بالفعل وايضا
حكي عن اهل البيان انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام بناء على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل
عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض المحققين وهذا الكلام صريح في ان
الاسمية لا تدل على الزمان لا يقال اتفق العلماء على ان اطلاق المشتق على الحال حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي وليس ذلك الا لدلالته على الزمان
الحاضر قطعا لانا نقول مرادهم ان المبدء اذا كان موجودا في حال النطق والاخبار كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل
على الاتصال بالمبدء في الحال وكذا الثالث لا يدل على الزمان بهيئته واما الثاني فهو وان دل على الزمان بهيئته لكنه يدل غالبا على الماضي
والمستقبل وهما اكثر افراده هذا وقد قال جماعة من المحققين منهم العضدي ان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال اما
مط واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بالدليل بخلاف الاخبار والانشاء فانه لا يجب فيهما
الاستقبال ورد بان ليس المراد من الزمان الحاضر الان الحاضر الذي لا ينقسم هو زمان التكلم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل
حتى يصح في الاخبار والانشاء جميعا والفور هو اوائل المستقبل داخل فيه ويؤيده ان النهي يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان

حتى يثبت الصلوة مستعملة
بثبت ... الثاني انا ما ادعيت
الى انه في اللغة للماهية مع

لان الاصل تاخره

فيه لانه ايضا لطلب الكف في المستقبل لامتناع تحصيل الحاصل واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محل تردد ما دل الكلام والنحو والواقع في هذا الطرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والا لزم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو انقياد فظهر وان لم يقع في شيء من اجزاء الزمان الحاضر ومنها انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر فيتأتى على الاخر بجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الاداء مرتبتا وله دونا اعتقاد وجوبه واذا كان مالا يتنا وله الامر على الفور كان ثابتا وله على الفور بطريق اولى وفيه نظر لانه قياس سلمنا ولكن نمنع من كون فورية الاعتقاد من مقتضيات الامر بل هو من لوازم الايمان ولذا يجب في الكفارات وسائر الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب كذلك فعلها ومنها ان النفر بالامتثال انما يحصل بالبدار وللاجماع عليه كما في بدو المحصول وفيه نظر للمنع من صلاحيته لاثبات الوضع على انه معارض بمثله لوجود القول بوجوب التراخي كما عرفته فتدبر ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر للفور لما توجه اليه الذم وفيه نظر اما اولا فلاحتمال كون الذم لترك السجود لا بعزمه في ثاني الحال كما ذكره مرتبا باعتبار استكباره وتجبره وافتخاره على ادم عم كما يشهد به قوله تعالى حكاية عنه انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قيل كلا واما ثانيا فلاحتمال كون الامر بالسجود للفور مخصوصا اما للدلالة الفاء الجزائية في قوله تعالى فقعوا له ساجدين بعقب تسويتي اياه كما في نهاية السؤل وفي جميع ما ذكرنا تامل واما ثالثا فلان الاية الشريفة ليس فيها دلالة على ان ارادة الفور من الامر بالسجود باعتبار الوضع بل غايتها الدلالة على ارادة الفور منه وهو كما يكون بالوضع يكون بالقرينة فحاله هذا ليس الا حال سائر الاوامر المستعملة في الفور لا يقال الاصل عدم القرينة فيكون بالوضع لانا نقول هذا معارض باصالة عدم القرينة في الاوامر المستعملة في التوسعة وهي اكثر واغلب فيكون الترجيح مع هذا كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها اتفاقا كما في كلام جماعة وهو فعل المامور به وليس المراد حقيقتها لانها من فعل الله فيستحيل المسارعة اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به لان الامر للوجوب كما بيناه ولا يتحقق المسارعة اليه الا بالاتيان به فورا وفيه نظر اما اولا فلعدم دلالة الاية الشريفة على وجوب المسارعة الى كلما هو مامور به فان قوله تعالى الى مغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصار في مقام الامتثال على فرد ما كما في اعتق رقبة وائتني برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها وانها السبب في المغفرة كان اللازم الاقتصار عليها ودفع الزائد بالاصل وقد نص على هذا الامدي ويعضده هذا ما حكي عن عكرمة من تفسير المغفرة بالتوبة بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل تفسيرها في الاية الشريفة بغيرها لان المراد بالمغفرة فيها سببها وليس السبب لها الا التوبة لان فعل المامور سبب للثواب لا الغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى وعن ابي العالية بالهجرة وعن يمان بالصلوات الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض بالنبي ص وعن بعض بالصف الاول وهذا كله يدل على ان الاية الشريفة ليست محمولة على العموم وهو المطلوب نعم روي عن مولانا امير المؤمنين ع ما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرائض ويعضده ما عن سعيد بن جبير من تفسيره باداء الطاعات ولكن يجاب عن الرواية بعدم وضوح السند مع قصور الدلالة لاحتمال ان يكون المراد بالفرائض ما ثبت وجوبه بالكتاب فلا يتم كلية واجيب عما روي عن سعيد بعدم صلاحيته لمعارضة ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم واما ثانيا فلان غايته ما يستفاد منها ان الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيها على انه في اللغة كذلك لان المامور به شرعا سبب للمغفرة لا غيره كذا قيل ولا يمكن دعوى الحاقها بها بالاجماع المركب كما ذكره الابهري ولا باصالة عدم النقل كما ذكره صاحب النقود اما الاول فلوجود القائل بالفصل واما الثاني فلما تقدم واما ثالثا فلان الامر بالمسارعة محمول على الندب لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقته مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت ولذا لا يقال لمن صام رمضان انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا لما تقتضيه المادة وذلك غير جائز كذا ذكره جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز في المادة وفيه نظر لان الاولى لشيوع استعمال الصيغة في الندب دون استعمال المادة في غيرها هو الظاهر منها سلمنا التساوي لكن يجب التوقف فلا دلالة في الاية وهو المطلوب والاولى في الاعتراض ان يقال نمنع من لزوم التنافي بين المادة والصيغة لو حملت على الوجوب فان غاية ما استفيد من المادة جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا تاخيره ومجرد هذا لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف والحج يجب المسارعة

اليه

بمعنى آخر في الفور

فقعوا له ساجدين عليه كما في نهاية السؤل او لقيام قرينة تدل عليه كما في الفتاح فان الامر مع القرينة وان كانت خلاف الاصل لكن يصار اليها دفعا للاشتراك والمجاز او لان فعل الامر نحو قوله تعالى فقعوا انما يدل على الاتيان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين فيكون التقدير ح

اليه مع ان التأخير لا يسقط التكليف به والمجمل لا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الوقت وجوبا وفائدة التوسعة حينئذ ان المكلف لو اخر عن اول الوقت اثم به ولكن يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار الى هذا بعض المحققين ومنها قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا ريب في ان فعل المأمور به منها فيجب الاستباق اليه للامر به وانما يتحقق بالاتيان به فورا وفيه نظر لان الاية الشريفة لا يمكن العمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق اليها فلا بد من حمل الامر بالاستباق على الندب لا يقال تخصيص الخيرات واخراج ما لم يجب الاستباق اليه من المندوبات وبعض الواجبات اولى لان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر افراد العام وهو غير جائز ومنها الرواية المشهورة اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة كالتي للعطف وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا واما ثانيا فللمنع من افادة الفاء الجزائية الفورية واما ثالثا فلاخصيتها من المدعى لدلالتها على وجوب المسارعة الى امر الرسول ص ولا يمكن دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب فانهم قد تمسكوا به في مواضع عديدة وعن الثاني بان جماعة صرحوا بان الفاء الجزائية للفورية ولان فاتوا عامل في اذا ظرف والعامل فيها جزاؤها كما عن البصريين نصا والتقدير فاتوا بما امرتكم به وقت امري اياكم وعن الثالث بان القائل بالفصل شاذ فتامل ومنها انه لو لم يكن لجاز التاخير والتالي باطل. اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان التاخير ان جاز الى غاية معينة في الواقع غير مبينة للمامور او غير معينة مطلقا لزم التكليف بما لا يطاق وهو واضح وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يجب فعله وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وليس في اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من الخارج الثاني ان جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على الاتيان في ثاني الحال فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل فيخرج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان لم يكن مشروطا به لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلوجوه اما اولا فلانتقاضه بما لو صرح بالتاخير كان يقول افعل في وقت شئت فانه ممكن بالاتفاق كما في آم وغيره بل واقع كقضاء الواجب من الصلوات على قول والنذور وسائر الواجبات الموسعة واما ثانيا فبالمنع من لزوم التكليف بما لا يطاق ان لم تكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير واجبا اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كذا قال جماعة كصاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن المراغي واما ثالثا فلانه يجوز له التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالتلف لو لم يفعل كعلو السن والمرض الشديد وقال صاحب غاية المبادي يجوز ان يكون تلك الغاية قول المنجم لانه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن واورد عليه بان غلبة الظن ان كانت لامارة فيمنع من امارة تقتضي ذلك اما ما قلتم فمضطرب اذ كم من شاب يموت فجأة وكم من شيخ يعيش مدة فلا عبرة به لاستلزامه عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجأة وهو باطل وان لم يكن لامارة فيجري مجرى الظن السوداوي ولا عبرة به وقد يقال ان منع حصول الامارة مما لا وجه له وليست منحصرة فيما ذكر بل قد يحصل بغيره ايضا وقد يجاب بانه ان اريد حصولها في الجملة فمسلم ولكن لا يجدي كما لا يخفى وان اريد حصولها دائما فمم فان من يموت فجأة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فهي في ساعة لا يتمكن فيها من الاتيان بالمأمور به فتامل واما الثاني فللمنع من اللازم على التقديرين ومنها اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ قد ثبت ان المراد دلالته على ذلك وفيه نظر لاحتمال ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على ان نفس الطلب يتحقق في حال النطق وهذا لا يستلزم فورية الاتيان بالمأمور به سلمنا ولكنه موهون بمصير معظم الاصوليين الى انه ليس للفور مضافا الى الادلة الدالة عليه وللقول الثالث ان الامر انما يقتضي كون المأمور به في وقت وليس للفظ دلالة على تعيين الاوقات وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا لان الآمر لو اراد ايقاعه في بعضها لبينه فمتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله واجيب عنه بانه لو اراد تخييره في الاوقات كلها وانها متساوية لبينه ولكنه لم يبينه فمن اين القطع بالتخيير اذا لم يبين ولا يخفى ضعفه والتحقيق ان المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي تضمنا بهذا الدليل فلا ينهض له وان اراد ما يقوله اهل الطبيعة فصحيح ثم اني الى الان لم اعثر على حجة للقول بوجوب التراخي وللقول الرابع وجهان احدهما ان اللفظ استعمل في الفور والتراخي والاصل فيه الحقيقة وفيه نظر وثانيهما حسن الاستفهام عنهما والاصل فيه الاشتراك وفيه نظر **مفتاح** اذا اتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعتبر

معينة

شرعا بان يكون جامعاً لجميع الاجزاء والشرايط وخاليا عن جميع الموانع صار ممتثلا وخرج عن التكليف به ولا يجب اعادته لا في الوقت ولا
في خارجه اما انه ممتثل ح فظ وقد حكى عليه الاجماع ونفى الخلاف في الاحكام وصر وشرحه للعضدى وح ج للاسنوى قال العضدى لان معنى
الامتثال وحقيقته ذلك واما وجوب عدم الاعادة مط ولو في الوقت اذا لم يقم عليه دليل من الخارج فمما ذهب اليه السيد في يعه والشيخ في العدة
والمحقق في ديج ويه ومر في هي ولف ويه ويب والشهيد الثاني في كرى وض والمحقق الثاني في مع صكه والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وسبط
الشهيد الثاني في لك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمحدث الكاشاني في المعتصم والرازي في المحصول والحاجبي في صر والبيضاوي
في ج وغيرهم وفي م هو مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة في العدة ذهب اليه الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين وفي يه السؤل قال به
الجمهور وفي يه ذهب اليه المحققون انتهى وحكى في م وصر وشرحه للعضدى وح ج للاسنوى عن القاضي عبد الجبار انه قال ان الاتيان بالمامور به
على وجهه لا يقتضى اسقاط القضاء ولا يمنع من الامر به في م عزا هذا الى متبع القاضي وفي العدة قال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا
يمنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء وفي يه السؤل قال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما انه لا يمنع الامر بالقضاء مع فعله
فيلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الامدى وغيره ونقله عن الخصم صريحا في
يه قال ابو القاسم واتباعه القاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في العدة ومن
ان وجوب المامور به يدل على اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن الاتيان به على ذلك الوجه كافيا في تحصيل المصلحة المطلق بطل حسن الامر به ومنها
ما استدل به في العدة من ان النهى يقتضى فساد المنهى عنه فينبغي ان يكون الامر يقتضى كونه مجزيا لانه ضده ومنها ما تمسك به في يه من انه فعل المامور به
فيخرج عن عهدة التكليف لما تقدم الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقى مكلفا فاما بالفعل الذى فعله اولا ويلزم منه تحصيل الحاصل
او بغيره فيلزم ان يكون الامر متناولا لغير المأتى به فلا يكون المأتى به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كك ومنها ما تمسك به في يه ايضا من انه
لو بقى في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد مخصوصة اودائما وكلاهما بط اما الاول فللترجيح من غير المرجح واما الثاني
فللحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيرها من العبادات ومنها ما تمسك به في يه ايضا من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او ينقضى عن عهدته بما
ينطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو بط والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء ومنها ما تمسك به في يه ايضا من انه لو لم يقتض
الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزى عنك ولو كان كك لكان متناقضا ومنها ما تمسك به في يه ايضا من انه لو لم
يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالى بط بالاجماع فالمقدم مثله ومنها ما تمسك به في يه ايضا من ان القضاء استدراك ما فات من الاداء
فيكون تحصيل الحاصل وللاخرين وجوه منها ما صرح في يه بانهم احتجوا بها منها ان النهى لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده
واجاب عنه في يه بعد تسليم ان النهى لا يدل على الفساد بانه لا استبعاد في النهى عن فعل وتعلق حكم به او نقله المنهى عنه وجعله سببا فيه والامر
لا يدل الا على اقتضاء المامور به فمتى فعله المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر مقتضيا آخر ومنها ان الامر بالشئ لا يفيد الا
كونه مامورا به فاما دلالته على سقوط التكليف فلا واجاب عنه في يه بان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضى ان لا يبقى الامر مقتضيا
لشئ آخر وهو المراد بالاجزاء ومنها انه لو وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد والصوم الذى جامع فيه عن القضاء واجاب عنه في يه كالمحقق
والرازى والامدى والحاجبي بان الحج والصوم مجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا ننازع في ان
الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المعلومة المطلوبة شرعا فانه غير مجز بل هو مجز بالنسبة الى الامر باتمامهما ومنها انه لو دل على
الاجزاء لكان المصلى بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مامور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى بغير يقين
او بطهارة ظنية وقد امتثل فيخرج عن العهدة فلا يجب القضاء واجاب عنه في يه بالمنع من الملازمة فانه مامور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب
القضاء لا يرفع ما امر به من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمامور به على وجهه بل القضاء استدراك لمصلحة ما امر به اولا من الصلوة
مع الطهارة كما قلناه في الحج الفاسد التحقيق عندى في المسئلة ان يقال ان القاضي عبد الجبار ومن وافقه ان ادعوا ان الاتى بالمامور به
لا يخرج عن عهدة الامر بعد الاتيان على وجهه ويبقى مشغول الذمة بالتكليف ويحتمل بقائه على الاستغال فهى دعوى فاسدة يكذبها الوجدان
ويغنى في ابطالها العيان عن البيان وكذا الحال لو ادعوا جواز الامر باعادته او قضائه المستتر بحسب الاصطلاح بالاتيان به ثانيا

في بيان ان الاتيان بالمامور به على وجهه يقتضى الاجزاء

الحال باعتبار حصول خلل في اتيانه او ترك المأمور به في الوقت المضروب له وان ادعوا ان لفظ الامر لا يدل لغة على الخروج عن العهدة وارتفاع

الاشتغال به بعد الاتيان به وانه لا يدل ايضا لغة على عدم الامر بذلك المأمور به ثانيا في الحال وانه يجوز تعلق امر اخر مرة اخرى وان الامر

الاول لا يعارضه لفظا فتلك دعاوى صحيحة لا دليل على بطلانها وقد نصّ على ذلك جماعة من الاعاظم كالسيد وابن زهرة والشيخ

والآمدي وغيرهم وذلك لان دلالة اللفظ على معناه اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكلها منتفية قطعا وبالجملة غاية ما يستفاد من

الامر ليس الا مجرد طلب الفعل وليس فيه دلالة لفظية على الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي رفع الاشتغال ولا على عدم تعلق امر

بهذا الفعل وانما الحاكم بالاول هو العقل كما يحكم باستحقاق الثواب على الفعل على بعض الوجوه وباستحقاق العقاب على الترك على بعض الوجوه

والحاكم بالثاني هو الاصل ونحوه واذا قام دليل على خلافه وجب الاخذ به ولا يكون دافعا لظاهر الامر الاول وهل يقتضي قضاء او لا المعتمد هو

الاول وعلى هذا يمكن ان يقال من احكام الاتيان بالمأمور به على وجهه سقوط القضاء ولو نازعنا في هذا منازع لكان منازعا في امر واضح الا

ان الامر فيه سهل وكما لا يدل الامر لغة على ما ذكر كذلك لا يدل عليه شرعا ولا عرفا وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا امر الشارع بشيء عبادة

كان او لا فاتى المأمور بفعل معتقدا على وجه القطع واليقين انه المأمور به في الواقع كما اذا علم ان ما اتى به وضوء صحيح موافق للواقع او ما رده

ود به عظيما صحيحا ثم تبين وعلم بعد ذلك ان ما اتى به ليس هو المأمور به على وجهه اما لفقد نفسه او لفقد جزئه او ركنه او شرطه فهل مجرد

اعتقاده ذلك والامتثال الظاهري يكون كافيا في سقوط التكليف فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء ويترتب عليه الثواب ولا يستحق على

الترك العقاب كما اذا اتى بالمأمور به على وجهه بحسب الواقع او لا اشكال من اطلاق المعظم ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء بمعنى الخروج عن عهدة

التكليف وسقوط التعبد به ثانيا وانه كان مكلفا حين العمل بمعتقده ولم يكن يأتي الواقع لانه تكليف بما لا يطاق فالمأمور به بالنسبة اليه

هو هذا العمل الذي اتى به على وجهه فيلزم ان يترتب عليه جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب الواقع وانه كان حين

العمل وبعده متيقنا ببراءة ذمته عن الواقع وباتيانه بالمأمور به وسقوط التكليف عنه فيجب استصحاب المذكورات بعد انكشاف الخطاء على

عموم قولهم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله ونحوه وان في لزوم الاعادة حرجا عظيما في كثير من الصور ومن انه لم يأت بالمطلوب على الوجه الذي

اراده الطالب كان فيه المصلحة وغاية اعتقاده رفع المؤاخذة عنه لا سقوط التكليف وان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمأمور به

على وجهه مطلقا ولو اتى بما يعتقد انه هو المأمور به بحسب الواقع وان العقلاء لا يعدون من اتى بمجرد معتقده انه الجوهر الذي امره الآمر

باتيانه وان المعهود من سيرة الاسلام والمسلمين ان الاصل هو الاتيان بالتكليف الواقعي وان النفوس في نفس الاحكام الشرعية

الموضوعات الصرفة بطو واما الوجوه المتقدمة الدالة على السقوط ضعيفة جدا لا يظهر وجهه بالتأمل فاذن الاصل عدم السقوط والاتيان

بالمأمور به بحسب الواقع حيث يثبت فساده ويكون مقتضى اطلاق الادلة او عمومها لزوم الاتيان به مطلقا نعم قد يعدل عن هذا الاصل

لدليل من خارج كقاعدة الحرج او ورود نص معتبر او انعقاد اجماع على عدم لزوم الاعادة في فرض خاص وكذلك يمكن ان يقال انه يسئل

لزوم الاتيان بما هو المطلوب الواقعي فيما اذا جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع ثم تبين خلافه فعلى هذا الاصل فيما اذا تبين للمجتهد

فساد ظنه الاعادة والاصل الاعادة فيما اذا صلى بالشك في الطهارة او بالظن بالاتيان بالافعال والاركان ثم تبين الخطاء وان كان

في بعض الصور لا يجب شرعا الاعادة ولا يكون ما فعل متبعا للامر الشرعي كافيا وفي بعض الصور يجب الاعادة شرعا ولا يكون ذلك كافيا و

بالجملة مجرد جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع او حكم العقل به لا يكون موجبا لسقوط التكليف بعد انكشاف الخطاء وانما غايته ذلك جواز

الاعتماد على البدل حيث لا يظهر المخالفة للواقع **الثاني** لا فرق في جميع ما ذكرناه في هذه المسئلة بين الواجب والمستحب كما لا يخفى **مفتاح**

اذا ورد من الشارع امران فلا يخلو اما ان يتضاد متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالتوجه الى بيت المقدس او لا يتضاد فان كان الاول

فيكون الثاني ناسخا للاول ان علم الناسخ والا فالمنسوخ احدهما فليلتمس دليل من الخارج على التعيين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان

يتخالفا او يتماثلا فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في بروم الامدي كاشفه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا

على الاول نحو صل وصم او لا نحو صل حج ولا بين ما اذا امكن الجمع بينهما مباشرة كالصلوة والصيام او لا نحو الصلوة والطواف و

الوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون احدهما معرفا باللام او كلاهما او لا فان كان هنا

نر
معناه

فيما يجب فيه القضاء
ح
مكلفا ح

معطوفا على الآخر او لا فان كان
الاول فلا يخلو اما يكون احدهما
ح

عطف مع عدم تعريف نحو صل ركعتين ركعتين تغايرا واوجب صلوتان كما في الغنية وغيره ودج وشرحي المختصر للعضد والطوسي وغيرها الا ان
فيما من العطف المغايرة مع رجحان التاسيس على التاكيد كذا الحكم اذا كان هناك عطف مع تعريفهما نحو صل الركعتين وصل الركعتين
او تعريف الاول وتنكير الثاني نحو صل الركعتين وصل ركعتين واما اذا كان هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين
فاختلف القوم فيه فذهب قوم في تيب ابن زهرة في الغنية والامدي في مر كما عن الرازي الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء العطف
المغايرة واولوية التاسيس ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح لها لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل على انه على الاول
يمكن ان يكون المعهود غير المتقدم كما يحتمله فالاصل بقاء ظاهر العطف على حاله وتوقف المحقق والعضد والطوسي كما عن ابي الحسين البصري قالوا
لان العطف مع رجحان التاسيس في مقابلة التعريف العادة المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب الوقف والاظهر
عندك كما هو الظاهر من السيد عميد الدين وغيره عدم التغاير لرجحان كون اللام للعهد لسبق فهمه وعدم الفائدة في التعريف لولا عدم المغايرة اذ
يفهم المعين منه مع ولاصالة براءة الذمة من الغير واحتمال كون المعهود غيرها نعتقدم مدفوع بالاصل ولا يعارض ما ذكرناه ما ذكروه لان
ما ذكرناه اقوى على انه منع الشهيد الثاني في ض وحاشيته ضمن اقتضاء العطف المغايرة متمسكا بان من انواع الواو العاطفة عطف الشيء
على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله انما اشكو بثي وحزني الى الله
وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله لبليني منكم ذو الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في الالفية وهو
كثير لا بقي هذا بلا لما حكاه الدماميني عن بعض اهل البيان من ان التطويل لا لفائدة من طرف التعبير عن المراد بما لا يقبل وعن التطويل
ان يؤتى بزائد لا يتعين للزيادة لا نا نقول قد اجاب الحاكي عن هذا بان ذكر الشيء مرتين فيه فائدة التاكيد قال وقد قال النحاة ان الشيء يعطف
على نفسه تاكيدا وعدم تعين الزيادة لا يدفعها والفائدة التاكيدية معتبرة في باب الاطناب انتهى وقد يقال ما ذكره لا يخلو من اشكال اذ لا
ريب في ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه بتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة
وصرح نجم الائمة وغيره بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود منه هو المتبوع وانما يؤتى اما للبيان المنسوب اليه في الحقيقة
لا غيره واما للبيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خاص الى اخره قال واما ما ذكر من الامثلة فغايته استعمال العطف فيما لم
يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب علم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجازه عدم ظهوره في حقيقته وايضا غايته عطف الشيء على
مرادفه وهو ليس عطف المكرر على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا يلزم كثرة الثاني ولولا كثرة ظهور التاكيد في المقام عرفا لكان الاول
القول بالمغايرة جدا لظهور الواو في العطف كما صرح به السيد عميد الدين مدعيا انه موضوع له والاصل في العطف التغاير كما بيناه
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يمتنع الزائد اما عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء او لا يمتنع وعليه اما ان يكون الشيء
معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين سواء كانا معرفين او منكرين او متعاكسين بل ولو كانا متعاطفين
ام لا واقتضاء العطف المغايرة مسلم انه لا يعارضه ما هو اقوى منه فان الظاهر يدفع الاظهر واما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان
كان الثاني معطوفا فقول القاضي فيما حكي عنه لا يدخل تحت الاول مراعاة لحكم العطف وتوقف في دج كما عن المحصول وابن مالك في باب
العطف من التسهيل قال في ذيه اذ ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف في حمله على التاكيد انتهى وحكي عن ابي علي الفارسي وابن جني
انهما قالا اذا حكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده محكوما بذلك الحكم لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد في العام
وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة قال في دج فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالوقف واختار في يه الاول قال
لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول ايضا
على ما حكي وان كان الاول من الثاني فالاتحاد كما في دج والتمهيد وغيرهما بل في كاشف الرموز انه لا خلاف فيه للتبادر وان كان
الثاني نحو صل غدا ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في دج وم في يب والطوسي في كاشف
الى التغاير وان الثاني يفيد غير ما افاده الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار والرازي في ل والامدي في م وعامة اصحاب الشافعي
وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد وم في يه والعضد في ح مخ

وغيرهما التوقف كما عن الآمدي وابي الحسين والاظهر عندي ما عليه الشيخ لان التكرير في التأكيد اكثر مما يكثر في التأسيس فيحمل عليه
الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب اما كثرة التأسيس فمسلمة في غير الصورة المفروضة واما فيها فلا تحقيق المطلب ان غلبة التكرير في التأكيد
بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل رايت زيدا رايت زيدا وجائني زيد جائني زيد واكرمت
خالدا اكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى لم يفهم منه سوى التأكيد ولم يتخيل انه اريد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد
به في الاول بل يفهم منه التأكيد ولذا قال ابن الحاجب في الكافية التأكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ الاول مثل جائني زيد زيد
ويجري في الالفاظ كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التأكيد خلاف الاصل لما قال التأكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو ما يكون
بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل له الظن القريب الى العلم بان كل مكرر للتأكيد وعلى هذا
يمكن ان يقال ان المكررات وضعت وضعا نوعيا للتأكيد فيكون الاصل فيها التأكيد فتم واحتج الاولون بوجوه منها ان التأسيس ارجح
من التأكيد لان الاول موافق للغرض من احداث اللغات وهو افهام السامع ما ليس عنده مع كونه اكثر فيلحق به الظن ولا كذلك التأكيد
ولذا ادعى الشهيد الثاني الاتفاق على كونه خلاف الاصل وفيه نظر لما عرفت على انه لو كان رجحان التأسيس مستندا الى مجرد اشتماله على
الفائدة من غير التفات الى غلبة كان التأكيد ايضا راجحا لاشتماله على فوايد قد نبهت في محلها بل قد يكون فائدة التأكيد اولى من هذا وقال في م
وفائدة التأسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب الحال العدم راجح على ضدها ودعوى معارضته بما يلزم في التأكيد من مخالفة
ظاهر الامر من الوجوب والندب او المشترك بينهما مدفوع بانه ليس ظاهرا في التأكيد اذا تعارض وجه الترجيح بقي التأسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط
لاحتمال الوجوب في الواقع وفيه انه لا معنى لعد الامر والاحتياط معارض بمثله لان الاحتياط قد يكون في الحمل على التأكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية
كما اذا قيل للجلاد اجلد الزاني مائة مرة اجلد الزاني مائة مرة والتحقيق ان الاصل المزبور لا يصح التمسك به في مقام اثبات اولوية التأكيد على
التأسيس فانها امر لغوي والمطالب اللغوية لا تثبت بالاصول العقلية نعم لو توقفنا في ترجيح احد الامرين على الآخر بعد ورود خطاب من الشرع بنحو
المفروض كان التمسك به صحيحا بان يقال ان الثابت من هذا الخطاب الوجوب في الجملة لا التكرار لان الشك في المقام حاصل في نفس التكليف ومن
لاحتمال التأكيد والاصل عدم التكرار ح
شانه التمسك بالبراءة الاصلية ومنها ان اللفظ ليس موضوعا للتأكيد فاستعماله فيه مجاز والاصل الحقيقة فيلزم التأسيس وفيه نظر للمنع من كونه
مجازا وانما يسلم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول بمعنى ان يكون التقرير المزبور جزء المفهوم المطابقي لانه ح يكون مجازا لان اللفظ
المؤكد قبل اتيانه مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزء ما وضع له بلا ريب فاستعماله في التأكيد بعدا استعمال اللفظ في خلاف
ما وضع له وهو المجاز واما اذا قلنا ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لانه ما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين قد استعملا
في معناها الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التأكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يتوهم عرفا للشخص المؤكد انه متجوز وقد
اشار الى ما ذكرنا الباغنوي هذا وقد منع السيد عميد الدين لزوم التأكيد على تقدير صرف الامر الثاني الى الفعل المأمور به اولا قائلا
ان ذلك انما يلزم لو لم يكن الامر دالا على طلب الا مرة واحدا لا يجامعه الامر واما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشيء ثانيا
للمغاير لزمان الامر الاول لذلك الفعل المأمور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشيء في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني
لذلك الفعل وقد يقال عليه ان كان المراد من قوله ان الامر الثاني دال ان الشيء طلب بعد زمانه اولا وثانيا فح ليس فيه صرف الثاني الى الاول
لان هنا طلبين لا ربط بينهما فضعفه ظاهر وان كان المراد منه ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول واما الزمان الثاني
والثالث فيفهم بالالتزام وليس الامر الثاني كذلك لان الامر الثاني يدل صريحا على ما دل عليه الاول التزاما ففيه ان هذا المقدار من التغاير
لازم في جميع التأكيدات اللفظية ولو كان هذا موجبا لعدم التأكيد لانتفى التأكيد اللفظي راسا وهو خلاف اجماعهم على القطع مع انه لا
يصح في المتماثلين المتعاقبين اذ ليس بينهما زمان اول وثان عرفا فتم ومنها ان الامر الاول يقتضي الوجوب والامر الثاني اما ان يوجب شيئا
غير الاول او لا والاول هو المط والثاني فاما ان لا يوجب شيئا اصلا او يوجب ما يوجبه الاول وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم تخلف المعلول
عن علته او اهمال اللفظ وكلاهما مح واما الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل وهو مح ايضا فتعين الاول وهو المط وفيه نظر لانه لو تم
لزم ان لا يتحقق تأكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا والحل انه يلزم تحصيل الحاصل لو لم يفد التأكيد اما على تقدير افادته فلا كما

في ان الامتثال هل يتوقف على قصد المأمور به

في بيان اعتبار قصد الوجه

في المعرف ولا يمنع العادة من كونه فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا كذا في ير وقال السيد عميد الدين ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يختلف نوع منها ان الامر الثاني قبل تعقبه بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالاستصحاب وفيه نظر لانا نقول بذلك ايضا كما عرفت

مفتاح اذا تعلق امر الشارع بشيء فهل يتوقف الامتثال على قصد المامور به وبنيته اولا وعلى الاول فهل يكفي قصده او يجب معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاته وقصدها من كونه واجبا او مندوبا قضاء واداء عينيا او تخييريا او كفائيا موسعا او مضيقا اصليا او التزاميا بنذر او عهد او يمين او استيجار شرطيا او اصليا جزءا او ركنا ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير وهل يختلف الحال بين ما اذا اتحد الامر او تعدد التحقيق ان يفصل في هذا البحث فنقول الكلام هنا يقع في موضعين الاول اذا تعلق الامر بشيء واحد كان يقول اكرم زيدا ويعلم بانه لم يتعلق باكرامه غيره لا ايجابيا ولا ندبيا فهنا نقول المامور اذا اوقع الفعل بقصد الامتثال والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبرئت ذمته منه سواء علم بصفاته المتقدمة واوقعه بنيتها ولا جهلها ام لا واما اذا اوقعه لا بذلك القصد فلا يستحق بذلك الثواب ولا العقاب ولكن ذمته تبرء منه بمعنى انه لا يكلف بالاتيان به ثانيا مطلقا اما استحقاق الثواب وبراءة الذمة منه مع القصد المزبور والعلم بجميع صفاته ونيتها فمما لا اختلاف فيه على الظاهر واما استحقاق الثواب والبراءة مع القصد المزبور وعدم العلم بشيء من الصفات وعدم نيتها فمما يحكم العقل به جدا ويشهد به امور الاول ان المامور اذا علم بالصفات ثم نسيها لم يتوقف في المبادرة الى الاتيان بالمامور به خوفا من عدم الامتثال وعدم استحقاق الثواب ولا يتفحص عن الصفات بمراجعة الامر وغيره تحصيلا للعلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء قاطبة وان لم يتنبهوا لشريعة الثاني ان حسن الاحتياط مما يحكم به جميع العقلاء ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد بين الوجوب والندب فلو كان العلم بالصفتين شرطا لاحد الامرين لما جاز الاحتياط اما مطلقا او اذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا ان العقلاء متفقون على حسنه الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع غالبا مع عدم القائل به على الظاهر فلا يمكن دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا ترجيح بلا مرجح نعم اذا اوجب الشارع العلم ببعضها كان هو المتبع ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع ايجاب الرابع انه لو كان العلم بها او بشيء منها شرطا لاستحقاق الثواب مضافا الى قصد الطاعة لورد به رواية ولبينه الكتاب والسنة فخلوهما عن ذلك لا يبقى لاحد الشك في الاكتفاء بدلالة العقل عليه التي يدعيها بعض الموجبين للعلم ببعض الصفات ونيته لانا نقول ما اعتمد هذا في اثبات الوجوب لا يصلح لرجحته يجوز الاعتماد عليه كيف والرياء الذي يشهد العقول بمنعه عن استحقاق الثواب قد تضمن الكتاب والسنة المبالغة في المنع منه والحث على الاجتناب عنه وبالجملة الذي حصل لنا من تتبع الكتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة في بيان كلما له مدخلية في استحقاق الثواب عدا الاكتفاء بدلالة العقل عليه ولو كان عدم العلم بما ذكر من المنافيات لنبه عليه فيهما ومن عدمه يقطع او يظن ظنا قويا بانه ليس منها بعد كونه منها الخامس انه لو كان ذلك شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء برد الوديعة وازالة النجاسة المامور بهما في الشريعة اذا لم يعلم بوجوبهما وهو باطل قطعا فتامل السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب كالشيخين في المقنعة وير وابن طاوس والشهيد الثاني في ض وصه والمقدس الاردبيلي وصاحبي الذخيرة والمشارق و جمال الدين الخونساري والمحدث الكاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم وجوب نية الوجه ورفع الحدث والاستباحة في الوضوء وظاهرهم ان المستند هو الاصل لا الدليل الخارجي على عدم الوجوب بل هذا صريح كلام ابن طاوس وض ومجمع الفائدة وخيرة ورق والكشف عنهما واحتج بعض هؤلاء على عدم وجوب قصد الوجه بان من امر عبده بشراء لحم مثلا من سوق خاص فذهب واشتراه بالالة المذكورة ولم يخطر بباله ان الشراء بينه لكونه واجبا او مندوبا كان عند العقلاء ممتثلا لامر مولاه ومؤديا لما فرض عليه ان مطيعا ولو فرض ان سيده عاقبه على ترك ذلك القصد لامه العقلاء وعنفوه على ذلك ولو كان القصد معتبرا لحسن منه العقاب وهو في غاية الجودة وبالجملة الظاهر من كلمات معظم محققي اصحابنا بل كلهم ان مقتضى الاصل عدم وجوب قصد الصفات بل القربة

وان وجوب بعضها على تقدير اتمامه بدليل خارج لا باعتبار قاعدة الامر فان قلت ان اكثر العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجه والرفع و الاستباحة وغير ذلك من الصفات في العبادات فيظهر منهم ان الاصل وجوب نية الصفات والعلم قلنا الظاهر منهم ان ذلك للدليل من الخارج لا للاصل سلمنا ولكن نمنع من حجية الشهرة ما لم يصل الى حد الاجماع سلمنا لكن نمنع تحققها اذ لا نص لقدمائنا واصحابنا على ذلك كما صرح به بعض الاصحاب ومتاخروا المتاخرين اتفقوا على الظاهر على عدم لزوم نيتها وانما القائل به جمع سلمنا الشهرة وحجيتها ولكن انما اوجبوا ذلك فيما اذا تعددت الاوامر وكانت الصفات مميزة كما يظهر من كلماتهم لا مطلقا حتى فيما اذا اتحد ولم يحتج الى التميز بالصفات سلمنا ولكن ذلك لا يدل على وجوب قصد جميع الصفات على انه لا يبعد دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد جملة من الصفات ككونه واجبا تخييرا او كفائيا ونحو ذلك مما لم ينصوا على وجوب القصد اليه وان قلت قد ورد في اخبار عديدة ما يدل على عدم صحة العمل واجزائه بدون النية نحو قول النبي ص انما الاعمال بالنيات وقول مولانا علي بن الحسين ع لا عمل الا بنية والنية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب كالحلبي والقاضي والديلمي هي العزم على المنوي بصفاته المشروعة كرفع الحدث واستباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله قلت النية في اللغة بمعنى القصد الخالي لا غير والتعريف الذي ذكروه ان كان للمعنى اللغوي والشرعي فبطلانه واضح وان كان المصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف الخاص اذا كان له معنى لغوي لا يبقى على تقدير الحمل على اللغة يمكن دعوى وجوب نية الصفات المزبورة لان حذف المنوي والمقام في الاخبار المزبورة يدل على لزوم نية كلما يمكن ان ينوي لانا نقول هذا ممنوع فان الظاهر منها ارادة قصد نفس العمل سلمنا لكن قوله ع لا عمل الا بنية غاية الدلالة على لزوم قصد ما ولما كان قصد العمل وكونه لله تعالى مما لا ريب في وجوبه جاز الاقتصار عليه كان ايجاب قصد الغير مفتقر الى دلالة واما قوله ص انما الاعمال بالنيات فالظاهر ان الاتيان بصيغة الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد النيات في كل عمل لزم تخصيص العام الى الاقل من النصف كما لا يخفى على انه لو وجب نية الصفات لم يكن هناك نية واحدة وقصد واحد بتعلق بمقصود متصور بصفاته وبالجملة لا دلالة في الاخبار المزبورة على لزوم نية الصفات والعلم بها وان قلت المحقق الخونساري حكى عن المتكلمين انهم ذكروا انه لا بد في حسن الفعل من ان يفعل لوجوبه او ندبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث هو فطالبهم بدليل ما ادعوه وليس كما اشار اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري واستحسنه في الذكرى وغيره وان قلت لو لا نية الوجوب لجاز وقوع المامور به على وجه فلا يستحق الثواب وقد نبه على هذا الشهيد فيما حكي عنه وربما يظهر من غيره قلت اذا تحقق قصد القربة كما هو الفرض فلا يحتمل الرياء وذلك واضح وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره فان قلت ان الفعل المامور به قد يقع على وجوه متعددة فانه يقع تارة واجبا واخرى مندوبا ومرة اداء واخرى قضاء فيفتقر اختصاصه باحدها الى النية والا لكان صرفه الى البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وبهذا استدل جماعة من الاصحاب كالحلي وابن زهرة وغيرهما والشهيد والمحقق الثاني في ايجابهم نية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل وكان بعضها للوجوب والاخر للندب او بعضها للاداء والاخر للقضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد اما اذا اتحد الامر كما هو الفرض فلا كما اشار اليه بعض الاصحاب لا يقال فيما اذا اتحد الامر يمكن وقوع الفعل بحسب قصد المكلف على وجوه متعددة وان كان بحسب الشريعة متحدا فيجوز ان ينوي بالواجب المتحد شرعا الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا وبالعكس وكذا يجوز ان ينوي بما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس ولا ينبغي عدم الاتيان بالمامور به بهذه الجهة وقد اشار الى هذا بعض المحققين لانا نقول لا نسلم ان نية الخلاف مع اتحاد المامور به شرعا مضر مطلقا في الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يضر في الاخير اذا نافت كما لو نواه عمدا فتم سلمنا لكن نقول غاية ما ذكر الحكم بالفساد اذا نوى صفاته وتبين خلافها واما اذا لم ينو شيئا من الصفات فلا يحكم بالفساد جدا فلا دليل على وجوب نيتها و هذا عند هذا المحقق عما قاله وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق الثواب بنية صفات المامور به والعلم بها حيث يتحقق قصد القربة فالاصل عدمه ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها واما عدم استحقاق الثواب اذا لم يقصد التقرب فالظاهر انه مما لا شبهة فيه ولما تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدمه في العادة بمجرد الاتيان بالمامور به ولو خلا عن قصد القربة فلانه معلوم من عادة العقلاء ويشهد بهذا ان الاصحاب لم يستدلوا على اشتراط القربة في العبادات نحو الوضوء والصلوة بادلة غير الامر بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى فتامل على ان المرتضى صرح فيما حكي عنه بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج

واعتبارها ... [illegible] بحسب اللغة

ايضاً (نسخة)

بعضها (نسخة)

ومنها ان الاصل في الاوامر عدم اشتراط قصد القربة

عن العهدة وليس ذلك الا لعدم شرطية القربة فيها وان وجبت ولو كان الامر دالا عليها لما جاز له ذلك ولا لزمه بالامر وبالجملة لا شبهة في ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة في الامتثال بل يظهر منهم عدم اشتراطه بقصد الفعل ايضا وان الاصل حصوله بمجرد ايقاعه ولو سهوا او غفلة لانهم استدلوا على اشتراط العبادات بنحو قوله لا عمل الا بنية ولو كان الامر دالا على الشرطية لكان الاستدلال به لغوا ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب القصد والنية في الوضوء باطلاق الامر فتامل على ما في هو انه امر بالغسل ويقتضي الامر بالاجزاء بفعل المامور به انتهى والحجة في هذا الاصل ان الامر قد تعلق بايجاد ماهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة تحصل بنفسها من غير اشتراط القصد وقد حصلت في حال الغفلة فلا بد من الاجزاء لان الاتيان بالمامور به اي ما تعلق به الامر وما فيه المصلحة يقتضي الاجزاء ولذا يحكم به فيما اذا خلص الغريق والحريق وغسل الثوب في العيد بمطلوب سيده سهوا او غفلة والا يلزم لا يستلزم اشتراط القصد اذ غايته انه لو تركه عمدا لكان معاقبا لا انه لو اتى به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة ليس في تعلق الامر بشيء وايجابه دلالة على وجوب القصد اليه وشرطيته حتى انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط في استحقاق الثواب على العمل عقلا ولكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التعبد هو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به مطلقا فاذن مقتضى الاصل المستند الى اطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد فمدعي وجوبه يحتاج الى دلالة لا يقال قد ثبت باليقين ان الغافل غير مكلف فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فما صدر عنه ليس بمطلوب فلا اجزاء لانا نقول ان القدر المتيقن عدم توجه الخطاب الى الغافل ابتداء وانه اذا ترك حال الغفلة لا يستحق العقاب اما اذا توجه اليه حين العلم والشعور واتى بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على عدم الاجزاء ح وقد يقال لا نم تعلق الامر بماهية الفعل مطلقا ودلالته على حصول المصلحة بها بل الظ تعلقه بالفعل الصادر عن الارادة ودلالته على حصول المصلحة فيه لان الاطلاق ينصرف اليه لان الغالب على الافعال صدورها عن ارادة فاذن الاصل عدم حصول البراءة والخروج عن العهدة بوقوع الفعل الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل مامور به الا ما خرج بالدليل ويعضده عموم ما دل على عدم صحة العمل بدون النية بنحو قوله انما الاعمال بالنيات المدعى تواتره وقول زين العابدين ع لا عمل الا بنية المروي في الحسن كالصحيح لان نفي الماهية غير ممكن فالمراد نفي الصحة لانه اقرب المجازات ولان اكثر الاصحاب فهموا منه ذلك وتامل بعض متاخري المتاخرين كالمحقق الخونساري والفاضل الخراساني في تعين ارادة ذلك دون ارادة نفي الكمال غير قادح قطعا ويعضده ايضا قوله تع اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لا نه تعالم بعبده بشيء خاص وقد تقرر ان حذف متعلقات الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل وقصد كونه لله تم ممنه يمكن دعوى اصالة وجوب قصد القربة في كل مامور به كما يمكن من قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الدال على حصر الامر في العبادة وهو وان كان مختصا باهل الكتاب الا ان قوله تع بعده وذلك دين القيمة يدل على اشتراكنا معهم في ذلك لان القيمة عبارة عن المستمرة الجهة الصواب كما عن المفسرين فلا يصح النسخ كما ذكره الشهيد الثاني وكذا يمكن من قوله تع واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا بالقصد المزبور ويعضد ذلك فيما اذا لم يكن الامر بشيء لاجل كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة او لحكمة ظاهرة كالامر برد الوديعة ان الظ منه ارادة ايقاع المامور به على وجه العبادة المستلزم لقصد القربة وقد اشار الى هذا في هي في مقام الاستدلال على وجوب النية في الوضوء قائلا ان العبادة هي فعل المامور به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه مراد شرعا ليس مما يطرد به العرف ولا يقتضيه العقل لانتفاء المصلحة الناجزة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به منقسما الى واجب وندب ما ذكره في هي من ان كل منقسم اليهما عبادة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به وسيلة لعبادة ما ذكره ابن جمهور من ان كلما هو وسيلة العبادة عبادة وقد يناقش في الجميع اما في الاول فبان الغالب فيما تعلق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد وتحقق الامتثال بمجرد وقوع الفعل فيلحق موضع الشك به فتم واما في الثاني فبان الحمل على نفي الصحة يستلزم خروج اكثر افراد العام ولا كذلك الحمل على نفي الكمال فيكون اولى واما في الثالث فبالمنع من افادته العموم سلمنا ولكن يحتمل كون الامر بالاطاعة للاستحباب لانه لو كان للوجوب للزم تخصيص كثير من الافراد سلمنا ولكن وجوب ايقاعه طاعة لا يقتضي اشتراطه بحيث

ومنها ان الاصل عدم اعتبار النية في الكل

لو اوقع

لو اوقعه سهوا كان باطلا لجواز ان يكون واجبا تعبديا وقد اشار اليه بعض المحققين ومنه يظهر الجواب عن الايتين الاخيرتين لو سلمنا دلالتهما على الوجوب التام الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا فيلحق موضع الشك بمرفقه واما ما ذكره في ح وغيره ففيه وجوه
المناقشة فيه واضح جدا وبالجملة الاصل عدم اشتراط المأمور به النية وقصد القربة والصفات وكذا الاصل عدم وجوبها فلا بد لمدعى
اشتراطه بشيء مما ذكرا ووجوبه من دليل وثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي الموضع الثاني فيما اذا تعددت الاوامر المتماثلة في
التحقيق فيه انه ان كانت مما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة كالاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من
النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته لنجاسات متعددة او باعتبار غايات متعددة كالاوامر بالوضوء للصلوة
والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الى اصل الفعل ولا قصد التقرب وسائر الصفات وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل
الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة ولو سهوا نعم استحقاق الثواب يتوقف على قصد التقرب وقد صرح في رق بانه لا يجب هنا
التمييز محتجا بان الفعل ح امتثال الجميع فلا حاجة الى مخصص ولا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مبعضة وان كانت
مما لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا كما في الامر بنافلة الصبح وبصلوة الصبح فلا يخ اما ان يتساوى في جميع
الصفات من الوجوب والندب ولا بان يكون بعضها للوجوب والاخر للندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وذلك واضح وان
كان الثاني فالظ من الاصحاب كما لا يخفى لزوم التمييز ح وفيه نظر وعلى تقدير اللزوم انما يختص المميز في وجه تعين والا فالاصل
التخيير كما هو ظ رق وفيه لا يبعد القول باشتراط التخصيص فيما تعدد الاوامر الايجابية فقط والندبية فقط ولم يجز التداخل في متعلقها
اذا كان لوازمها واحكامها مختلفة فان الظ عدم الاشتراط وينبغي التنبيه على امور الاول لا يختص ما ذكرناه بلفظ الامر وصيغة
افعل بل يجري ايضا في كل لفظ دل على معنى الامر وكان بمنزلته في الاطلاق بل اذا ثبت وجوب شيء بالاجماع او بلفظ لا اطلاق له
لم يلزم منه الحكم باشتراط الامور المتقدم اليها الاشارة نعم قد يحكم بها من باب الاحتياط وقاعدة الاشتغال الثاني هل يختص ما
ذكرناه من الاصول والقواعد بالامر المستعمل في الوجوب او يعم الامر المستعمل في الندب فيه اشكال في ان الاصل في الاخير عدم
اشتراطه بكثير من الصفات ووجوبه الثالث اعلم ان مقتضى الاصل كما صرح به جماعة من الاصحاب كالشهيدين والمحقق الثاني
وغيرهم وهو ظ الاكثر وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت فيه كالوضوء وغيره من العبادات من اوله الى اخره واحتجوا عليه
بان دليل الكل سار في الاجزاء لانها عبادة ولكن الاصحاب اتفقوا على عدم اعتبار ذلك قالوا للزوم الحرج فيه فان الانسان
كثيرا ما يشتغل بما يمنعه عنه وقد ادعى في مع صد والعلامة الاجماع على صحة عبادة الذاهل عنها والواجب عندهم الاستدامة الحكمية
بدلا عنها واختلفوا في تفسيرها ففسرها الفاضلان والمحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما بل حكى عن الاكثر بامر عدمي
وهو البقاء على حكمها وعدم نية ما يخالفها وفسرها الشهيد فيما حكى عنه بامر وجودي وهو العزم على مقتضاها ولعله الظ
من الغنية وثمرة فان فيهما بعد الحكم بلزوم استمرارها وذلك بان يكون ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها وادعى في الاول الاجماع
عليه وذلك اما لان الاصل استمرارها فعلا بمعنى استمرار العزم مع القيود المعتبرة فيه والذي قام الدليل على عدم لزوم اعتباره
هو ملاحظة باقي القيود دون اصل العزم فيبقى هو على اصل المقتضى او لان الميسور لا يسقط بالمعسور ان جعلنا ماهية النية مركبة
من العزم وباقي القيود او لان الاصل الفساد اذا لم يستمر فعلا الا فيما قطع بالصحة مع عدمه وليس الا مع استمرار العزم واما مع
عدمه فلا دليل على الصحة فيحكم بالفساد بمقتضى الاصل فتم وورد هذا التفسير اولا بالمنع من الاصل المزبور ولذا اثبتنا ما يستفاد
مما دل على اعتبار النية فيه نحو انما الاعمال بالنيات لزوم اعتبارها في الجملة وذلك لان النية اما ان يراد منها المعنى اللغوي
وهو العزم على الفعل مط او المعنى المتعارف عند الفقهاء وهو القصد المقارن للعمل وايا ما كان المراد فلا دلالة له على لزوم
الاستصحاب الى الاخر والاجزاء وان كانت اعمالا ولكن ليس المراد جميع الاعمال حتى الاجزاء بل المراد الاعمال المعهودة عند الشرع كالصلوة
والوضوء وهي عبارة عن مجموع تلك الاجزاء واطلاق العمل عليها مجاز عرفا لا يصار اليه الا بقرينة ولا يلزم من هذا جواز نية الخلاف
لان الواجب لما كان هو ايقاع العبادة على ذلك الوجه المخصوص وكانت ارادة الضد منافية لارادة الضد الاخر اقتضى ذلك حجرا

واما اذا لم تكن مختلفة ٢

ولكن لا اشكال ٢

الاستمرار على ذلك الوجه المطلوب شرعا ويتحقق بعد نيته ثانيا في الاول فيلزم تحصيل نية مخالفة تحصيل لما نواه اولا للامتثال فلا تفتقر الى العزم لعدم الدليل عليه وقد نبه على هذا الرد الشهيد الثاني في روض وصد العلية والمحقق الخونساري في ذكى والفاضل الخراساني في ذخيرة وثانيا مانه لو كان مقتضى الاصل ذلك لكان اللازم تجديد النية والعزم حيثما يتمكن لا الاكتفاء بالبدل مطلقا وثالثا بان ذلك مستلزم لبطلان عبادة الذاهل وقد عرفت دعوى الاجماع على صحتها ولا يعارضها الاجماع المحكى في الغنية لاعتضاده هنا بموافقة الاكثر مع امكان تنزيل عبارة الغنية كالسرائر على ما هم عليه وهو غير بعيد وبالجملة فان ما فسر به الاستدامة الحكمية هو بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا اذ هي عبارة عن العزم المخصوص وفي الجميع نظر اما الاول فلانه انما اعتبر النية فيه لكونه عبادة لان العمل لا يتصف بكونه عبادة الا بها فان نفس العمل يحتمل وجوها ولا يتشخص الا بها فكان السبب التام في التميز هو النية وهذه العلة لابد وان تكون مستصحبة الى الاخر والا فلا يمكن صرف العمل الواقع بعد الابتداء الى كونه عبادة ولذا لو نوى غير ما نواه اولا بحيث لو راجع وجدانه لما خطر بباله يحكم بالفساد ولو كان مجرد عدم نية الخلاف مؤثرا في صيرورته عبادة لما وجبت المقارنة وجاز الاكتفاء بالنية المتقدمة اذا لم يلحقها نية الخلاف الى الاخر وهم لا يقولون به وبالجملة من تامل وانصف وجدان الادلة العقلية والنقلية متوافقة الدلالة على الاستدامة الفعلية والعجب من الاصحاب حيث نفوا وجوبها باعتبار الحرج مع ان العمدة في وجوب النية في العبادات هو البرهان القطعي اما الثاني فلاجماعهم على عدم لزوم تجديد اصل النية بل يكفي الاستدامة الحكمية وانما الخلاف في تفسيرها ولولا الاجماع على ذلك لكان لازما واما الثالث فالمنع من كون الذاهل عبدا وسلمنا ولكن هذا انما يتجه لو كان مراد الشهيد استمرار العزم من الاول الى الاخر واما اذا كان المراد تجديد العزم حيثما يتذكر كما يشهد به قواعده فذكراه فلا ايراد عليه واما الرابع فلان المراد بالاستدامة الفعلية هو العزم على الفعل مع سائر الخصوصيات المعتبرة فيه ولا كذلك الاستدامة الحكمية المفسرة بالعزم على الفعل على الوجه الذي قصد اجمالا لا تفصيلا كما في النية سلمنا ولكن انما يلزم لو كان المراد استمرار العزم لا تجديده واعلم ان الشهيد بنى الخلاف في هذه المسئلة على مسئلة حكمية وهي ان بقاء الممكن هل يحتاج الى علة كاصل وجوده او لا فان كان الاول كان اللازم ما ذكره وان كان الثاني كان الحق ما ذكروه ورده جماعة من الاصحاب اما اولا فبان النية من اسباب الشرع وهي علامات ومعرفات لا علل حقيقية فيمكن القول بعدم استغناء الباقي عن المؤثر مع عدم اشتراط الاستدامة مطلقا فضلا عن الاكتفاء بالحكمية واما ثانيا فبان اللازم من الاحتياج الى المؤثر وجوب احضار النية بجميع مشخصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود الاول وغير مستلزم له وان دخل ضمنا الكون الدلالة التضمنية ملغاة في هذه الاحكام ونظائرها واما ثالثا فبان الباقي وهو الوضوء مثلا شيء تدريجي يحدث شيئا فشيئا ومثل هذا الباقي لابد له من سبب الى اخر وجوده على القولين والتحقيق ان اللازم هو استدامة النية فعلا حتى الفراغ ولا عسر به نعم انما يلزم لو كانت النية عبارة عن الحديث النفسي والتصوير الفكري بمعنى احضار عمل مع مميزاته من وجوب او ندب او نحو ذلك بالبال كما يستفاد من كلام اكثر المتاخرين من اصحابنا وذلك لامتناع توجه النفس الى احضار المنوي كذلك والى الاشتغال بالحركات والسكنات اللازمتين فيه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه كما نطق به الكتاب العزيز ولذا التجاوا الى القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن حقيقة النية والى القول بوجوب المقارنة وهذا القول ضعيف بل النية عبارة عن الداعي الى الفعل كما عليه المحقق الخونساري والفاضل البهائي والمقدس الاردبيلي في جملة وقد دام ظله وغيرهم اذ لا يخفى على المتأمل انه ليست النية بالنسبة الى العبادات الا كالنية بالنسبة الى غيرها من سائر افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه وضربه ونحوها من ابواب وتعقيبه وتسبيحه وتهليله وتمجيده وقراءته ومناجاته وشكايته ومحاكاته ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه فعل من هذه الافعال الا مع قصد ونية سابقة عليه ناشئة من تصوره ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة عليه والاسباب الحاملة له على ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه لم يتيسر له الا بتحويل النفس عن تلك الدواعي الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من عقل هذا المعنى من الافاضل فيما حكي عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ومع هذا لا ترى المكلف في حال ارادة شيء من هذه الافعال لا يحصل له عسر في النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة ولا غير ذلك وان اردت مزيد ايضاح لما

[illegible]

نز
التضمنية

قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا في مجلسك ودخل عليك رجل عزيز حقيق بالقيام والتواضع ففي حال دخوله قمت له اجلالا لا واعظاما كما هو الجاري في رسم العادة فهل يجب عليك ان تتصور في بالك اقوم تواضعا لفلان لاستحقاقه ذلك قربة الى الله تعالى والا لكان قيامك لمن غير هذا التصور خاليا من النية فلا يسمى تواضعا ولا يترتب عليه ثواب ولا مدح ام يكون مجرد قيامك خاليا عن هذا التصور وانه واقع بنية وقصد على جهة الاجلال والاعظام الموجب للمدح والثواب من المقطوع به انك لو تكلفت تحصيل ذلك بجنانك وذكرته لكنت سخرية لكل سامع ومضحكة في المجامع وهذا شان النية في الصلوة فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر مثلا وهو عالم بوجوب ذلك سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل له على الاتيان به الامتثال لامر الله تعالى ثم قام من مكانه وسارع الى الوضوء ثم توجه الى مسجده ووقف في مصلاه مستقبلا واذن واقام ثم كبر واستمر في صلوته فان صلوته صحيحة شرعية مشتملة على النية والقربة وان اردت مزيد ايضاح لمعنى النية فاعلم ان النية المعتبرة مطلقا هي عبارة عن انبعاث النفس وميلها وتوجهها الى ما فيه غرضها ومطلبها عاجلا او اجلا وهذا الانبعاث والميل اذا لم يكن حاصلا للقابل فلا يمكنه اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او تصوير تلك المعاني بالجنان هيهات هيهات بل ذلك من جملة الهذيان مثلا اذا غلب على قلب المدرس او المصلي حب الشهرة وحسن الصيت استمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه ملازم العبادة فكان ذلك هو الحامل له على تدريسه او عبادته فانه لا يتمكن من التدريس او الصلوة بنية القربة اصلا وان قال بلسانه او تصور بجنانه اصلي او ادرس قربة الى الله تعالى ما دام لم يتحول عن تلك الاسباب الاولية ويتقلع عن تلك الدواعي السابقة الى غيرها مما يقتضي الاخلاص له تعالى فلا يتمكن من نية القربة بالكلية ومما يعضد ما ذكرناه في معنى النية وجوه الاول لزوم الحرج العظيم في اخطار الصورة بالبال وكفى بذلك شاهدا وقوع كثير من الناس في شبكة الخناس وابتلائهم بالوسواس حتى ان منهم من يلتجي في تحصيل الاطمينان الى التصريح وتكرار اللفظ ومع ذلك لا يطمئن نفسه بل قد يمضي بهم الشك الثاني خلو فتاوى السلف و الاخبار المتضمنة لبيان العبادات عن ذكر النية ولو كان ذلك لعدم وجوبها بل لسهولة امرها والاشارة الى ان النية في العبادات كالنية في ساير الافعال الاختيارية وبهذا اعتذر بعضهم في كري وك والحبل المتين الثالث ان القائل بالاخطار يلزمه القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن حقيقة النية ولا كذلك القائل بالداعي وقد اشرنا سابقا الى ان الاستدامة الحكمية يدفعها الشواهد العقلية والنقلية الرابع ان القائل بالاخطار ان اراد احضار جميع اجزائها مفصلة دفعة واحدة والقصد الى ايقاعها فهو حرج وان اراد تدريجا ثم القصد فلا فائدة في قربة الاستحضار واذا تحققت ان النية ليست الا الداعي فاستدامتها فعلا الا عند غيبتها والذهول اذا كان بحيث لو راجع نفسه لا مستشعرة بنيتها وتوضيح ذلك ان النية لما كانت عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعي والحامل عليه فلا يخفى ما نجده في ساير افعالنا بانه قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعي في اثناء الفعل بحيث انا لو راجعنا الى وجداننا لرأينا النفس باقية على ذلك القصد الاول ومع ذلك لا نحكم على انفسنا ولا يحكم علينا غيرنا بان ما فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نية و قصد بل من المعلوم انه اثر ذلك القصد والداعي السابقين كان الحكم في العبادة كذلك اذ ليس العبادة الا كغيرها من الافعال الاختيارية للمكلف والنية ليست الا عبارة عما ذكرنا وقد صرح بما ذكرنا المحقق الخونساري كما عن صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي وعلى هذا لا يجب المقارنة بمعنى ما ذكروه نعم يشترط بقاء الداعي

مفتاح اذا تعلق امر الشارع بفعل كما اذا قال صل ركعتين فلا اشكال في كون المكلف مخيرا في الاتيان باي فرد من افراد ذلك المامور به وكذا لا اشكال في انه يتعين عليه الاتيان بذلك ولا يجوز الحكم بكون شيء اخر كالصوم مثلا يقوم مقامه ويكون مخيرا بين ذلك المامور به وذلك الشيء ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير وقد صرح بذلك في ع نه وغيره ومع صد لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم براءتها بالاتيان بغيره ولان تخصيص شيء بالبدلية ترجيح بلا مرجح ودعوى كون كل شيء بدلا باطل قطعا ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشيء بالوجوب ولان المعهود من سيرة الاصحاب بل ومن سيرة جميع العقلاء ذلك ولدعوى الاتفاق عليه في خيرة وانما الاشكال في دلالة الخطاب على ذلك التعيين وقد اختلف فيها الاصحاب فالذي من جماعة منهم السيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي في ع ئد والفاضل الخراساني في الرسالة التي الفها في صلوة الجمعة وصاحب لم انه يدل عليه بالدلالة اللفظية وان الامر يدل على الوجوب بالمعنى المتضمن للشرط بل يدل على نفي الحكم عن غير المنصوص

اليسر فليس المنوي تماما حاضرا عند القصد فتم

[illegible]

كما انه الخطا

بالدلالة اللفظية وكما ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام والظاهر جماعة اخرى انكار ذلك وان الامر انما يدل على الوجوب في الجملة
من غير دلالة على خصوصية كونه عينيا او تخييريا وانما يحكم بالوجوب العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير بالاصل كما يحكم بنفي
وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل لا بالمفهوم منهم من في لعت والمحقق الثاني في مع صد والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة
والشهيد الثاني في ض وجمال الدين الخونساري في الرسالة التي الفها في الصلوة المذكورة والمحدث الكاشاني في المعتصم وغيرهم ويظهر من غيرهم
انه مذهب غير واحد من المتاخرين للاولين وجوه منها انه لا شك في ان الامر حقيقة في العيني فيجب ان يكون مجازا في التخييري وفيه نظر لانه
ان اريد من كونه حقيقة في العيني انه موضوع له بالخصوص فالحكم بمجازيته في التخييري ح حق لدوران الامر بين المجاز والاشتراك وقد بينا ان الاول
اولى ولكن نمنع من الوضع لذلك بالخصوص اذ لا دليل عليه بل احد قائل به وان اريد انه يطلق عليه باعتبار كونه فردا من افراده فهو
مسلم ولكن نمنع ح من صحة الحكم بمجازيته في التخييري اذ لا دليل عليه ومنها ان المتبادر من الامر عند الاطلاق العيني وقد صرح بهذا في كنز
العرفان ومجمع الفائدة والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والمعالم وغيرها ومنها ان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور به
وان اتى بشيء ولا كذلك لو كان للتخيير فانه يسقط عند الاتيان وقد يقال ان هذا لا يقتضي كون الامر موضوعا للعيني بحيث اذا استعمل
في التخييري كان مجازا فان اللفظ قد يدل على معنى باطلاقه وليس موضوعا بازائه فانك اذا تركت متعلق نفي الاستواء مثلا وقلت
لا يستويان دل على نفي الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ لا يستوي ليس حقيقة فيه اذ لو قلت لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة فتو ومنها
انه اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل انت مخير بين ضرب زيد وضرب عمرو كان تناقضا وليس الا لدلالة الامر على الوجوب العيني وقد يقال لعل المنافاة
الوجوب العيني من جهة اسناد الضرب الى زيد لا من جهة خصوص صيغة افعل فتو ومنها انه اذا قال السيد لعبده اقتل خالدا لم يجز للعبد
ان يقول ما عين لي السيد قتل خالد ويحتمل ان اكون مخيرا بين قتله وغيره وليس ذلك الا لافادة الامر الوجوب العيني وفيه نظر ومنها انه
لو كان الامر للاعم من العيني والتخييري لما جاز فيما اذا ورد مطلق ومقيد نحو اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة وتعارضا حمل المطلق على
المقيد بل وجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر بالمقيد على التخيير لدوران الامر بين تقييد الاطلاق وهو خلاف الاصل وحمل الامر
على التخيير وهو غير مخالف للاصل لان المفروض انه كالعيني وان اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ولا اشكال في لزوم ترجيح ما هو
موافق للاصل والتالي باطل جدا وخلاف ما عليه اكثر المحققين من الاصوليين ومنها ما تمسك به في كنز العرفان من انه قد كثر استعمال
الامر في العيني وقد اعترف به الخصم والاصل ان يكون حقيقة فيه تقليلا للمجاز وقد يقال لا نسلم ذلك واستفادة الوجوب العيني في كثير
مما تعلق به الامر يمكن ان يكون باعتبار امر خارجي تقدم الاشارة اليه لا من نفس اللفظ وللاخرين وجوه ايضا منها انه لو كان الامر
حقيقة في العيني لزم استعمال الامر في فاسعوا الى ذكر الله تعالى في المعنى الحقيقي لانه خطاب للموجودين والغائبين وقد ثبت ان وجوب الجمعة بالنسبة
الى الاولين عيني وبالنسبة الى الاخرين تخييري ولا كذلك لو كان موضوعا للاعم من الامرين وفيه نظر ومنها انه لو كان موضوعا للعيني
لما جاز الحكم بالتخيير فيما اذا قيل اضرب زيدا او عمروا لدوران الامر بين التجوز في لفظ الامر بحمله على الوجوب التخييري والتجوز في
لفظ او بحملها على معنى الواو ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا كذلك لو قيل ان الامر للاعم من الامرين بل يجب الحكم بالتخيير ح لفقد المعارض
لظاهر لفظة او وفيه نظر لامكان ان يقال ان التجوز في لفظ او ابعد من التجوز في لفظ الامر والابعد لا يصار اليه مع امكان الاقرب فيجب
الحكم بالتخيير على تقدير كون لفظ الامر للعيني فتو ومنها انه قد ثبت ان الامر للوجوب ولا اشكال في ان الوجوب اعم من التخييري والعيني
فيجب ان يكون الامر كذلك وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر لمطلق الوجوب بل هو الاعين النزاع سلمنا ولكن قد يمنع من اعمية
الوجوب ايضا ونصرح كثير منهم بان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي بوجه ما ذكرنا فتدبر ومنها ان الامر استعمل تارة في الوجوب
العيني واخرى في التخييري والاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر ومنها انه لو قال اضرب
زيدا او عمروا لم يصح ان يقال لم يامر بشيء ولو كان الامر للعيني لزم الصحة وفيه نظر **مفتاح** اعلم ان ما تعلق به الامر في الشريعة
قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لنفسه كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره و
مطلوبا لاجله لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لغيره كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته وهو لغيره وهو

في بيان ان الامر حقيقة في الوجوب العيني

في بيان الوجوب العيني والتخييري

العباد

العبادات فانها الاصح الابرو كالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لاتفاقهم على توقف بعض العبادات عليه فاذا تمهد هذا فنقول اذا ورد من الشريعة امر بشيء واختلفوا في كونه واجبا لنفسه او لغيره ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل فيه ان يكون واجبا لنفسه فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مط او يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجوب الغير وينتفي بانتفاء وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه الذي يقتضيه التحقيق هو الاول لنا ان المفهوم من نحو افعل وجوب الفعل مط من غير تعلق على امر اخر وكونه مصلحة لذاته فمن يدعي التقييد التعليق على شيء اخر وان مطلوبيته لامر اخر يحتاج الى دلالة وحيث لم توجد ندفع بالاصل احتمال وجودها وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح بهذا الاصل بالخصوص والدي دام ظله العالي والسيد الاستاذ ره فعلى هذا الاصل في الغسل من الجنابة كونه واجبا لنفسه كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة من غير تعليق على امر اخر لكن الشهيد اجاب عنه بانه لما كثر على الاشتراط اطلق الوجوب وغلب في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية وربما يظهر من المحقق الثاني في مع صد والشهيد الثاني في ض وغيرهما الصيرورة الى ما ذكره فعلى هذا قد يناقش فيما اصلناه فيقال ان تم الامر وان كان كما ذكرتم الا ان غلبة الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بما ذكر بل يجب عند بعض ترجيح الغالب وقد يقال ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مط فلا قدح فيما اصلناه اذ ورود مانع له في قضية خاصة لا يقدح في الاصل قطعا فتدبر ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب بان يقول هذا واجب عليك كذا ونحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره فهل الحكم بكونه واجبا لنفسه بمعنى انه اذا لم يأت به مط كان مجزيا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في مقام الامتثال على الوقت الذي يعلم بوجوبه فيه وهو الوقت الذي يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره وذلك لان الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقف ما يدعى القائلون بتوقفه عليه وتقييد اطلاقه به لان ذلك خلاف الاصل ايض فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا كله فيما اذا وقع الشك في كونه واجبا لنفسه او شك في كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول او التوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف ومما قاله السيد الاستاذ ره من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف قال وهو عند التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظ عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض انتهى وهذا حسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق لا غير وان قلنا ان له دلالة اخرى اما بالالتزام او التضمن على كونه واجبا لنفسه كما يظهر من السيد الاستاذ ره فانه قال في جملة كلام له فان المساق من ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا بالنفس انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان في التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني ظهور الخطاب في كون الشيء واجبا لنفسه ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب انه يتعين حينئذ اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكر اللهم الا ان يدعى ترجيح التخصيص باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظ يحكمون به او باعتبار كونه اظهر من المجاز مط ولو لزم ترك الظاهرين فتدبر ثم ان السيد الاستاذ ره بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب العيني مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومنه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله ع لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان يبقى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث فيرتكب

تعليق

او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم بعد كونه واجبا لنفسه ح

التقييد والمجاز معه ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه
هنا بالاجماع فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بناء على صرفه عن الوجوب النفسي وقال ره قيل هذا الاصل في الامر الوجوبي في الواجب ان يكون لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي
كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا وبترتيبها فالاصل ان يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان لغيره منه دام ظله
فان امتنع انتقل الى الاباحة انتهى وقد بينا ما في بعض ما ذكره بما لا يخفى **تنبيه** اعلم انه اذا ثبت كون الشيء واجبا لغيره فلا اشكال
في عدم وجوبه اذا سقط التكليف بما وجب له هذا الشيء ولم يجب كذا لا اشكال في وجوبه اذا ثبت التكليف بما وجب له انما الاشكال
في وجوبه قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان بالوضوء قبل دخول وقت الصلوة التي وجب الوضوء لها بنية الوجوب
فان قلنا بجواز اتصاف الواجب لغيره بالوجوب قبل اتصاف ما وجب له به جاز الايقاع بنية الوجوب والا فلا وهذه مسئلة خلافية
ذهب الاكثرون من اصحابنا على الظاهر الى الثاني ولهذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات واجبة لنفسها والقول
بكونها واجبة لغيرها انه ينوي على الاول الوجوب قبل دخول وقت الصلوة وعلى الثاني ينوي الندب وبظهر من ثم ان هذا
القول قول الاصوليين ولعل حجتهم فيما صار وا اليه ان السبب والعلة في وجوب ما هو واجب لغيره ليس الا وجوب ذلك الغير ولذا
لو سقط وجوبه سقط وجوب هذا قطعا والا كان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته وهو واضح بالبديهة
وفيه نظر وصار جماعة من متاخري الاصحاب كالمحقق الخونساري والمقدس الاردبيلي ره وصاحب المدارك وغيرهم الى الخلاف
وقال الاول والثالث لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يفعل وجوبا قبل دخوله اذا كان وجوب الغاية في وقتها
معلوما او مظنونا وزاد الثالث فقال الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل
زمان الحج واذا كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يصح فعله بنية الندب بل الوجوب بل نقول بصحة الصوم مشروطة بالاغتسال من
الجنابة ليلا بقاعدته لا كثرهما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته فيفعل بنية الوجوب
انتهى والتحقيق ان مقدمات الواجبات المضيقة تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انها لو كانت من العبادات
يحكم بصحتها وتحقق الامر بها لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر وهي ليست كسائر المقدمات التي لا يحكم بوجوبها شرعا ولا تعلق الامر بها
ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يأت بها يفوت المامور به لا مطلقا فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبادة
قيام دليل من الخارج على مطلوبيتها مطلقا ولو قبل ظن الوفاة واذا قام لم يستكشف بحوه ما لو قام دليل من الخارج على مطلوبية مقدمة
الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يستكشف به واما اذا لم يقم عليها دليل فلا يحكم بها لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب
ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة فيشكل الحكم به لتوقفه في العبادات على الامر والمفروض عدمه وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل
وجوب ذيها والحجة العقلية التي ذكرناها على الامتناع ليست بناهضة للمنع من كون العلة في وجوب المقدمة وجوب ذيها لا غير لجواز
ان يكون احد الامرين منه من مجرد العلم او الظن بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهذا حاصل ان قبل الوقت فلا
يلزم تقدم المعلول على علته بتقدير وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها **القول في النهي مقدمة** اختلف عباداتهم في تعريف
النهي ففي الغاية النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل وما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وفي العدة النهي هو قول القائل
لمن دونه لا تفعل وانما يكون نهيا اذا كره المنهي عنه وفي التهذيب النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي المنية الحق ان النهي هو القول
الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وفي مختصر المنتهى النهي اقتضاء
كف عن فعل وفي شرحه للعضدي النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال
في الاحكام اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر فكلما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار فقد
قيل في مقابله في حد النهي اسما وما ذكره العضدي ايضا فان ما قيل في حد الامر من مزيف وصحيح فمقابله في حد النهي مثل انه القول
المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل

بيان ما يتعلق بالنهي

منه دام ظله

تنبيه

في بيان معاني صيغة لا تفعل

بارادات ثلث وبحو اللفظ وبدلالته والامتثال فالاعتراضات تامة هنالك **الثاني** يلزم على تعريف الامر بالقول كما لا يخفى في جملة من الكتب المفصلة

وصرح به في بعضها والتنبيه بمعنى ان لا يطلق لفظ النهي حقيقة على طلب ترك الفعل والكف عنه بالاشارة ونحوها بل الظاهر الصحة حقيقة عرفا لعدم صحة السلب

كما لا يخفى ولانه يلزم ان لا يتحقق نهي من الاخرس وهو بعيد قطعا وكذلك لاصالة عدم النقل نعم ليس النهي حقيقة في مطلق الفعل والشان والصغرى وان

قلنا بذلك في الامر **الثالث** لا اشكال في اعتبار الاستعلاء في النهي والا لكان السؤال والالتماس نهيا حقيقة وهل يشترط مع ذلك

العلو الحقيقي اما دنيا او دينا فالحقير اذا قال للجليل لا تفعل استعلاء لا يكون نهيا اولا بل يكفي مجرد الاستعلاء يظهر من جملة من الكتب

المفصلة الثاني وربما يظهر من العدة الاول وفي بعضها والتنبيه يعتبر الرتبة انتهى والقول الثاني اقوى لعدم صحة السلب في قول الحقير للجليل لا تفعل

استعلاء لا يمنع من اللغة كما لا يمنع منها في الكذب **مفتاح** صرح جماعة بان النهي صيغة لا تفعل تستعمل في معان منها التحريم وقد صرح بهذا في

والمنية وغيرها وذكر من امثلته قوله تعالى لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومنها الكراهة وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة وذكر من امثلته في الثاني

لا تنس نصيبك من الدنيا ومنها التحقير وقد صرح به في والمنية وذكر من امثلته قوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا

ومنها بيان العاقبة وقد صرح به ايضا في الكتب الثلاثة وذكر من امثلته قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ومنها الدعاء

وقد صرح به ايضا في الكتب الثلاثة وذكر في المنية من امثلته قوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او ومنها الارشاد وقد صرح به ايضا في

الكتب الثلاثة وقد ذكروا من امثلته قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ومنها اليأس وقد صرح به ايضا في الكتب الثلاثة وذكروا

من امثلته قوله تعالى لا تعتذروا اليوم ومنها التوبيخ وقد صرح به في العنية وبعضها ومنها التهديد وقد صرح في العنية ولا اشكال ولا ... في ان

النهي وصيغة لا تفعل ليس حقيقة في جميع المعاني المذكورة لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي وقد صرح بدعوى الاجماع على ذلك

في العنية بعد الاشارة الى كثير من المعاني المذكورة هي ليست حقيقة في الجميع اجماعا انتهى وقد اختلفوا فيما هو المعنى الحقيقي فيها على اقوال الاول انه

حقيقة في التحريم وطلب الترك على وجه اللزوم لا غير وهو للعدة و... و... والمنية و... و... والمعراج والمحكي عن المنهاج وبالجملة عليه

الاكثر كما صرح به الفاضل الجواد الثاني انه مشترك لفظي بين التحريم وغيره وهو لظاهر بعضها والعنية ويظهر من الاخير انه مشترك بين التحريم

والتهديد والتوبيخ الثالث انه حقيقة في القدر المشترك بين التحريم والكراهة في غير الشرع وهو طلب الترك وهو للوافية وقال ولكن

نواهي الشرع تحمل على التحريم وشانها شان من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة الرابع انه حقيقة في الكراهة

فقط وهو المحكي في ... للفاضل الجواد والمعراج عن بعض ومنها ما ذكر في جملة من الكتب في هذا الكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر

المشترك او التوقف كما تقدم في الامر فمن هي حقيقة في طلب الترك وجاز فيما عداه او انها هل هي في التحريم والكراهة او مشترك بينهما او موقوفة على ما سبق

بالامر من المذهب المختار وفي ... للعضدي الخلاف في صيغته هي ظاهرة في الحظر دون الكراهة او بالعكس او المشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة

الامر انتهى وفي ... المذاهب التي ذكرناها في الامر من انه يقتضي الوجوب ثابتة في ان النهي يقتضي التحريم وفي ... اختلف الناس في مدلول صيغته حقيقة على نحو ما اختلافه

في الامر انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول للاول الى جملة المعظم وظهور منها ما تمسك به في ... و... وشرحها للفاضل الجواد من ان المتبادر والمفهوم في العرف

العام مجردا عن القرينة هو التحريم وزاد في ... كما في العنية نعالا والاصل عدم النقل ومنها ما تمسك به في ... والمنية و... وغيرها من ان العقلاء يحكمون

بذم من خالف مقتضى النهي اذا صدر ممن يجب اطاعته وصرح بهذا في ... ايضا ان الامر للوجوب فيلزم ان يكون النهي للتحريم لعدم القائل بالفصل ولعله الذي

قال في ... ان النهي للتحريم لما قلناه في الامر انتهى ومنها ما تمسك به في المنية من ان فاعل النهي عاص يستحق العقاب على ما تقدم ففاعل النهي

مستحق العقاب وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية ايضا من انه لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب كان الامر دالا على

الطلب الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر ومنها ما تمسك به في ... و...

و... و... والمعراج من قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والتقريب في الاستدلال ما ذكر في جملة من الكتب في ... وجوب الانتهاء يقتضي

تحريم المنهي عنه وفي ... اوجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم وفي ... اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى

الرسول صلى الله عليه وآله لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب واذا وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من الآية الشريفة

وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول وكون مناهيه للتحريم فلا يفيد تمام المدعى وهو كون مطلق النهي ولو كان من الله تعالى والائمة

حقيقة في القدر المشترك بين

في ان صيغة النهي حقيقة في التحريم في اللغة

وطهاس م

للتحريم لانا نقول اذا ثبت ان نهى النبى صلى الله عليه وآله للتحريم ثبت انه له مط اما اولا فلظهور عدم القائل بالفصل بين نهيه صلى الله عليه وآله ونهى الائمة عليهم السلام وبين نهيه صلى الله عليه وآله نعم
القول بالفصل بين نهى الشرع ونهى غير الشرع موجود ولكنه شاذ ضعيف فلا يلتفت اليه فيمكن تتميم الاستدلال بالاية الشريفة على عنه
المدعى بعدم القائل بالفصل مط فتدبر واما ثانيا فلانه اذا ثبت ان نهى الرسول موضوع للتحريم ثبت مط لاصالة عدم النقل وفى حاشية
الفاضل الشيروانى كون نهى الرسول صلى الله عليه وآله حقيقة فى التحريم يقتضى ان يكون مناهى الله تعالى على خلاف ذلك يستلزم الاشتراك وهو خلاف ملونة
الاصل واما ثالثا فلما ذكره فى م فتدبر وما يقال من ان هذا مختص بمناهى الرسول صلى الله عليه وآله وموضوع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان
تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى مع ما فى احتمال الفصل من البعد انتهى وفيه نظر لما ذكره الفاضل الشيروانى
فتدبر يتوجه المناقشة على الاول لو ثبت اى لا فرق فى استعمال مناهى الرسول صلى الله عليه وآله فى التحريم ومناهى الله تعالى فى الكراهة واى محذور فيه بعد
اطاعة الله تعالى اولى واقدم من اطاعة الرسول صلى الله عليه وآله سواء ثبت ... فيه كل الكلام عليها لو كان الكلام فى الوضع دون وضع مناهى الرسول
للتحريم ومناهى الله تعالى للكراهة مع قطع النظر عن الاشتراك فتدبر انتهى ولا يقال الاية الشريفة تدل على ان النهى ليس موضوعا للتحريم
اذ لو كان موضوعا له لما افتقر الى التنبيه على وجوب الانتهاء عند صدوره والنهى للاكتفاء فيه بنفس الوضع لانا نقول هذا بعينه اما اولا فلما
ذكره الفاضل الشيروانى فتدبر لا يقال لو كان مجرد نهيه صلى الله عليه وآله مفيدا للتحريم فاى فائدة فى الامر بالانتهاء عما نهاه لان ذلك بعث منه تعالى للعباد على
اطاعة النبى صلى الله عليه وآله وترغيب فيه كالتهديد على المحرمات المعلومة التحريم وفى الواجبات المعلومة الوجوب الا ترى الوعاظ والخطباء يأمرون بامر الله
وينهون عما نهى عنه والفائدة فيه تأثيره فى النفس بتجدده وتاكد السابق به ولا يقول احد بعدم حسنه انتهى لا يقال ما ذكره وان كان جائزا النفى
ولكنه خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول لا نم الاصل المذكور لعدم الدليل عليه فتدبر واما ثانيا فلاحتمال كون المراد من الاية الشريفة
دفع توهم عدم وجوب اطاعة النبى صلى الله عليه وآله فيما لا يحكيه عن الله تعالى وفيما لا يتعلق بالشرع ومن الظاهر ان هذا لا يحصل بمجرد دلالة نهيه صلى الله عليه وآله وضعا على
التحريم ولا يقال يدفع التمسك بالاية الشريفة ما ذكره السيد الخليفة فى حاشيته من ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء
معناه العمل بمقتضى النهى وهو اعم من الانتهاء بطريقة الحرمة والكراهة والانتهاء من المكروه بطريق الكراهة اى العمل بمقتضى كراهته
باعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال قال الا ان يثبت ان النهى الماخوذ فى مادة انتهوا هو النهى التحريمى وهو غير مسلم فتدبر
فيه لانا نقول المتبادر من الانتهاء هو التحفظ وترك الفعل وكف النفس عن مباشرته كما صرح به المدقق الشيروانى ولا يقال يدفع التمسك
بالاية الشريفة ما اورده عليه فى المنية وشرح الزبدة للجوادى على التحريم من ان تحريم المنهى عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء
لا من النهى والنزاع انما هو فى الثانى لانا نقول هذا مدفوع بظهور الاتفاق على ان حمل مناهى النبى صلى الله عليه وآله لا يكون لاجل الوضع دون
التعبد الصرف مع بعده فى نفسه هذا وقال الفاضل الشيروانى ان وجوب الانتهاء معلق على مجرد نهيه صلى الله عليه وآله وقد تقرر ايضا بحيث لا خلاف
فيه ان ما نهى عنه الرسول على وجه الكراهة لا يجب الانتهاء عنه فوجب ان يكون مجرد نهيه للتحريم وذلك انما يتصور لو كان النهى حقيقة
فى التحريم اما لغة او شرعا وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المط وينبغى التنبيه على امور **الاول** قال فى م فى اخر المسئلة واستعمال النهى
فى الكراهة شايع فى اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه فى الامر انتهى والمعتمد عندى لزوم حمل النهى على التحريم فى الاخبار المذكورة
كما فى غيرها كما تقدم اليه الاشارة فى بحث الامر **الثانى** قال العضدى تخالفنا النهى الامر فى تقدم الوجوب قرينة على انه للاباحة نقل
الاستاد الاجماع على انه للحظر ولم يقل احد بالاباحة كما فى الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال انتهى والاقرب عندى ان النهى
الوارد بعد الوجوب بنظير الامر الوارد بعد التحريم **الثالث** قال فى العدة ان صيغة النهى وضعها اهل اللغة ليدل على ايجاب
الامتناع عن الفعل ثم ينظر فى ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على قبح ذلك الشئ لانه لا يوجب الامتناع عما هو حسن فهو اذن ان ذلك الشئ قبيح
دلالة على القبيح انتهى وهو جيد واشار اليه فى بعض والغنية ايضا **الرابع** الخبر المستعمل فى طلب الترك نحو قوله لا تنكح المراة
على عمتها يفيد التحريم كما ان الخبر المستعمل فى طلب الفعل يفيد الوجوب **مفتاح** هل النهى المطلق المجرد عن القرائن الغير
المقيد بشرط ولا صفة يفيد طلب ترك المنهى عنه والكف عنه دائما وفى جميع الازمان ويدل على ذلك كما يفيد التحريم ويدل
عليه فقوله لا تضرب مثلا بمنزلة قوله لا تضرب ابدا فلو اتى بالمنهى عنه مرة كان عاصيا او لا يدل على ذلك ولا يفيده كما ان الامر

[illegible]

لا يفيده ولا يدل عليه اختلفوا فيه على قولين الاول انه يفيد طلب الترك دائما وفي جميع الازمان وهو للنهاية والمنية وح دى ولم يدا وفيه وح الجواد للزبدة وم وص وشرحه للمختصر واختاره والد العلامة دام ظله العالي وفي تهذيب والمنية وبدء هو مذهب الاكثر وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة وممن قال انه يفيد التكرار وفي ح المختصر النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا يحمل عليه الا اذا صرف عنه بدليل وفي م اتفق العقلاء على ان النهي يقتضي الانتهاء عنه دائما انتهى الثاني انه لا يدل على ذلك وليس بظاهر فيه وهو للسيد في الذريعة والغنية والعدة ويب والمنهاج وفي بدء ذهب الشيخ المرتضى واتباعه وفي المنية قال به الاقل وفي م ذهب اليه بعض الشاذين وفي ح المختصر قال به شرذمة من هؤلاء اختلفوا فمنهم من يظهر منه انه مشترك لفظي بين الامرين وهو للسيد في الذريعة وابن زهرة في الغنية وفي العدة والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وحكى عن بعض التوقف في المسئلة ثم قال فاما النواهي الواردة في القرآن والسنة فانها تقتضي التأبيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك علم ان الاوامر على التكرار عند الاكثر للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية من ان المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن هو الدوام لا يقال لعل التبادر هنا من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلقات لانا نقول الاصل في التبادر كونه من ادلة الحقيقة اللهم الا ان يقال هذا الاصل مدفوع بما يدل على القول الثاني على انه قد يمنع من كون هذا التبادر من التبادر الذي به يميز الحقيقة من المجاز لوجوه احدها ان من شأن التبادر الذي هو علامة الحقيقة فهم المعنى لانتقال الذهن اليه ابتداء وبنفس اللفظ لا بتوسط ملازمة وارتباط وهذا هنا غير متحقق لان الدوام لا ينتقل اليه الذهن ابتداء بل انما ينتقل اليه بعد فهم معنى آخر وهو مجرد نفي الحقيقة ومن المعلوم ان الماهية ليس على نفي افرادها بل هو لازم له عند جماعة فاذن يكون دلالة اللفظ على الدوام دلالة التزامية كدلالة الاربع على الزوجية فلا يكون اللفظ موضوعا للدوام ولا التبادر تبادرا حقيقيا فتدبر وثانيها ان تبادر الدوام لو كان تبادرا حقيقيا لاطرد في جميع موارد اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة والتالي باطل اذ لا يفهم من النهي المنشأ المتوجه الى المشاغل بالفعل سوى طلب تركه للمشغول به فقوله لا تضرب زيدا لمن هو مشغول بضربه لا يفيد سوى طلب ترك هذا الفعل المشغول لا طلب تركه في جميع الاحوال فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة وثالثها عدم تمسك معظم القائلين بالدوام بتبادره اذ لو كان متحققا لما خفي عنهم ولكان التمسك به لانه من اقوى امارات الحقيقة فتأمل ومنها ما تمسك به في تهذيب والفاضل الجواد في ح زبدة ووالدي العلامة في بعض حواشيه والآمدي من انه اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك ولتعلق النهي السيد بها ولا بغيرها لم يقبل ذلك وبقي الذم بحاله وهذا ما يشهد به الوجدان وقد صرح بما ذكرنا ثم ستشهد على الحجة الاولى وفيه ان ذلك بمجرده لا يدل على كون اللفظ على الدوام لجواز كون الاصل عند العقل الحكم بالدوام عند صدور النهي وان لم يكن الا بالدلالة اللفظية عليه لا ان يقال ان كل من حكم بالدوام عند صدور النهي قال بدلالته عليه بالتضمن ولكن فيه نظر فتأمل ومنها ما ذكره بعض من ان نحو قوله لا تضرب زيدا نكرة منفية وهي تفيد العموم وموضوعة له وفيه نظر للمنع من كون ذلك نكرة منفية سلمنا ولكن لا نم ان النكرة المنفية موضوعة للعموم والدلالة عليه اعم من الوضع سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من النكرة المنفية نفي جميع افراد مدخول النفي لا النفي من جميع الجهات فقوله لا تضرب يفيد طلب ترك جميع افراد الضرب في الجملة لا طلب تركه في جميع الازمنة والامكنة كما ان قوله لا رجل في الدار يفيد نفي جميع افراد الرجال في الجملة لا في كل زمان فتأمل ومنها ما تمسك به في تهذيب والمنية وبدء وفيه وص وشرح المختصر من ان العلماء كما في تهذيب وفيه وص وشرح المختصر والصحابة كما في المنية والسلف كما في بدء وشرحها للفاضل الجواد وحاشية الشيخ محمد على لم يزالوا في جميع الاوقات يستدلون على الدوام بالنهي من غير نكير وزاد في ح الجواد فقال ولو لم يكن النهي مفيدا للدوام لما استنبطوا منه ذلك ثم قال فان اعترض بانا لا نم انهم فهموا الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكونوا فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهب لهم فلا يقوم حجة على من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا فهمهم للدوام من مجرد النهي كما يعلم ذلك من نظر كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان

للدوام بحيث يدل عليه بالنص بل غاية ما يستفاد منه دلالة اللفظ عليه هي اعم من النص فالالتزام العام لا دلالة له على الخاص على انه قد يمنع من دلالة الالتزام على ذلك ايضا لا دلالة اللفظ

اللازم اذا ورد عليهم هى ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم القرينة ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون فى كل نهى بالدوام
على اختلاف الاحوال ومن طبقة بعد طبقة وفى زمان بعد زمان وبان الاستدلال منهم على ذلك فى شايع وذايع وملاء الاقطار ولو
كان من حيث انه مذهبهم لانكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره انتهى وقد يجاب عن احتمال الاستناد فى فهم العلماء المسئلة
با . لبنى على الدوام الى القرينة بوجهين احدهما انه بعيد عادة وجود القرينة الموجبة لفهم كل مجاهد ثم يتم عليه دليل فالاصل
عدمها الا بيّن كما ان الاصل عدم القرينة كذلك الاصل عدم علمهم بالوضع للدوام لانا نقول هذا بعد القطع بعلمهم بالوضع فى الجملة
كما لا يخفى فتم ولا بيّن غايته ما يستفاد كون المناهى الشرعية للدوام كلها فالدليل احض من المدعى لانا نقول اخصية هذا غير قادحة
لامكان التتميم باصالة عدم النقل المعتضد بصير المعظم الى عدم الفرق بين المناهى الشرعية وغيرها كما لا يخفى ولا بيّن لعل المستند
لهم فى فهم الدوام الدلالة الالتزامية وهى غير محل البحث لانا نقول الظاهر حينئذ يدور الامر بين كون السبب فى الفهم الدلالة التضمنية
او الالتزامية هو الاول مع ان الدلالة الالتزامية تستلزم سبق خطور المعنى المطابقى بالبال وهو هنا مشكوك فيه فالاصل
عدمه فتم ومنها ما اشار اليه الشيخ الجواد حاكيا التمسك به عن الشيخ البهائى فانه قال وفى الحاشية على المتن دليل اخر غير مشهور
تقريره ان ترك الفعل فى وقت من الاوقات امر عادى للمكلف غير محتاج الى النهى فلو لم يكن للدوام لكان صدوره عن الناهى عبثا
فان قلت العبثية غير لازمة وانما يلزم لو لم يكن النهى مقتضيا للفور قلت فقد نقلنا عن العلامة والفخرى من يقول بعدم الدوام
يجوز التراخى فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال الترك العادى لا الامتثال انما يترتب على النهى وبه يحصل الثواب فاين العبثية ثم قال الفاضل
الجواد بعد حكاية ما ذكر عن الشيخ البهائى اقول هنا شئ وهو ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من
يجعله مشتركا بينهما وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما فى الامر ثم ان من قال بان النهى لا يفيد
الانتهاء فى الوقت الذى يلى وقت النطق وح فلا عبثية على مذهبهم واما من يجعل مشتركا فانه يتوقف فى الانتهاء الى ان يظهر
دليل وح فلا يلزم من كون الترك فى بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهى انتهى وفى حاشية الشيخ محمد على ان بعد الاشارة
الى الحجة المذكورة وما اشار اليه بقوله لكن يمكن ان يقال فان قلت من اين اعتبار قصد الامتثال فى النهى ولم يعتبره ولو كان
معتبرا فهل هو النية المعتبرة عند الفقهاء او غيرها فان كان النية فهى غير معتبرة الا فى العبادات وان كان غيرها فلا دليل عليها
قلت لنا ان نقول هى النية واعتبارها لاجل الثواب المذكور فى كلامهم صريحا وح فاذا اريد الثواب قصد الامتثال فان قلت
نحن نرى مدح الشخص على عدم الزنا وان لم يعلم انه قصد الامتثال ولو كان القصد معتبرا لزم توقف المدح عليه قلت نلتزم ذلك
ولا يكون المدح مستحقا الا به كما يشهد به الوجدان ولا يكاد ينكره الانسان وفرض المدح من الجاهل بحقيقة الحال يوجد فى
مواطن الاستدلال فينبغى التامل فى ذلك فانه حرى بالتامل انتهى ومنها ما ذكره العلامة فى النهاية من الفرق المفهوم من عرفنا اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب
وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم اضرب بزيادة حرف النهى وقولنا اضرب يفيد المرة ولو كان لا تضرب كذلك
لم يتناقضا فيجب العموم فيه ثم قال قيل عليه ان اريد دلالة الامر والنهى على مفهومين متناقضين ودلالة الامر على الاثبات
والنهى على النفى تم لكن ذلك لا يوجب التناقض الامع اتحاد الوقت لان صدق الاثبات فى وقت والنفى فى وقت اخر ممكن فلا تناقض
بين الاثبات فى وقت والنفى فى اخر كذا لا تناقض بين المطلقين انتهى وقد يناقش فى الحجة المذكورة اولا بالنقض بثبوت التناقض
بين قوله شربت ماء باردا وقوله ما شربت الماء مع ان لفظ الماء فى القضية المتضمنة للنقض ليس للعموم وثانيا بان غاية ما يستفاد
من الحجة المذكورة افادة النهى الدوام واما انها بالوضع فلا لاحتمال كونها بالدلالة الالتزامية اذ معها يتحقق التناقض كما
لا يخفى ومنها ما ذكره فى النهاية من قولنا لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاولى فلا
مكان امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلا انتفاء دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل
على الكل وهو المراد او لا يحمل على شئ البتة وهو مح او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح قال قيل
عليه لا دلالة فى النهى الا على مسمى الامتناع فيجب تحقق هذا المسمى دفعا للمحذور عن جهة التكلف وفيه نظر لان مسمى الامتناع

فتم الدليل

فتم الامتثال هنا

الدوام فى كل نهى وعند يخو هنا بحيث اعترا وثانيهما ان القرينة

[illegible]

بان النهى للمرة كما بالفورية كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث قال ح

تمام الجواب هنا هو الجواب هناك ح

انما يتحقق بدوامه انتهى وفيه نظر بل التحقيق ان الحجة المذكورة لا تنهض باثبات المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في يه وفق في مقام ذكر حجج القول بالدوام الخامس هنا مقدمتان احدهما ان المنهى عنه منشأ المفسدة والا لما صح النهى عنه والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة ودليله ما يأتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما فنقول المنهى عنه فلظهر انه منشاء مفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهى بالجميع انتهى وفيه نظر فان الاستصحاب على تقدير حجيته في مثل المقام لا يمكن اثبات الوضع به وهو واضح جدا ومنها ما ذكره في يه ايضا فانه قال في المقام المذكور الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما فيتعين العمل به ومع تركه لا يأمن من ارتكاب المحظور انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به في يه ايضا وكذا في لم ودى وحكاه عن ح من ان النهى يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود ومع ادخال فرد منها فيه يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد على تلك الماهية وفيه نظر لما ذكره في المنية فقال بعد الاشارة الى الحجة الجواب المنع من عدم التحقق الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخالها فيه لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام والعام لا يدل على الخاص انتهى واشار الى ما ذكره من في يب والرازي ح ل على ما حكى والشيخ البهائي في الزبدة والفاضل الشيرواني في حاشية لم والشيخ الجواد في شرح يه وولد العلامة في بعض حواشيه واجاب عنه في يه بقوله بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه انتهى وهو في غاية الضعف لانه ان اراد ان حقيقة الامتناع عن الادخال وماهيته مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه لا يتحقق الا بالترك دائما فهو ضعيف في الغاية لجواز تقييد النهى بالقيود الزمانية فنقول لا تفعل في هذا اليوم ولا تفعل في هذا الشهر ولا تفعل ابدا ولا يمكن هذا الا بعد كون الامتناع من الماهية قدرا مشتركا ومفهوما كليا كما لا يخفى وايضا النفي والاثبات متقابلان فكما يمكن اثباته يمكن نفيه بذلك القدر وبالعكس فلا وجه لزيادة جانب النفي قيد وان اراد ان اللفظ الدال على ذلك موضوع للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن فهو اول الدعوى والاخرين انه وجه ومنها ما تمسك به في يب والمعراج من ان النهى ورد تارة للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد ادعى الاجماع على استعماله فيه في يه والمنية واخرى لغيره كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم فيلزم حقيقته في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر لمنع منافاة الاشتراك المعنوي ح كما صرح به في لم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن الاصل انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا والاصل المذكور قد عارضه هنا ما هو اقوى منه وهو تبادر الدوام الذي هو دليل الحقيقة ولذا قال في لم في مقام دفع الحجة المذكورة ان عدم الدوام في قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام انتهى وفي يه وغيره في المقام المذكور ان عدم الدوام انما هو للقرينة حالية ومقالية واما مع تجرده عن القرائن من ان النهى يصح تقييده فلا نم ان يراد المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكره انتهى وقد يقال لا نم صلاحية ما ذكر في لم للقرينة لما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في يب والمعراج من ان النهى يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للقدر المشترك واجاب عنه في لم ويه بان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة للمجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا وفي يه في مقام دفع الحجة المذكورة التصريح بما علم ضمنا شايع ومنها انه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام واجاب عنه في لم وض وشرح المختصر فقالوا الجواب ان كلامنا في النهى المطلق وذلك يختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض قال الفاضل الشيرواني في تحرير الجواب ان تكرار النهى انما هو في المبدء الذي يعتبر وروده مدلول الصيغة عليه والمبدء المعتبر لا يقيد بما فيهما تقييد المبدء بالوقت ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة وهو الذي اراده لمص وان كان في سياقه نوع منافرة وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبه ومنها ان النهي لو كان موضوعا

ومنها ما ذكره في يه ايضا من ان النهى لو لم يكن للدوام لما ثبت تحريم الزنا والربا وغيره من المنهيات دائما والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه نظر واضح
ح

نوجيه نفع البحث عنه
ع

بمعنى انه لا تقييد بما فيه تقييد به ولو بالعقول الخارجة ثم يرد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت
ع

للدوام

للدوام للزوم صحة السلب لو اريد منه او من الصيغ الموضوعة له نحو لا تفعل غير الدوام والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
ومنها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قوله لا تضرب زيدا غدا مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي
فلانتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي فتم ومنها انه لو كان موضوعا للدوام ودالا على طلب الترك في جميع الجزئيات كقوله لا
يفعل في شيء من الاوقات لما صح قوله لا تفعله في هذه الساعة والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فواضح واما الملازمة فلان المثال المذكور
على التقدير المفروض يكون من قبيل تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو غير جائز فتم ومنها ان نحو لا تفعل مركب من حرف وفعل ولا شك
ان كلا منهما منفردا ليس مما يفيد العموم وضعا والاصل بقاء ذلك بعد التركيب لاصالة عدم افادة الهيئة التركيبية الزيادة على ما هو من
مقتضيات التركيب في اوانه عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها فتم والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول بعدم الوضع للدوام وعدم دلالة
النهي عليه بالدلالة التضمنية في غاية القوة ولكن لا اشكال في ظهور اطلاق النهي في الدوام وطلب ترك الفعل في جميع الاوقات كظهور نحو
احل الله البيع في العموم الاستغراقي فالحمل على الدوام عند الاطلاق من باب حمل المطلق على الافراد الشايعة فيترتب على اطلاق النهي ما يترتب
على سائر الاطلاقات فلو كان زمان من الازمنة التي يشملها اطلاق النهي فردا شايعا متبادرا ينصرف الاطلاق اليه وينبغي التنبيه
على امور **الاول** الظاهر ان الصيغ الخبرية المستعملة في معنى النهي نحو لا تنكح المراة على عمتها ويحرم الزنا حكمها حكم الصيغ الموضوعة للنهي
في هذه المسئلة **الثاني** الظاهر ان الصيغ الموضوعة للنهي المستعملة في الكراهة لا يختلف دلالتها باعتبار الدوام والعدم بعد الاستعمال
في الكراهة **الثالث** اذا اطلق النهي كان الظاهر منه غالبا طلب الترك ما دام النهي مطلقا فاذا قيد بزمان كيوم او شهر ونحو ذلك كان
دالا على طلب الترك في جميع اجزاء ذلك الزمان **الرابع** اذا ورد صيغة النهي وعلم انها ان حملت على التحريم لم تكن للدوام وان حملت
على الكراهة يحمل عليه فهل الاصل الحمل على التحريم او الكراهة التحقيق ان يقال ان قلنا بوضع النهي للدوام كان اللازم التوقف
لدوران الامر بين مجازين من غير ترجيح الا ان يقال حمل النهي على الكراهة اشيع من حمله على غير الدوام فيكون الاول اولى بالترجيح
الا ان يقال حمل النهي على الكراهة مجاز قطعا وحمله على غير الدوام تخصيص وهو اولى بالترجيح فتم وان قلنا بعدم الوضع للدوام وانه
موضوع للقدر المشترك بينه وبين غيره كان اللازم ترجيح الحمل على التحريم دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة الا ان يقال
الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة الا ان يقال الحمل على الحرمة مستلزم لحمل الاطلاق على الفرد النادر
وهو لا يقصر عن التجوز فتم **الخامس** اذا ورد صيغة من النهي وعلم بان ليس المراد منها الدوام فهل يجب الحمل على الاقرب اليه او لا ‏بالوضع للقدر المشترك فلا بد
التحقيق ان يقال ان قلنا بالوضع للدوام لزم الاول لما تقرر من انه اذا تعذرت الحقيقة وجب الحمل على اقرب المجازات وان قلنا ‏من ذلك الا على تقدير اصالة لزوم
ظاهر اللفظ مطلقا ولو كان الظهور باعتبار الدلالة الالتزامية **السادس** قال الفاضل الشيرواني في حاشيته على المعالم وينبغي ان ‏الحمل على الاقرب الى ما هو
يعلم ان دلالة النهي على التكرار يحتمل الى ان يدل على تقييد التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو اخل ببعض التروك ‏ح
لم يحصل امتثال النهي وترتب العقاب عليه كما يترتب على الاخلال بجميع تلك التروك وان يدل على طلب التروك مع قطع النظر عن
تقييد بعضها ببعض بحيث لا يضر الاخلال بالترك اللاحق بالامتثال بالترك السابق فلا وجه لتوهم انه على تقدير التكرار يلزم وهو مستبعد
فان قلت على ما ذكرت تكون التروك المتمايزة بالملكات والمتمايزة بالاوقات متساوية في ان بعض التروك المطلوبة اذ تناوله
للاوقات من جهة ان جميع الافراد في اي وقت بعض الافراد الواقعية فكما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد في وقت فليحصل
بترك بعض دون بعض في وقت قلت لو ثبت بطلان ذلك فلعله من خارج لا من نفسه انتهى وفي حاشية الشيخ محمد على المعالم قد يتوجه
على القول بافادة النهي الدوام تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق ‏منه
الامتثال باول مرة مع ان الظاهر تحقق ذلك وما عساه يتوجه من فعل العبد بعد انتهائه مدة وكونه بعد عاصيا معارض بمثله بعد
ممتثلا تلك المدة فلا بد من التوجيه لدفعه في الاستدلال واحتمال كون الامتثال موقوفا على عدم المخالفة فيما بعد غير تام والترجيح
بان العصيان يتحقق بخلاف الامتثال في موضع المنع **السابع** قال في المنية اعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار
قالوا انه يدل على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا لما نقل في باب الامر انتهى وقد يستفاد من كلام ان احدهما انه يلزم على

القول بكون النهي للتكرار الحكم بافادته الفور وقد اشار الى هذا في م ايضا فتدبر لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب
القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح انتهى وفي حاشية الفاضل
الشيرواني لا يخفى ان ترتب الفور على الاول بطريق اللزوم ونفيه على الثاني بطريق الامكان وهو طور شايع في ترتب الخلاف
على مبناه لكن الدعوى الثانية بكليتها ممنوعة لان الشيخ في العدة مع نفيه التكرار اثبت الفور انتهى وهل يختص ذلك القول
بكون النهي دالا على التكرار بالتضمن اولا بل يلزم ذلك وان قلنا بدلالته على التكرار بالالتزام احتمالان الاقرب الثاني فعلى الحنا
يلزم الحكم بكون النهي مفيدا للفور ايضا وممن صرح بانه يفيد الفور العضدي في شرح ... قال فيجب الانتفاء في الحال وثانيهما انه لا
يلزم على القول بعدم افادة النهي التكرار عدم افادته الفور ولعله لذا قال في يب ولا يدل على الفور ولكن صرح في العدة بافادته
الفور مع ذهابه الى انه لا يفيد التكرار فانه قال انما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور والا ذكر
فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني وفي الذي بعده
القول بالفور يمكن فيه كما بيناه في الامر غير ان التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما امكن في الامر لان الامر انما يتناول
على سبيل التخيير في كل فعل مستقبل على البدل للتساوي في الصفة الزائدة على الحسن والنهي يقتضي القبح فلو تساوت الافعال كلها
في القبح لوجب العدول عن الجميع لا على جهة التخيير ويتحقق دخول التخيير في النهي **مفتاح** اختلفوا في ان المطلوب بالنهي
ما هو على قولين الاول ان المطلوب به هو الترك ونفس ان لا يفعل وهو للنهاية والتهذيب ولم و ... وشرحها للفاضل الجواد والمحكي في يب عن
ابي هاشم وجماعة كثيرة الثاني ان المطلوب به هو الكف عن الفعل المنهي عنه وهو للمختصر وشرحه للعضدي والمحكي في لم وح ... للفاضل
الجواد عن يب والاكثر وفي يب قالت الاشاعرة المطلوب فعل ضد المنهي عنه للاولين ما تمسك به في يب ولم و ... وشرحها للفاضل الجواد
والمحكي في المعراج عن ابي هاشم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا و يمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون
نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال
ولا حسن المدح على مجرد الترك قال الفاضل الشيرواني بعد الاشارة الى ما ذكروه لا يخفى ان المدح والثواب انما يتصوران لو حصل
الترك حال التكليف بقصد الامتثال بمعنى ان النهي يصير باعثا على الترك كما يفهم من بيته لكن لا يستلزم ذلك ان يكون المطلوب
هو الكف لان معناه ان يتحقق في النفس ميل وشوق ونحوه ويجد النفس الى المنهي عنه ويمنعه الانسان باسبابها ويتوسل
بها الى دفعها والحاصل ان المفهوم منه فعل وجودي يضاد الميل والشوق وبقاءه وليس ذلك لازما لعدم الميل الى الفعل وقصده
بسبب نهي فلا يحتاج الى دفعه بما يصلح له واما في صورة عدم تصور الفعل او عدم خطور المنهي عنه بالبال لا لنقص ... فيه
فلا مدح على الترك ولا عقاب على الفعل نعم لو كان عدم الخطور بسبب المكلف مبالغة في التنزه عن المنهي عنه كما يحكى عن كثير من
المعصومين والصالحين فهو من اعلى مراتب الامتثال والاخرين وجهان احدهما ما اشار اليه في م فقال احتجوا بان النهي تكليف وكل
تكليف لا بمقدور ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل مح ثم اجاب عن هذه الحجة فقال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا
للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثر القدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان
القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
انتهى وصرح بما ذكر من الجوابين في يب ايضا وفي ح بدء للفاضل الجواد التصريح بالجواب الاخير واشار النهاية في بدء وفي المعراج
ان العدم المضاف مقدور وثانيهما ما اشار اليه الفاضل الجواد في ح بدء فقال وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي و
الثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر في مدة

الاوقات المستقبلة

مبحث ان المطلوب بالنهي هو الكف

الشارع عنه بجواز ان لا يحصل شدة النفس او لعله احد المنهي عنه فسبب النهي

في بيان عدم جواز خلو المكلف عن جميع الافعال

عمرو وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا ثم اجاب فق والجواب نمنع عن كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانا
فدا ثبتنا ترتب الثواب على الترك من دون ملاحظة الكف وهو يبطل ما قالوه انتهى والاقرب عندي هو القول الاول **مفتاح**
ان امكن خلو المكلف عن كل فعل وصح فرض عدم اشتغاله بشيء من الافعال جاز تعلق النهي بجميع الافعال كما صرح به في بعض والعدة
وبب وبه والنهاية بل الظ انه مما لا خلاف فيه ووجهه اضح ومثل لذلك في بب النهاية بالمستلقي ففي الاول كالمستلقي على القول ببقاء
الاكوان واستغناء الباقي وامكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وفي الثاني المكلف اذا امكن ان يخ من كل فعل كالمستلقي الساكن
بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر
لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه
ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الش اخر مراتب العجز عن الصلوة لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد
وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه واما حال بقائه فلا فعل هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح النهي عنها اجمع انتهى وعلى
ما ذكر يجب على المحبوس في الدار المغصوبة ترك جميع الافعال والاستلقاء لان كل فعل يصدر منه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون
منهيا عنه ومقتضى كلام الجماعة المشار اليهم عدم الفرق في ذلك بين كون الخلو عن جميع الافعال مستلزما للحرج اولا والتحقيق ان يق ان كان
عقليا كنفي التكليف بما لا يطاق فلا يجوز النهي عن جميع الافعال حيث يستلزم تركها الحرج وان كان شرعيا تعبديا كاصالة الطهارة
فيجوز ذلك ولكن الاصل عدمه للعمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة وعلى هذا فالاصل في المحبوس المفروض عدم حرمة جميع افعاله وحرمة
الاستلقاء لان حرمتها عليه حرج عظيم فيكون منفيا للعمومات المشار اليها ولكنها معارضة بالعمومات المانعة عن التصرف في ملك
الغير تعارض العامين من وجه فيجب التوقف وقد يق بعد التوقف يبقى اصالة الاباحة سليمة عن المعارض ومع هذا فقد ترجح العمومات
النافية للحرج لتواترها وتايدها بالاعتبار العقلي وتقدمها على اكثر العمومات في اكثر الموارد وينبغي التنبيه على امور **الاول**
ان قلنا بامتناع خلو المكلف عن جميع الافعال فلا يجوز تعلق النهي بجميعها كما صرح به في النهاية والعدة وبب وبه وبعض بل الخلاف
فيه بين اصحابنا لانه لو تعلق النهي بجميعها للزم التكليف بما لا يطاق كما صرح به في النهاية واشار اليه في بعض وبه وبب فقال
لا يجوز ذلك لانه يقتضي ان لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا فيه انتهى فعلى ما ذكر لو ورد خطاب يدل بظاهره على تعلق النهي
بجميعها وجب تكاب التاويل فيه وتخصيصه ببعضها ثم ان كان المحتاج اليه من الافعال معينا مشخصا كان اللازم الحكم بكونه خارجا من
عموم الخطاب فيبقى غيره مندرجا تحت عموم النهي وان لم يكن معينا كما لو احتاج الى فعل ما فاللازم الحكم بالتخيير فما اختاره يكون خارجا
من العموم وهل يتعين البقاء عليه فيلزم الحكم بحرمة ما عداه اولا بل يجوز العدول عنه متى ما شاء ويرجع الامر الى اباحة الجميع فيلزم الحكم
باباحة جميع ما يصدر من المحبوس في المغصوب من الافعال لانه لا بد له من الاشتغال فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة و
عليه يفعل ولا يكون معينا فيتخير بين جميع الافعال مط ولو بعد اختياره لاحدها فيلزم الحكم بصحة صلوته ونحوها من العبادات
فيه فتامل **الثاني** صرح في بعض وبه وبب والنهاية بانه يمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح النهي عنه اجمع من ذلك الوجه الذي
تعلق القبح به دون الاخر قال في بب النهاية كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب حسن ان قصد به
التخلص عنه وفي بعض وبه فمن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وزاد في
بق وكذا من قعد على صدر حي اذا كان انتقاله عنه يولم ذلك الحي لقعوده وكذا المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة
على وجه اخر انتهى وما ذكروه جيد **الثالث** قال في بعض يصح ان يقبح بعض تصرفه على كل حال وهو جيد **الرابع** قال في
فصل ابو الحسين هنا جيدا فق النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عن الجميع او عن الجمع بينها او نهيا عن البدل او عن المبدل فالاقسام
اربعة الاول النهي عن الجميع بان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذلك ويوجب عليه الخلو عنها اجمع وتلك الاشياء قسمان احدهما
ان يمكن الخلو عنها اجمع فيصح النهي الثاني ان يمتنع فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون النهي ايجابا بالخلو بين الشيء
ونقيضه او بينه وبين ضده اذا لم يكن هناك غيرهما المنهي عنه الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان ممكنا جاز النهي

المكلف ان امكن خلو عن كل فعل ح

لسكونه حالا فحال الاول فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان محتاجا ح

فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة فعليه ح

اجماعا الا ان يكون ملجأ الى الجمع بينهما فلا يحسن حينئذ وان لم يكن ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي
على البدل مثل لا تفعل ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي
عن المبدل وبعضهم مثل له بان احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد المبدل وهو
قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال به انتهى وهو جيد قال في المنية كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا لم يطرأ اي
غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاخر او بوجوده وبالعكس اي يكون ذلك الاخر مفسدة مشروطة
بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذا الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه دونها
فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح
الاخرى فنهي عن كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم الاخر انما يصح في المختلفين الذين
يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل
منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا للقبيح بل يكون قبيحا مطلقا غير مشروط واشار المص ره الى ذلك
بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة ح تكون مستحيلة الوقوع لتوقفها
على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما انتهى واشار الى جملة مما ذكره في ب فقال قد يكون الشيء مفسدة
عند عدم الاخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون
الضدين اذ في وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر ولا يكون شرطا في قبحه **الخامس** هل يجوز النهي عن اشياء على وجه
التخيير كما يجوز ايجابها كذلك ولا صرح في بعض العلماء في العدة وتبع الاول واحتج عليه في الاخير بصحة قول لو حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه
ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه ثم قال وهذا امر معقول لا شك فيه وفي العدة وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير
غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة اذا جمع بينهما فنهى عنهما جميعا على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان ينهى ان يكون فعل كل
واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما نقوله في الامر والفرق بين
الامر والنهي في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر انا تناول ضدين مثل القول في النهي في انه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه
التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذا لو لم يكن لهما ثالث جاز ان يأمرهما على وجه الجمع والتخيير والخلاف ح انما
الخلاف في انه يكون الجميع واجبا او واحد لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى ولا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه فاما اذا
نهانا عن اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك **مفتاح** اذا كان للخطاب الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على الظاهر بين
الاصوليين في وجوب حمله عليها اذا لم يكن متعلق النهي مخصوصا وكذا اختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على اقوال الاول انه يحمل
على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ في العدة ومنتخب والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في س والتمهيد والسيد صدر الدين
في ح فيه وحكاه في ثالث الحاوية وصاحب جمع الجوامع والحاجبي في مر والعضدي في شرحه والبيضاوي في ج والعبري في شرحه
الاصفهاني في شرحه المحكي عن الرازي وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني ان يحمل على المعنى اللغوي وهو المحكي عن الصدر
وقوم الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه محتمل لهما وهو المحكي عن الغزالي للقول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه الحاجبي
والعضدي من ان عرفنا استعماله فيه وذلك يقتضي الظهور فيه عند صدوره وتحقيقه ان الش انما يتكلم على وضعه اذا اساغ وذا اهل
كل لغة على المتعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له الاطلاع على السيرة والعادات وثانيهما انه ما عدا المعنى الشرعي
الشرعي بالنسبة الى عرف الشارع معنى مجازي فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المفروض وللقول الثاني انه لو حمل على الشرعي
ح لزم كونه منهيا عنه والتالي باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح لا يكون الا مأمورا به فاذا كان منهيا عنه لزم اجتماع الامر
النهي في شيء واحد وهو باطل فاذا بطل حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تتم
في الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت له حقيقة واما ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي الصحيح سواء كان من العبادات وغيرها
او غيره

غيره
غير ممتنع الثاني ان ينهى عن يفعل
احدهما دون الاخر بل الجمع بينهما
موضع

لا نكلم زيدا او عمرا او فلانا

وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى
حكي في بعض الشاذ وقال الشيخ
ما او في الجمع نهي الجميع دون التخيير
لقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا
قال المفسرين ان او للتعميم هنا فمن
خارج لا من الاية

[illegible]

[illegible]

بل هو اعم من الصحيح الفاسد كما بيناه واما ثالثا فللمنع من وجوب الحمل على اللغوى عند تعلق الشرعى فيما اذا كان هناك عرف عام
وللقول الثالث وجهان احدهما ان الحمل على الشرعى انما يتعين لو علم ان الشارع تكلم على عرفه ولكنه تمم لجواز تكلمه على عرف الغير فانه
يجوز له ذلك احيانا كالعربى اذا تكلم مع الفارسى بالفارسية فاذا دار الامر بين الاحتمالين جاء الاجمال واجاب عنه بعض الاعلام بانه حقيقة
ح صرح بان النزاع المتنازع فيه هو اللفظ الوارد فى الشرع فى بيان الاحكام الشرعية ولهذا اورد حديث دعى الصلوة ايام اقرائك هنا
ومعلوم انه كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه مطلق فلا يتم دليل المطلق ولا نم ان ذلك عرف الشرع حتى
يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعل ذلك عرف اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل اللغة الا ان يتمسك بان الظ من حال الشارع
ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان فى بيان الاحكام الشرعية لا مطلقا لا مجال للاجمال فيه فتامل
وقد يقرر ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعى فيما اذا كان فى بيان الاحكام الشرعية مطلقا حتى فيما لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح
ممنوعة بحجية الاجماع ايض وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح فيلحق محل الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم
يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن هذا لا يستلزم اختيار القول بالاجمال مطلقا على انا نمنع عن الاجمال فى هذه الصورة بل الاولى
ح الحمل على المعنى اللغوى قطعا ويمكن ان يدعى هذا فيما اذا شك فى حال المخاطب فى معرفة الاصطلاح ويمنع من غلبة محاورته للعالمين
بالاصطلاح وترجيحها لاصالة عدم معرفته بالاصطلاح السليمة عن المعارض فلا يجوز دعوى الاجمال الا ان يدعى اصالة عدم معرفته بالاصطلاح
معارضة باصالة عدم معرفته باصطلاح اخر او نم الغلبة ونمنع من ترجيحها على الاصل فيلزم الاجمال ح وكيف كان فدعوى الاجمال
مطلقا غير وجيهة وثانيهما ان الحمل عليه مشروط بثبوت النقل قبل صدور الخطاب اذ لو كان بعده لما جاز حمله عليه قطعا لانه معنى مجازى
يحتاج فى ارادته الى قرينة وهذا الشرط غير معلوم التحقق لانه لم يجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو
اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بوقت زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولها فى كل لفظ
ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فيلزم منه الشك فى تحقق مشروطه فان الشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط وهو الاجمال وفيه
نظر من وجوه منها ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل فى الحادث التاخر لا يقال كما
ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تاخر صدور اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف
لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما تجرى فى الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع
فى اواخر زمن الشارع بحيث يتبع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل
تاخر الصدور لذلك الزمان بخلاف العكس وقد نبه عليه بعض المحققين ومنها ما ذكره بعض المحققين فقال اجمع العلماء على ان هذه
الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعانى الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على
الاول والنافين لها اتفقوا على الثانى فالقول بان بعضها محمول على الشرعى وبعضها على اللغوى كما يقتضيه توسط الوضع خلاف الاجماع
لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوى لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع
لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع له والحمل بمقتضى الاصل ينافيه قطعا وان لم يكن منافيا
للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها فى نفس الامر
اما المعانى الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضى التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا
للاجماع ويوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعانى الشرعية والنافين
لها اتفقوا على حملها باسرها على المعانى اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوى فى الجميع او البعض خلاف الاجماع فان
قيل ان اردتم ان مثبتى الحقيقة يحملون الالفاظ باسرها على المعانى الحادثة وان كان صدور بعضها من الشارع سابقا على الوضع فذلك
باطل اذ المفروض انه لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم
يحملونها عليها لسبق الوضع بجميع الاستعمالات فبيان ذلك لو تم فهو الحجة فاى فائدة فى الاجماع قلنا نختار الثانى وفائدته

نظيره في مقام الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن نفيه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاجماع فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب

كذا الثاني اعني الوجه المبتني على حكمة الوضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه

هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها

على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال الخ ثم

اصلا لتأخر الاستعمال الخ

عن الوضع انتهى

وفيه نظر

م م

المتنجي

في تعريف العام

في بيان الخلاف في معنى العموم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطاهرين الاطيبين **القول** في العموم وما يفيده **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف لفظ العام فعن المعتبر العام هو اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وفي التهذيب هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والفرق بينه وبين المطلق انه دال على الماهية من حيث هي هي والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها وفي كركي هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد وفي كلام الفاضل البهائي هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته وفي كلام الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة **مفتاح** اعلم ان لفظ العموم وما يشتق منه قد يطلق ويراد به اللفظ المستغرق لجميع الجزئيات بوضع كما تقول هذا اللفظ عام ويدل بعمومه ونحو ذلك وقد يطلق ويراد به المعنى الشايع كما تقول هذا المرض عام وله عموم ونحو ذلك وقد اختلفوا في معناه الحقيقي على اقوال الاول انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو لظاهر الفاضلين في التهذيب ونهج المسترشدين والشهيد في كركي والفاضل البهائي والحسين البصري والغزالي والبيضاوي والمحكي عن السيد الاكثر الثاني انه حقيقة فيما يعم الامرين وهو لظاهر الحاجبي والعضدي والطوسي صاحب الشرح الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو لظاهر الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين للقول الاول وجوه الاول ان كونه حقيقة في المعنى الاول مما قد حكى الاتفاق عليه في النهاية والمنية وكشف الرموز وغيرها السؤل فيكون مجازا في الثاني لانه اولى من الاشتراك وفيه التامل الثاني ان المتبادر منه عند الاطلاق هو الاول دون الثاني والتبادر دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز وفيه نظر الثالث انه لو كان حقيقة في الثاني لاطرد في جميع اقسامه كالاول والتالي باطل اذ لا يقال عم الانسان عم الرجل عم الجدار عم البلد وقد يقال هذا حسن لو اريد من المعنى الشايع ما يعم المعاني الذاتية التي تقابل العرضية كمعنى الرجل والجدار واما لو اختص بالمعاني العرضية كمعنى السواد والبياض فلا نسلم الاطراد في كلما هو كذلك ومع ذلك لا يصح السلب هو من اقوى امارات الحقيقة لا يقال لو اختص بذلك لما صح عم المطر لانه من الالفاظ الذات كالرجل لانا نقول نمنع من ذلك فان المطر باسكان الطاء مصدر كما صرح به في الصحاح فتم وللقول الثاني ايضا وجوه الاول ان اللفظ استعمل

في معنيين بينهما جامع والاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز الثاني ان العموم لغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو
يصدق على كل من المعنيين لا يقال العام عبارة عن امر واحد شامل المتعدد وهو لا يتحقق في نحو المطر والخصب اذ الموجود منهما
في كل مكان الاخر وانما هما من افراد الماهية لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد ام لا ولو سلم   غير الموجود في المكان
فهو متحقق في الصوت اذا سمعه طائفة لانه امر واحد يعمهم كذا قيل الثالث قول المنطقيين العام ما لا يمنع تصوره الشركة
فيه والخاص بخلافه وفيه نظر وللقول الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنيين والاصل في الاستعمال الحقيقة وضعفه ظ
واعلم انه صرح بعض بان النزاع في المسئلة لفظي قال لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصولي فهو
من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل
الاستدلال اختص بالمعاني انتهى وقال العضدي ان الاطلاق للعموم امر سهل وانما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا
يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها **مفتاح** اعلم انه اختلف   في بيان الفاظ العموم
القوم في ثبوت لفظ موضوع للعموم لا غير فعن المرجئة وغيرهم المنع وقالوا ليس للعموم صيغة تخصه بالوضع ام بل كلما يدعى العموم فهو
للخصوص وانما يعمها فلما يمكن ان يكون مرادا فاذا استعمل في العموم كان مجازا وعن المرتضى ان كلما يدعى العموم فهو مشترك بينه
وبين الخصوص وحكى عن الاشعري ايضا كما حكى عنه الوقف كما عن اهل الوقف وقال العضدي قال القاضي بالوقف اما على انا
لا ندري اوضع لها ام لا او نعلم انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفرد او مشترك ام مجاز انتهى وفي به ومن الواقفية من فصل
بين الاخبار والوعد والوعيد الامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي انتهى والحق عندي
ثبوت ذلك وفاقا للاكثر منهم العلامة في يه وب وذكرى والشيخ في العدة والشهيد الثاني في التمهيد وولده في لم والشيخ البهائي
في بده والبيضاوي في المنهاج والحاجبي في مر وحكاه في المنية عن جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وفي غاية البادي
عن جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء وفي لم عن المحقق وجمهور من المحققين وفي العدة عن اكثر المتكلمين والفقهاء باسرهم
وفي التمهيد عن الجمهور وفي مر وغيره عن جميع المحققين لنا ما سنبينه في تحقيق ما ندعيه من وضع الفاظ للعموم خاصة **مفتاح**
لفظة من اذا كانت للعموم كما صرح به في العدة ودج ويه وذكرى وبده ومر والمنهاج وعزاه العضدي الى المحققين وفي التمهيد   للاستفهام كانت ام
الى كل من يقول بوضع لفظ في كلام العرب للعموم ولهم على ذلك وجهان احدهما ان قوله من دخل داري بمنزلة قوله اسئلك
عن جميع المتصفين بدخول داري وان هذا تفصيل الاجمال الاول وانما عدل اليه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه
موضوعا للعموم لا يقول يمنع من ذلك بل نقول ان تناول من الاستفهامية للاشخاص ليس دفعة بل على البدل وليس بحسب
الدلالة بل بحسب الاحتمال ولا فرق بين قوله من دخل داري وبين قوله ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة
ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول ليس للعموم فانه بمنزلة ان يدخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول
ذلك بكم والفرق بين المثالين واضح فان قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال عن ذات ما ولا عن الطبيعة
ولا عن الفرد المشخص فانحصر ان يكون عن جميع الافراد ولذا لو اقتصر المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد كان معايبا ولا
كذا ادخل سوقا فانه لا يتناول جميع الاسواق دفعة بل بدلا على سوق واحد مبهم فكان مدلول الاول بحسب الوضع العموم
دون الثاني نعم ربما يرجع الى العموم بالقرينة وثانيهما انها لو لم تكن للعموم لكانت اما للخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص
او غير موضوعة لشيء والكل باطل اما مر فالمقدم مثله لا يقال صحة الجواب بالعموم قرينة استعمالها في العموم وذلك غير منكر
وانما الكلام في المجرد عن القرينة سلمنا عدم القرينة لكن نمنع من وجوب مطابقة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون الجواب
مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزائد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب على وجه يشمله وغيره نعم
لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فمجرد الجواب بالعموم لا يدل على عدم كونها موضوعة للخصوص
لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرده عن قرينة كما اذا كتب الى عبده من دخل داري فانه يصح

منه ان يقول جميع اقاربك وهو ظ في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا للسؤال بالمعنى المتقدم بل قد
يقبح ذكر الزائد على ما تضمنه السؤال الا ترى انه لو قيل لك اعندك رجال لما جاز لك ان تقول عندي رجال ونساء وخبز وتمر وماء و
عسل وقد اشار الى هذا في النهاية فتامل ولا يقال لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل داري الا بقوله نعم فانه على تقدير
كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل داري ومعلوم ان جواب هذا لا يكون بنعم فكذا ما هو بمنزلته والكلام بعينه في المتقدم مثله لانا نقول
هذا باطل لما ذكره في النهاية من ان السؤال لم يقع عن التصديق حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر لي
الجميع ولا يبقى عندك احدا الا وقد ذكرته وهذا لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم واما بطلان الثاني فلما ذكره في النهاية من انه لو كانت للاشتراك
لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سئل من عندك فكان يجب ان يقول تسئلني عن الرجال او النساء فاذا
اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم واذا قال العرب قال عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق و
بين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا
نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن
قوله من عندك اعن الرجال تسئلني ام عن النساء او عن الاحرار او عن العبيد فانه ما بيّنا ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس
الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم بالترجيح قلنا
الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه
فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك
لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك واما بطلان الثالث فواضح غني عن البيان **مفتاح** ترك الاستفصال في مقام
جواب السؤال مع قيام الاحتمال هل يفيد العموم في المقال فاذا سئل عن المعصوم عن صحة البيع مثلا فقال السائل هل يصح البيع
ويحصل به الانتقال اولا واجابه بقول مطلق فقال نعم او البيع صحيح يحصل به الانتقال ولم يفصل بين المعاطاة وغيرها ولا بين
بيع النقدين الذي لم يحصل فيه التقابض في المجلس والذي حصل فيه التقابض في المجلس كان عدم التفصيل منه بين الافراد دليلا على
كون جوابه شاملا لجميع افراد البيع كما يشملها قوله كل بيع صحيح نافل للملك فيحكم بصحة المعاطاة في البيع وعدم اشتراط قبض المجلس في بيع
النقدين او لا يفيد ذلك العموم من حيث هو اختلف في ذلك الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد العموم وهو للشهيد الثاني والمحكي
عن العلامة المرتضى في الذريعة والشهيد في عدة وحكاه الشهيد الثاني عن جماعة الثاني انه لا يفيده وهو للبيضاوي والمحكي عن المحصول الثالث ما
صار اليه في النهاية فقال الاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لبيّن النبي الفرق
وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته انتهى للقول الاول
ما ذكره الشهيد في قواعده من ان جوابه لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبيّنه النبي وللقول الثاني ما ذكره بعض من لعله
كون ترك التفصيل لعلمه بالحال واجيب بان الاصل العدم وقد يقال عليه بانه معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لا يقال السؤال
وقع عن القدر المشترك بين المحتملات وقد وقع الجواب عن هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد في السؤال
احد تلك المحتملات ويكون الجواب عنه مخالفا للظ مدفوع بالاصل فيتم الجواب لانا نقول الدلالة على العموم ايضا مخالف للاصل مدفوع
به فقد دار الامر بين المحذورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر فتامل وللقول الثالث ما اشار اليه في النهاية والتحقيق ان يقال ان المسئلة تحتمل
الصور منها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود والمسئول مطلع عليها والحق هنا عدم اقتضاء العموم لانصراف الجواب الى الجهة
الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها كما في الوافية وغيرها ويظهر من التمهيد انه قول جماعة قاطعين به ومنها ان يسئل عن
عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسؤل لا يعلم وجهها وجهتها ويكون لها وجوه متعددة ينصرف اليها اطلاق السؤال وهنا قد صرح بعض
الفضلاء ان الجواب ينزل على ذلك الظ وهو حسن لان الظهور قرينة على كون المسئول عنه هو ذلك الظ فلو اراد السائل غيره لبيّنه
بقرينة ومن المعلوم ان مبنى التفهيم والتفاهم على ظواهر الالفاظ ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان السائل

هل يفيد ترك الاستفصال العموم ام لا

لا يعلم وجهها وجهتها ولا يكون لها وجه يصرفنا اليه اطلاق السؤال وقد صرح بعض الفضلاء بانه يجب هنا الحمل على العموم لانه هو
المناسب للارشاد وحمله على اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ومنها ان يسئل عن واقعة وقعت في الوجود
ويشك في علم المسؤل بجهتها وعدمه وقد صرح بعض الافاضل بان عدم الاستفصال هنا يفيد العموم متمسكا باصالة عدم علم المسؤل
لان علم المعصوم ع ايضا حادث وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب وفيه نظر بل
القول بافادة ذلك العموم في محل الفرض اشكال ولذا حكم صاحب الوافية بالاجمال هنا وهو الظاهر من سره والراي ومنها ان يسئل
عن واقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يخرج اما ان يكون لها فرد ظاهر ام لا فان كان الاول فالظاهر انصراف
الجواب اليه لا يشمل غيره كما صرح به في الوافية وغيرها خلافا لظاهر جماعة حيث اطلقوا القول بافادته العموم في هذه الصورة بل صرح بعض
بانه يفيد العموم هنا وان كان لها فرد ظاهر لان ترك الاستفصال مما يفيد العموم والعام لا يحمل على الفرد الشايع وهو ضعيف وان كان
الثاني فصرح في الوافية بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شيء يوجب الالغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو
معنى العموم واورد عليه السيد الشارح بان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز
لنا الغاء دليل الحكم ولا يمكننا ترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب
علينا ان نحمله على العموم وارد لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فنتوقف في الفتوى ونحتاط في العمل فان كان
المراد بالالغاء ما يشمل الوقف فنمنع جوازه ثم والا فنختاره وهو شق رابع لما ذكره انتهى وفيه نظر بل الترك بالعموم هنا هو المعتمد
وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع ابتداء نحو الماء
طاهر والمطلق الذي وقع في جواب السؤال نحو المثال في الجواب هل الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في غير مقام
الطلب وجواز الاتيان باي فرد شاع في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب كما انه يقتضي
الحمل على العموم كذا يقتضيه في مقام الاظهار للحكم الشرعي نحو احل الله البيع وكما ان الغلبة توجب الصرف الى الغالب في الثاني فكذا
توجب الصرف اليه في الاول فليس اللفظ المطلق الواقع في مقام الجواب موضوعا للعموم كلفظ كل ولعل من قال ان ترك الاستفصال
يفيد العموم اراد انه لا يكون مهملا كما يتوهم بعض لا انه يطلب المطلق جميعها ما استغراقيا في مقام احكامه من عدم الحمل على الفرد الشايع
وعدم جواز تخصيصه الى الاقل من النصف نعم لا يبعد ان يقال ان ترك الاستفصال دلالته على العموم اقوى من ساير المطلقات
المحمولة على العموم فتم **الثاني** اعلم انه لا فرق في افادة ترك الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق واقعا في السؤال كان
يقول هل اكرم الرجل فيقول نعم او اللفظ المشترك كان يقول هل اعطي جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال
عن المعاني دليل عقلي على عدم تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليها اذ لو تفاوت لاستفصل الا ان يقال لعل المجيب عرف ارادة
احد المعاني بخصوصه لانا نقول الكلام فيما اذا علم او ظن بعدم علم المسؤل بذلك ولو عممنا الفرض بحيث يشمل صورة الشك في علم
المسؤل بذلك فيمكن دفع الاحتمال المذكور بالاصل كما في كل مقام يدفع فيه احتمال القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال
عند السؤال عن المجمل حيث لا يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات هذا فقد يدعى تنزيل كلام القائلين بدلالة ترك الاستفصال
على العموم على هذا القسم لان دعواها في القسم الاول ليس فيها كثير فائدة لما اشرنا اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حيث انه يجعل
المجمل مبينا وهو من اتم الفائدة فتم **الثالث** اعلم ان قضايا الاحوال لا تفيد العموم كما صرح به السيد الشهيد وغيرهما بل الظاهر
انه لا خلاف فيه بين الاصوليين وتوجيهه واضح وهذه قاعدة على حدة غير قاعدة ترك الاستفصال كما اشار اليه الشهيد في قواعده فرق
الفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان فيه لفظ وحكم من النبي ص بعد السؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه
متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا
ببعضها والحكم يختلف لبينه واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد نقله لفعل الذي
يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها انتهى فتم

حيثما يستلزم الحمل على ... بالاصل في العلم الاجمالي ووجود القرينة ولانه ... للعلم بجواز ترك الاستفصال
ع

صرح الشيخ في عدة والمحقق في ج والعلامة في يه وب والشهيد الثاني والفاضل البهائي في بد وصاحب لم ونجم الأئمة وجمال الدين الخونساري
والفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وموضوعة له وعزاه المحقق في ج
الى المحققين ولهم وجوه منها ما تمسك به المحقق من ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم حتى لو ضرب احدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة ومنها ما تمسك به نجم الائمة من ان قولك ما اكلت شيئا ناقض لقولك اكلت شيئا فلو لم تكن الاولى عامة لم يحصل التناقض ومنها
ما تمسك به نجم الأئمة ايضا من ان ذلك لو لم تكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا ومنها انه لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء
في قوله ما رايت احدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة ومنها ظهور الاتفاق عليه وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة
اما في الاول فبما ذكره بعض المتأخرين من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل ان النكرة في سياق النفي انما
تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد حكي عن السبكي والحنفية القول
بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية فعدها من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا لا يخ عن تأمل وقد يجاب عما ذكر بان
الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ وهو علامة الحقيقة ويؤيده ما ذكر امران احدهما انه لو كانت بالالتزام لكان هنا
انتقالان والمحقق انتقال واحد ثانيهما ما ذكره بعض من ان العموم لو كان مستفادا من نفس الطبيعة لما صح الاستثناء الا على تقدير
كونه منقطعا وذلك واضح والاصل فيه الاتصال واما في الثاني فبان غاية ما ذكر الدلالة على العموم وهي اعم من الالتزام فلا يكون
هنا دليل على الوضع الا ان يقال الاصل ان تكون من جهة الوضع واما في الثالث فلما تقدم اليه الاشارة قال ... ان لم تكن حقيقة
في العموم فلا يمنع ارادة العموم منها وعلى هذا فيما يريد المتكلم منها العموم فلا يكون قوله توحيدا وان اراد ذلك كان توحيدا لكن لا يكون
العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل قال دعوى
اهل الادب انها للعموم امكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب انتهى وفيه نظر واما في الرابع فبان صحة الاستثناء لا تدل على كون
اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه لصح دخوله لا وجب قال في النهاية يبين ذلك ان قول القائل لغيره اصحب جماعة من
العلماء واضرب فرقة من السفهاء يحسن ان يستثني كل واحد من العلماء والسفهاء فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه لوجب ان يكون قوله فرقة وجماعة مستغرقا لجميع العلماء والسفهاء وليس هذا قول احد فان قيل يجب على ما قلتموه في الاستثناء صحة
دخوله في النكرات قلنا يحسن بغير خلاف استثناء المعرفة من النكرات كقوله التي جماعة الا زيدا واضرب رجالا الا عمروا ويجوز
استثناء النكرة من النكرات ان خصصتها او وصفتها كقولك جائني قوم الا رجلا ظريفا او من بني هاشم ولا يجوز بغير صفة لا
تخصيص لعدم الفائدة وهذا ذكره ابن البراج في كتاب الاصول انتهى ولا يقال لو كان ذلك كافيا لجاز الاستثناء من المفرد المذكور في قولك
جائني رجل الا زيدا لصلاحيته دخوله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون الا معينا في الواقع ضرورة كونه
جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعا ويدل على ذلك انهم جوزوا الاستثناء من الاعداد
مع انها ليست للعموم وقد يقال ان القوم في الاستثناء يشترط فيه وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكي عن اهل اللغة انهم قالوا
انه اخراج جزء من الكل والاستثناء من الاعداد ثم منه عند البصريين كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المغرب وغيره على ما حكي
قال الا ان يكون العدد فيما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز كذا امتنع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من
جموع القلة قال الرازي لانم انه يجوز الاستثناء اي عدد شاء من جموع القلة مثلا لا يجوز اكلت ارغفة الا الف رغيف ويجوز
الاستثناء من العموم اي عدد شاء وعلى تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المزبور وقولنا ان الاستثناء منه لا تدل
الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك علة او جمع ظني ولتفصيل الكلام هنا محل اخر واما في الخامس فبالمنع منه لوجود المخالف فانه تقدم اليه
الاشارة نعم قد يدعى شذوذه فلا ماسح بالمصير الى ما ذكروه من افادة المفروض العموم وضعا للشهرة العظيمة المعتضدة بان الاصل
في التبادر ان يكون باعتبار الوضع وبغيرها مما تقدم اليه الاشارة وبما سياتي اليه الاشارة ثم ما افادتها العموم في الجملة فمما لا
ريب فيه ولا شبهة تعتريه والنزاع في انها بالالتزام او غيره فقليل الفائدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في التمهيد

في بيان ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم

النكرة في سياق النفي للعموم سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما او باشر عاملها نحو ما قام احد سواء كان النافي ما ام لم ام لن ام ليس ام غيرها انتهى وهو جيد **الثاني** قال في التمهيد ايضا ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد وكذا صيغة بد نحو ما لي عنه بد كما نقله القرافي في فرح قيح او داخلا عليها من نحو ما جاءني من رجل او واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به جمع وصرح النحاة والاصوليون انتهى ما ذكره من وضوح كون ذلك للعموم جيد قد صرح به الاسنوي ايضا وما عدا ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل قائما بنصب الخبر ففيه مذهبان للنحاة اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما تعدل عن الظاهر فتقول جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في اوائل الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما اتيهم من اثر انتهى وما ذهب اليه المبرد ضعيف فان حكي عن النحاة بل المعتمد هو الاول بافادتها العموم ثم قال نعم يستثنى مما ذكرناه سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن في العدد زوج بل المقصود به ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى وهو جيد قد صرح به الاسنوي ايضا قال ولم ينظر لذلك السهروردي صاحب التلويحات انتهى قد تحقق مما ذكر امور منها ان قوله لا رجل في الدار بنصب الاسم نص في الاستغراق وقد صرح به بعض الائمة في مواضع من كتابه مدعيا في بعضها تضمنها من الاستغراقية قال فلا يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان ومنها ان قوله ما جاءني من رجل نص في الاستغراق ايضا وقد صرح به بعض الائمة ايضا في مواضع قال فلا يجوز ما جاءني من رجل بل رجلان وقال ايضا ومن هذه وان كانت زائدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان اصلها من الابتدائية لما اريد استغراق الجنس ابتداء منه بالجانب المتناهي هو الاحد ترك الجانب الاعلى الذي لا يتناهى لكونها غير محدود كانه قيل ما جاءني هذا الجنس من واحد الى ما لا يتناهى ومنها ان قوله لا رجل في الدار بالرفع يفيد العموم ولكنه ليس صريحا فيه بل ظاهر وقد صرح به بعض الائمة في مواضع قال ويجوز لا رجل او ما رجل في الدار بل رجلان ومنها ان كل ما يفيد النفي حكمه ذلك وقد صرح به بعض الائمة ايضا فقال النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الظاهر سواء كانت مع لا او ليس او غيرهما من حروف النفي او النهي او الاستفهام **الثالث** هل الفعل المنفي نحو لا يضرب او لم يضرب وما ضرب او المنهي نحو لا يضرب نكرة في سياق النفي فيلزم افادته العموم او لا بل هو خارج عن محل البحث يظهر من العضدي الاول وله وجوه منها ان المتبادر منه ذكر العموم كما في الاسم المنفي ومنها ما ادعاه من اتفاق النحاة على ان الفعل نكرة وفيه نظر لان بعض الائمة منع من كون الجملة الفعلية نكرة محتجا بانها كالنعريف من خواص الاسم ومن عوارض الذات ومنها ما تمسك به على ما ادعاه من انه نكرة فقال ولذا يوصف بها النكرة دون المعرفة واجاب عنه بعض الائمة بان ذلك لمناسبتها من حيث يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه ومنها ما تمسك به بعض على انه نكرة من انه حكم والاحكام من النكرات لان الحكم بشيء على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا للغى الكلام وكان كقولنا السماء فوقنا واجاب عنه بعض الائمة بان النكرة في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها في خارج قال سلمنا ان كون الشيء مجهولا نكرة لكن نقول ان النكرة ليس نفس الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جاءني زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكيرهما لم يجز زيد العالم وانا زيد وجوازه مقطوع به فكيف يجوز الحكم بتنكيرهما بحيث اذا وقعا في سياق النفي افادنا العموم انتهى والمعتمد عندي ظهور المفروض في العموم وان كان الحكم بانه باعتبار ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم او بانه باعتبار الوضع على اشكال **مفتاح** اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة لغة فلا يعم غيرها مطلقا ولو تحقق حكمه فيه وفاقا للاكثر كما في نهاية خلافا للمحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري فحكما بالشمول اذا تحقق حكم الخطاب في غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل ومجرد ثبوت الحكم في غير محل الخطاب لا يثبت ما ذكراه لا يقال ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب فالا لنقل

ما لكونه المعين وقوله تم

في بيان ان الخطاب اذا اختص بطائفة لا يعم غيرها

فيلزم ان يكون شاملا له لانا نقول الحمل على المجاز يفتقر الى دليل ولبس والا النقل فان قلتم لعله اكتفى عنه بالاجماع قلنا نجيب بمثله
عن حجتكم **مفتاح** اعلم ان اللفظ العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجل فلا يتناول النساء وكذا العكس اتفاقا كما في المنية
وشرحي المختصر للعضد وغيره واذا كان شاملا لهما وضعا ولا يظهر علامة تانيث ولا تذكير نحو من والناس فانه يعم وان كان مما يفرق
في اطلاقه بين المذكر والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق ما فيه علامة التانيث نحو اكرم المسلمات فلا يعم الذكور
اجماعا كما في بزدوي وشرحه لفخر الاسلام والمنية وغاية البادي وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا واتقوا فالمعلو
في شموله للاناث من غير قرينة على قولين الاول انه لا يشمل وهو للعلامة في بزدوي وفخر الاسلام وفي شرحه السيد عميد الدين
والحاجبي والعضد والطوسي والاسنوي والامدي في الاحكام والمحكي عن الشافعي والشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية و
المعتزلة وفي غاية البادي وشرح العضد وغيرهما انه مذهب الاكثر الثاني انه يشمل ولا يختص بالذكور وهو للشيخ والمحكي عن ابي
داود والحنابلة قال الشيخ وهو الظاهر من مذهب اهل اللغة ويظهر من بعض التوقف للاولين وجوه منها انه قد ثبت بالاجماع كما حكاه
العضد وصاحب كشف الرموز ان هذه الصيغ جمع المذكر وثبت باتفاق اهل العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير
الواحد وتضعيفه هو للمذكر فقط اتفاقا كما حكاه التفتازاني والامدي في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المكرر عنه
كذلك والا لزم الخلف وهو باطل ومنها ان هذه الصيغ اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة كما ادعى العضد الاتفاق عليه او للاناث
كذلك او لمجموعهما او لكل واحد منهما بالاشتراك اللفظي او لامر مشترك بينهما او لمجموعهما وللذكور خاصة اخرى ولا يكون لشيء
مما ذكر وكذا الثالث اذ لو كانت له لما صح اطلاقه على الذكور خاصة حقيقة وهو باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا
الرابع باطل اذ لو كانت مشتركا لفظيا بينهما لصح اطلاقها على الاناث خاصة حقيقة عند قيام القرينة على ارادتهن واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا لو كانت مشتركة لفظيا لتوقف
عند اطلاقها في ارادة الذكور او الاناث لانه من لوازم الاشتراك اللفظي الا على القول بحمله على معانيه عند الاطلاق والمعلوم
خلاف ذلك بل يفهم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم لا غير ومنه ومن عدم جواز اطلاقها على الاناث خاصة وعدم
التوقف في ارادتهن وارادة الذكور وعدم كون الاشتراك اللفظي موافقا للاصل يتضح وجه بطلان الخامس والسادس ويزيد
الخامس تضعيفا عدم صحة تقسيم نحو الضاربين الى المذكور والاناث بان يقال الضاربون على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت
مشتركة معنى لصح ذلك لانه من خواصه ومنها انها لو كانت شاملة للذكور والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض الاناث
منها بان يقال اهن الجاهلين الا زينب لصح ان يقال اهن الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم فساد ذلك ومنها قوله
تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ولو كان لفظ المسلمين والمؤمنات شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن اظهارهما
ثانيا ما العطف المقتضي للمغايرة فان الاختصار في كلام الفصيح احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض عليه بان ذلك من باب عطف
الخاص على العام وهو جائز اذا تضمن فائدة والفائدة هنا التنصيص على النساء لئلا يتوهم خروجهن فهو للتاكيد كما في عطف
جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات وفيه نظر لان فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد الا
ان يقوم ما يقتضي التاكيد كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لا يقال الافادة بطريق التنصيص دون الظهور تاسيس لا تاكيد
لانا نقول ليس في هذه الا تقوية مدلول الاول لدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التاكيد كما صرح به التفتازاني
نعم قد قيل ان مثل هذا لا يعد تاكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة اخرى من تخصيص او تنبيه على زيادة فضيلة او
نحو ذلك وفيه نظر سلمنا انه ليس بتاكيد لكنه قريب منه في الفائدة فلا يعارض ما ذكرناه ايضا فتامل ومنها ما روي عن ام سلمة
انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان نفيهن مطلقا مع كونهن
ذوات فصاحة مع تقريره صلى الله عليه وآله على ذلك وانزاله تعالى عقيبه لتلك المسلمين والمسلمات اوضح شاهد على المطلوب وروي عنه صلى الله عليه وآله

في للمنية والتهذيب التي في التهذيب صاحب غاية ح

كما حكاه السيد عميد الدين فوجب ان يكون لواحد مما ذكر والتالي باطل اتفاقا صح

ايضاً قال ويل للذين يمسّون فروجهم لا يصلون ولا يتوضّأون فقالت لرغا يشير هذا للرجال فلو لا خروجهن عن الجمع لما ابحر السّؤل
ولا التقرير وبالجملة هاتان الروايتان ظاهرتا الدلالة على المطلوب ولكن لضعفهما سنداً لا يمكن التعويل عليهما في المقام الا انهما
صالحتان للتأييد ومنها ان نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصّلوة من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيه من جماعة يكونون
مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يظهر ان فيهم الاناث لجواز ان يكون الجميع ذكوراً فبمجرده كيف يمكن الحكم بشمول نحو الخطاب
المزبور الّا ان يكون مذهب الخصم ان نحو هذا الخطاب موضوع لمخاطبة الذكور والاناث معاً فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات و
لكن المقطوع به ان الخصم لا يقول بهذه المقالة وللآخرين وجوه منها تنصيص اهل اللغة على صحة تغليب المذكر بارادة الثّلث
لو اجتمعا ولو كان الذكر واحداً والاناث متعدداً وقد وقع كثيراً منها قوله تعالى ادخلوا الباب سجّداً اذ المراد والله اعلم بنو اسرائيل
رجالهم ونساؤهم ومنها قوله تعالى اهبطوا بعضكم الآية اذ المراد آدم ع وحوّا وابليس لع وفيه نظر فان الصحة لا تستلزم كونه الاصل
في مقام الشك وكم من صحيح هو مخالف للاصل لا يقال الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل لانا نقول مجرد الاستعمال
لا دلالة فيه على الحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ لا نزاع في ان تلك الصيغ
حقائق في الذكور فلو كانت لهم وللاناث لزم ذلك سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب بالاناث
بمجرد الاطلاق بل انما يقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير ومنها انه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع
انعقاد الاجماع على مشاركة النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلو لا دخولهن في خطابهم لما صحت المشاركة في تلك الاحكام وفيه نظر
اما اولاً فلانه قد ورد اوامر الشرع بخطابهم مع انعقاد الاجماع على عدمها كالامر بالجهاد والجمعة واما ثانياً فلان مجرد المشاركة في الحكم
لا يقتضي الاتحاد والمشاركة في دليله لا عقلاً ولا شرعاً ولا عادة لا يقال الغالب المشاركة في الخطاب فيجب الحاق المشكوك فيه به لانا
نقول لا نم ذلك سلمنا ولكن غايته صيرورة التغليب مجازاً راجحاً يساوي احتماله لاحتمال الحقيقة وهو غير مجد الا على القول بتقديم
المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وهو خلاف التحقيق وما عليه المعظم ومنها انه لو اوصى لرجال ونساء بمبلغ ثم قال اوصيت لهم بكذا
دخلت النساء بغير قرينة فيكون حقيقة في النساء والرجال ظاهراً فيهما وفيه نظر واضح والمسئلة لا تخلو عن شوب الاشكال ولكن
المعتمد هو القول الاول وعليه فهل الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب الذكور ومشاركة الذكور في الحكم المستفاد
من خطاب الاناث فيه اشكال من اصالة عدم الاشتراك وعليها اعتمد بعض المتأخرين ومن غلبة الاشتراك في الاحكام الشرعية والنبوي
المرسل حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد بينا قوته في الاول بالمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية وفيه نظر وفي الثاني
بضعف الرواية سنداً او قصورها دلالة كما اشار اليه جدي ره قائلاً ان المراد لعل الجماعة التي تكون من صنفه لانه صلى الله عليه وآله
لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة وهي لفظة مقابل للواحد الفرق بينهما واضح ثم قال على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما
يحصى كثرة هذا مع ان في السند ما لا يخفى **مفتاح** اختلف الاصوليون في افادة اسم الجنس المعرف باللام نحو البيع والرجل
العموم وضعاً على قولين الاول انه لا يفيده وهو للمحقق والشهيد الثاني وحكاه عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وفي ح الوافية
عزاه الى اكثر البيانيين والاصوليين وفي التمهيد المفرد المحلى باللام والمضاف للعموم عند جماعة من الاصوليين والمعروف من مذهب
البيانيين ونقله الآمدي عن الاكثرين ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم اختاره هو ومختصر كلام عكسه هو الاظهر الثاني
انه يفيده وضعاً وانه موضوع له وهو للشيخ في العدة والفاضل البهائي في بد والمحكي عن البيضاوي والحاجبي وابي علي الجبائي والمبرد
والشافعي وجماعة من الفقهاء للاولين وجوه منها انا نمسك بتبادر وبه من انه لو دل على الاستغراق لاكد بمؤكدات الاستغراق
نحو كل وجميع وذلك باطل لانك لا تقول رأيت الانسان كلهم ولا جائني الكريم اجمعون ومنها انا نمسك به في بحر وبه من انه لو استغرق
لصح الاستثناء منه مطرداً والا لا اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلانك لا تقول جائني الرجل الا الطوال ولا رأيت العالم
الا الفقهاء لا يقال قد تمسك الشيخ على العموم بجواز الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا لانا نقول هذا مجاز كما صرح
به في بد محتجاً بعدم الاطراد ثم قال ولان الخسر لما لزم جميع افراد النوع الا المؤمن جاز الاستثناء ومنها انا نمسك به في بحر من انه لو كان للعموم

لجاز وصفه بالجمع والتربط لانه لايق جائني الفقيه العلماء الفضلاء ولا جائني الرجل العاقلون قال وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر خطاء او مجازا انتهى لا يقال عدم جواز التوصيف والتاكيد بالجمع لعدم تطابق الصيغ وهو شرطهما كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه السيد عميد الدين من ان التاكيد والصفة يتبعان معنى الجمع لا اللفظ ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يق جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمي جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يق جاء العالم الفاضل ومنها ما ذكره السيد عميد الدين من انه لو كان العموم لما جاز ان يق اكلت الخبز وشربت الماء والتربط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال هذا بط لما اشار اليه السيد الشارح البرمن ان الملازمة ممنوعة لان التجوز في العلامة شايع مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع خبز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم لانا نقول هذا مردود بما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي فانه قال بعد الاشارة اليه وهو كذلك بعد ثبوت العلاقة وهو في المقام محل تامل اذ لا يبعد ان مثل هذا التخصيص صحته محل التشاجر بين الاصوليين حيث انه تخصيص للعموم الى افراد بما يقرب من معنى العموم ومعظمهم ذهبوا الى العدم واشترطوا في صحته من بقاء كثرة تقرب من مدلوله واستندوا في ذلك الى العرف المستهجن لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ ليست في المقام الا المشابهة دون الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام المخصص بما ذكره من القرينة العادية لكان مستهجنا وفاسدا من جهة العرف وعدم وجود العلاقة المصححة والحال انه ليس كذلك لحكم العرف بصحته بل وشيوعه بينهم وفي محاوراتهم فاذن عدم افساده يكشف عن عدم افادته العموم كما لا يخفى على انه على القول بجواز التخصيص الى هذا الحد ربما يكون صحته على سبيل الوفاق كاشفا عن عدم افادته العموم اذ على تقدير الافادة لا بد وان يكون صحته خلافية بل ويكون الشايع عدمها الا ان تكون وفاقية فاذن الوفاق في الصحة يكشف عن عدم افادته العموم فتم انتهى ومنها انه لو كان للعموم لصح تكذيب من قال اكلت الخبز اذا اكل رغيفا وكان هناك ارغفة والتربط في المقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بامتثال من اتى بفرد من افراد المياه اذا قيل اتني بالماء ومنها ان مدخول اللام قبل حرف التعريف اسم للماهية والاصل بقاؤه بعد الدخول وهو نص في الدلالة على العموم كما لا يخفى ويوضح ينتفي فائدة التعريف وقد اشار اليه ابن الحاجب فيما حكي عنه فانه قال في الرد على المحصول في حكمه بان ال لتعريف الماهية لا للعموم والذي يضعف مذهبه انها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق لان النكرة تدل على الماهية دلالة وضعية كفرس وحجر فاذا قلت الفرس والحجر ولم تقصد العهد واردت نفس الماهية فقد عنيت ما عنا ما الواضع واضعف الالف واللام فثبت ان المراد بها العموم كما قال المبرد لانا نقول اولا ان هذا الوهم لما صح كون اللام لتعريف الجنس كما اشار اليه بعض وبطلان التوهم لو وقع ذلك كثيرا ومنها قوله الرجل خير من المرأة وثانيا انا نمنع من عدم الفائدة لان اسم الجنس نكرة تدل على الماهية بدون اعتبار تعيينها في الذهن والمعرفة تدل على الماهية بقيد تعيينها وحضورها في الذهن كذا قيل وللاخر ايضا وجوه منها صحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه نظر لما عرفت ومنها قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الحاجبي الفاضل البهائي من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة على ثبوت الحد في كل من اتصف بالسرقة وفيه نظر لانا لا نمنع ظهور المفرد المعرف باللام في العموم وارادته منه في كثير من المقامات وانما نمنع الوضع وذلك لا يدل عليه اذ غايته فهمهم ارادة العموم مما ذكر وهو كما يمكن ان يكون باعتبار الوضع كذلك يمكن ان يكون بغيره كما اشار اليه العضدي فقال وقد يقال في مثل السارق والسارقة انه يفهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم لتمهيد قاعدة كما في رجم ماعز فعلم العموم لانه شارع واما لقوله صلى الله عليه واله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية انتهى واما انه كون ذلك باعتبار الوضع فممنوع ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال من ان الناس بين قائلين قائل يقول بان المعرف باللام يفيد العموم سواء كان مفردا او جمعا وقائل ينكر ذلك سواء كان مفردا

سمينا

[illegible]

والتربط في المقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها ما ذكره في ... ويتم من عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز من الفطرة ... ح

ثم نهب

اوجمعا فلا يمكن التفصيل بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك وفيه نظر لوضوح القول بالفصل وهو المعظم ومنها ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم ان السبب في الاكرام وصف العلم وهو عام فيجب عموم الحكم في كل من يتحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة بدون المعلول وفيه نظر من وجوه عديدة والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول هو المعتمد ينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم الاستغراقي ولكنه قد يفيده كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقد يفيد العموم البدلي كما في قوله ائتني بالرجل وسيأتي تحقيق هذا في بحث المطلق ان شاء الله تعالى **الثاني** اعلم انه حكي عن بعض الاصوليين القول بكون اللام الداخلة على المفرد مشتركة بين الجنس والاستغراق والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها موضوعة للاشارة الى الجنس المتبادر عند الاطلاق فيجب حملها عليه مجردا عن القرينة وان احتمل كونها للعهد لان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يثبت الصارف ومجرد احتماله لا ينفع واما على القول بالاشتراك فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية ويظهر من الشهيد الثاني وصاحب الوافية ان الاصل وجوب الحمل على العهد حيثما يحتمل كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وعزاه الثاني الى الاكثر واحتج على الاول باصالة براءة الذمة عن الزائد وبان تقدم المعهود قرينة على العهد وفي كلتا الحجتين نظر اما الاول فلان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد والحكم بان المتكلم قصد العهد لان امثال هذه الاصول لا ربط لها بدلالة اللفظ ولعله اراد بالحمل العمل بما سلم ولكن هذا ايضا غير متجه لعدم جريان الاصل المذكور في جميع الصور بل يجب في بعضها التمسك بقاعدة الاحتياط كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من كون مجرد تقدم ما يصلح للعهد قرينة على العهدية فتدبر **مفتاح** نفي المساواة بين الرجلين والشيئين والاشياء بقوله لا يستوي او لا يستوون هل يفيد العموم ويكون موضوعا له فيكون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مفيدا له لاصالة عدم اشتراك المؤمن والفاسق في الاحكام او لا يفيد ذلك ويكون غايته نفي المساواة من جهة ما وفي الجملة فيكون مجملا اختلف الاصوليون في ذلك على قولين الاول انه لا يفيد ذلك وهو للمحقق في يج والمحكي عن مر وابي حنيفة والرازي الثاني انه يفيده وهو للعلامة والحاجبي والعضدي وحكاه مر والسيد عميد الدين عن اكثر فقهاء الشافعية والامدي عن اصحابه القائلين بالعموم للاولين وجوه منها ان الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء من كل وجه فاذا قيل زيد وعمرو يستويان افاد ثبوت تساويهما من كل جهة فيجب ان يكون الاستواء في النفي غير مفيد لنفي الاستواء من كل جهة اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لو لم يكن مفيدا لاثبات الاستواء من كل وجه لكان مجملا لعدم الدلالة على جهة خاصة بعينها والتالي باطل لان الاصل عدم الاجمال فالمقدم مثله الثاني انه لو لم يفد ذلك وكان مفاده اثبات المساواة في الجملة للزم ان لا يستقيم الاخبار بالمساواة بين شيئين كانا ذا من شيئين الا لان المساواة بوجه ما لا تختص بهما بل كل شيئين كانا ذا من شيئين الا ويستويان في صدق الشيئية وفي سلب ما عداهما عنهما واذا لم تختص وكان عمومها لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا الثالث انه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين انهما متساويان وهو باطل الرابع انه لو لم يفد ذلك للزم ان لا يصدق نفي الاستواء مطلقا ويكون كذبا دائما لما تقدم وهو باطل واما المقدمة الثانية فلما ذكره جماعة من ان نقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي مضافا الى الاتفاق على ذلك وقد اعتمد على هذا الوجه المحقق في يج ومنها ان نفي الاستواء يستعمل تارة ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة واخرى يراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك واللفظ الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات فلا يكون اللفظ المذكور دالا على العموم ومنها ان نفي الاستواء تارة يفيد بجهة خاصة واخرى بجميع الجهات فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك لاصالة عدم التاكيد والتجوز والاشتراك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها انه لا يصح سلب نفي الاستواء عن نفي الاستواء من جهة فلا يقال لم ينف الاستواء وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فلا يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة ومنها ان نفي الاستواء لو كان موضوعا لنفيه من كل جهة لكان من اللفظ الموضوع لشيء لم يصح استعماله فيه عقلا على وجه الصدق لان نفي الاستواء من كل جهة محال عقلا

وجه الصدق اذ ما من شيئين الا وبينهما مساواة من جهة كما تقدم اليه الاشارة والكل باطل لامتناع صدق مثل هذا الوضع فالمقدم مثله سلمنا
امكانه لكنه من الواضع ولكن يلزم ان يكون اطلاقه فردا ما مجازا وهو خلاف الاصل كما اشار اليه العضدي فقال قالوا المساواة اي في
الجملة اعم من المساواة بوجه خاص هو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم
من نفيه نفيه ومنها انه اذا قيل لا يستوي زيد وعمرو صح ان يقال اردت انهما لا يستويان من كل وجه او من بعض الوجوه وللاخر انهم وجوه
ومنها ما تمسك به العضدي تبعا للحاجبي من ان المفروض نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون
المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلالا فيها بالاستقراء وفيه نظر لان كون الفعل نكرة ممنوع ولو سلم
فاطلاق ما دل على ان النكرة تفيد العموم لا يعلم شموله لمثل هذه والاستقراء غير معلوم ثبوته لان هذا النوع من النكرة يغاير غيره من سائر النكرات
مغايرة تامة ومعها لا يجوز الالحاق فتم هذا وقال في النهاية ان نفي الاستواء وان كان نكرة الا ان متعلقه اذا كان جزئيا لم يعم النفي
بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيدا يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الامدي
فقال حجة اصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى
المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ انتهى لا يقال هذا انما يتجه على تقدير كون اثبات المساواة لا يفيد العموم ولكنه باطل لما تقدم من
الحجة على كونه مفيدا له فيلزم ان يكون نفي المساواة غير مفيد له لانا نقول لا نسلم كون اثبات المساواة يفيد العموم لعدم نهوض ما استدل
به عليه من الوجوه المتقدم اليها الاشارة لا ينهض اذ بمثل تلك الوجوه يمكن الاستدلال على كون نفي المساواة للعموم ومن الظاهر انه لا يجوز القول
بافادة نفي المساواة واثباتها العموم معا لان الظاهر ان كل من قال بافادة احدهما لم يقل بافادة الاخر اياه فلا بد ان يرفع اليد اما عن الوجوه
المذكورة او عن مثلها الذي يمكن الاستدلال به على اثبات دلالة نفي المساواة على العموم فالوجوه المذكورة معارضة بمثلها وحيث لا
ترجيح يجب التوقف ومعه لا يجوز الاستدلال بتلك الوجوه على افادة اثبات المساواة العموم وقد اشار الى هذا الامدي والعضدي
ومنها ان اكثر الافعال المنفية نحو لا اكل وما رأيت انما يفيد العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كذلك الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم
الاغلب لا يقال يعارض هذا الوجه الوجوه المتقدمة الدالة على كون نفي المساواة غير دال على العموم لانا نقول الوجوه المزبورة كلها مدفوعة
فلا تصلح للمعارضة اما الاول فلابتنائه على كون الاثبات مفيدا للعموم واما الثاني فلانه انما يصار اليه لو لم يقم دليل اقوى
على خلافه واما معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل اذ ما دل على ان نفي المساواة للعموم اقوى منه جدا فلا يصار اليه هنا على
انه يمكن التمسك بهذا الوجه على كون اثبات المساواة موضوعا للقدر المشترك كما لا يخفى فتدبر ونحو ما قلنا في دفع الوجوه التي استدل
بها على اثبات المساواة للعموم فانها معارضة بمثلها ولا ترجيح فيجب التوقف ثم ان الوجه المزبور على تقدير تسليمه غاية ما يثبت
الوضع للقدر المشترك لا نفي دلالة نفي الاستواء على العموم فيجوز ان يدعى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك بينه و
بين غيره فالتحقيق انه ان كان محل البحث في لا يستوي مجرد دلالته على العموم فالوجه المزبور لا يجوز التمسك به في دفعها وان كان وضعه
للعموم كما يستفاد من كلام الجماعة فيجوز التمسك به في دفعه لكن يجاب عنه بما تقدم اليه الاشارة فتدبر واما الثالث فلما تقدم اليه
الاشارة واما الرابع فللمنع منه مضافا الى انه يرد عليه بعض ما اوردناه على الوجه الثاني فتم واما الخامس فلما تقدم اليه الاشارة
واما السادس فللمنع من بطلان التالي وانما يمتنع ذلك لو كان الموضوع لفظا مفردا واما اذا كان مركبا فلا والا لكان قوله
لم يوجد خلق الله ولم يوجد احد ونحو ذلك من الالفاظ الموضوعة للعموم وهو باطل قال في النهاية الحقيقة اذا تعذرت وجب الحمل على المجاز
وكون الحقيقي ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه انتهى ثم انا نمنع الملازمة لانها انما تثبت لو اريد ان نفي الاستواء يفيد
العموم من كل جهة وهو ممنوع لجواز ارادة نفيه من الجهة التي يمكن نفيها عقلا وعرفا كما اشار اليه العضدي قائلا هو من قبيل
ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء مخلوق هذا ثم لو سلمنا الملازمة فنقول بمثل هذا الوجه يمكن الاستدلال
على كون اثبات المساواة لا يفيد العموم فيرد ما تقدم اليه الاشارة واما السابع فلما اشار اليه العضدي فقال في مقام دفعه
الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا

لعضو منها ما اشار اليه
صح

[illegible]

فان اللفظ الموضوع لمرة قد يكون
ظاهرا عند الاطلاق في بعض الافراد
كلفظ النقد الظاهر في الرائج
عند الاطلاق مع كونه موضوعا
صح

ذلك لجان مثله في كل نفي فلا يعم نفيا ابدا ويقال لا رجل الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل واما الثامن فلان حسن الاستفهام لا يختص بالمجملات بل يحقق في الالفاظ الظاهرة نعم لا يحقق في الالفاظ الصريحة ومن الظاهر ان لفظ لا يستوي على تقدير افادته العموم ليست من الالفاظ الصريحة فلا يمنع حسن الاستفهام المشار اليه عن كونه مفيدا للعموم هذا ويمكن الاستدلال بمثل الوجه المذكور على عدم افادة يستوي العموم منه بدعوى انه لا يحسن الاستفهام وان كان في اعم الا ان الاصل اختصاصه بالمجملات لغلبته فيها الا انا نقول لا نم ذلك اذ كما ان الغالب يتحقق في المجملات فكذلك الغالب عدم الاجمال فتعارض الامران والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال بل لا يبعد ترجيح القول بنفي دلالة نفي الاستواء على العموم ودلالة اثبات المساواة على العموم لانه اذا قيل زيد وعمرو يستويان في العلم والشجاعة مثلا كان المفاد انهما يتشاركان في جميع مراتب العلم والشجاعة لا يزيد احدهما على الآخر واذا قيل لا يستويان في العلم والشجاعة كان المفاد انهما ليسا متشاركين في جميع مراتب الصفتين وانهما ثابتتان لاحدهما دون الآخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم جاز تفسيره بانهما لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه السيد عميد الدين وقد يقال ان ما ذكر يختص بما اذا ذكر متعلق المساواة نفيا واثباتا واما اذا لم يذكر فلا بل يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة وفيه نظر ونحو قيل بان المساواة في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيد باعتبار العرف وقاعدة ان حذف المتعلق يفيد العموم لكن بعيد وربما يشير اليه كلام بعض الاصوليين قائلا فيه بعد نقل ادلة القولين والتحقيق ان نقول ان المساواة من الامور الاضافية لا يعقل الا مضافة الى غيرها كما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقضي بان الاطلاق عائد الى الجميع ففيه لا يوجب العموم ولا وجب الوجوه التي نقلت من الطرفين لا تخ من خلل وفي بيت المنية الاقرب البناء على العرف

القول في التخصيص مفتاح لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ان قلنا بانه ليس بحجة مطلقا كما اشار اليه في الذريعة والعدة واما اذا قلنا انه حجة كما هو التحقيق وعليه المعظم فهل يجوز تخصيص ذلك به او لا اختلف الاصوليون من الخاصة والعامة فيه على اقوال الاول انه يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعلامة في النهاية وولده السيد عميد الدين وصاحب غاية البادي وح دي وسبط الشهيد الثاني في لم والسيد الاستاذ وللعلامة والرازي في المحصول والحاجبي في مختصره والعضدي في شرحه والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري في شرحه وحكاه صاحب غاية البادي والرازي والعبري عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وفي النهاية والاحكام ومختصره وشرحه انه مذهب الفقهاء الاربعة وفي العدة هو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر من الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيره الثاني انه لا يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعدة وحكاه في لم ودي والمنية عن السيد وفي المحصول والمنهاج وغيرهما عن قوم الثالث انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع متصلا كان او منفصلا والا فلا وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان الرابع انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص بدليل منفصل ولم يخص بمتصل او لم يخص وهو المحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين البصري وتوقف في المسئلة القاضي ابو بكر على ما حكاه جماعة للقول الاول وجوه منها ما ادعاه في النهاية وغاية البادي وتعليقة لم للمدقق الشيرواني والاحكام ومختصره وشرحه للعضدي من ان الصحابة اجمعوا على تخصيص كثير من عمومات القرآن باخبار الآحاد وقد ذكروها وفي المحصول جمهور الاصحاب قالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد فيه اجمع على ذلك الصحابة ومن بعدهم وفي التعليقة المذكورة هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكثرة فلا يخ الواقعة من عموم من العمومات القرآنية وخصوصها وكذلك عمل اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى وفيه نظر لانا لا نم اتفاق الصحابة على تخصيص الآيات المزبورة بتلك الاخبار وغايته ما يسلم اتفاقهم على تخصيص تلك الآيات واما انه من جهة تلك الاخبار فلا اذ لعل مستندهم في التخصيص امر يفيد العلم دون تلك الاخبار وقد صرح بهذا الايراد في ح والمنية والمحصول ولا يقال الاصل عدم وجود شيء آخر يصلح لان يكون مستندا فانه امر حادث قد شك في وجوده وقد تقرر ان الحادث اذا شك في وجوده كان اللازم دفعه بالاصل ومع هذا فالظاهر عدمه اذ لو كان موجودا لوقع التنبيه عليه وقد اشار الى ما ذكر في النهاية لانا نقول هذا باطل لانا نعلم بوجود شيء يحتمل ان يكون مخصصا في زمان الصحابة فكما ان الاصل عدم استنادهم الى غير تلك الاخبار كذلك الاصل عدم استنادهم اليها ومع هذا فيبعد عادة انحصار المخصص

اعم من الرجل نسخة

متصل قطعيا كان او ظنيا وان خص بدليل م

لتلك الايات فيها تلك الاخبار كيف لا والحال ان هذه الاخبار لا تفيد الا الظن وتخصيص تلك العمومات معلوم ومن الظاهر ان
الظن لا يكون مستندا للقطع قلنا سلمنا ان مستندهم منحصر في تلك الاخبار لكن نقول لعلها كانت متواترة عندهم او محفوفة بالقرائن
المفيدة للقطع وان كانت لنا اخبار احاد لا تفيد القطع عندنا وقد اشار الى هذا في العدة والمنية كما عن الفاضل البهائي قائلا ان كثيرا من
الاخبار في الصدر السابق كانت متواترة فكيف علموا انهم خصصوا الاية بخبر الواحد انتهى ولا يخفى ما في هذا الجواب احدهما اصالة عدم
تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع وقد اشار الى هذا في نهاية الاحكام وثانيهما ان ذلك بعيد كما صرح في نهاية والبادئ
قال الاول لعدم حكاية عن الصحابة وقال الثاني والجواز لو فتح بابه لتعذر اثبات كثير من الادلة الشرعية لانا نقول الوجهان
المذكوران ضعيفان اما الاول فلان الاصل كما يقتضي عدم التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية كذلك يقتضي عدم ثبوت حجية خبر الواحد
في تخصيص عموم القرآن عندهم ولعل هذا اولى لان الاول يستلزم تخصيص العمومات المانعة عن العمل بالاخبار المخالفة للكتاب كما
لا يخفى ويستلزم ايضا القول فيما طرحوه من اخبار الاحاد الخاصة في مقابلة عمومات الكتاب بوجود امر اوجب ذلك في جميع ذلك
على خلاف الاصل ولا يلزم شيء منهما على الثاني كما لا يخفى واما الثاني فللمنع لا يقال الاجماع المذكور قد ادعاه جماعة من المحققين
وصرحوا ان الاتفاق قد وقع على التخصيص بخبر الواحد لا باخبار مخصوصة حتى يشك في تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة
للقطع وقد اشار الى هذا في نهاية الاحكام وصرح وشرحه فقالوا في مقام دفع الايراد المتقدم انا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار
الاحاد انتهى فيجب قبول ذلك بناء على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانا نقول لا نم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد في هذه
المسئلة لانها اول الدعوى لان دعوى حجيته راجعة الى تجويز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى وهذا هو محل البحث فكيف
يكون ذلك حجة في هذه المسئلة فتامل ومع هذا فجواز الاعتماد على الاجماعات التي ينقلها العامة مشكل بل الظاهر عدمه لانهم يريدون
من الاجماع غير ما يريده الشيعة منه كما لا يخفى فلم يبق الا ما ادعاه في نهاية والبادئ وفي حجيته ايضا تامل وان قلنا بحجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد حتى في هذه المسئلة لاحتمال ارادتهما من الاجماع الذي ادعياه غير ما نريده ويكون الغرض في الاحتجاج به الزام
العامة به فتامل سلمنا تحقق اتفاق الصحابة على ذلك ولكن نمنع من حجيته لان الاتفاق انما يكون حجة حيث يكون المعصوم من جملة المجمعين
ومن الظاهر انه لا يجوز ان يكون المعصوم داخلا هنا في جملة المجمعين اذ هو لا يتمسك بخبر الواحد لتخصيص عام الكتاب فلا يعول في
الاحكام الشرعية على الامارات الظنية بل يعرف الاحكام بالوحي الالهي وتعليم النبي الا ان يقال تقرير المعصوم على ذلك وعدم
منعه اياهم عن ذلك دليل على رضائه فيكون ثابتا وهذا طريق اخر في باب الاجماع اشتهر نسبته الى الشيخ ولكن فيه كلام ولو سلم
فالتعويل عليه هنا مشكل فتامل سلمنا حجيته ولكن في نهوضه لاثبات هذا القول والحكم بجواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد
مطلقا مشكل كما اشار اليه الباغنوي قائلا هذا ينهض على القاضي حيث يتوقف في جوازه مطلقا وانتهاضه على ابن ابان يتوقف على ان
الايات لم تخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي يتوقف على ان العام فيها لم يخص من قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل والمتصل المستقل
وغير المستقل انتهى هذا وقد اجاب الشيخ في العدة والمحقق في دفع عن هذه الحجة بالمعارضة فقالا على ان المعلوم من حال الصحابة
انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القرآن واقتضت تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها
ولا سكنى وقالوا الا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد زاد الاول
فقال وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القرآن لانه يخصصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القرآن بل يقتضي القول به
فدل ذلك على سقوط ما ذكرتموه وذلك ان سقوط النفقة والسكنى للمبتوتة كفاطمة خاصة تخصيص القرآن اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا
خبرها وسماه عمر مع ذلك انه مخالف القرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة و
غيرها من النساء حكم واحد كان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى عندهم الى دفع القرآن فلذلك ردوه قيل لهم هذه
محض الدعوى ومن اين علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد لعموم القرآن ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان معلوما بغير
عموم القرآن لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج الى ان يقول لا ندع كتاب ربنا وذلك

في المسئلة [illegible]

نحو مخصصه

ليسقط هذا السؤال انتهى وفيه نظر للمنع من صحة هذه المعارضة لان طرح الاخبار المذكورة لعله لعدم اشتمالها على الشرايط المعتبرة
في حجية خبر الواحد من الظن ان كل من يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يدعي جوازه بكل خبر وبطريق الايجاب الكلي بل يدعي
جوازه في الجملة وبطريق الايجاب الجزئي فلا تعارض بين ما فعلوه من تخصيص عموم الكتاب ببعض اخبار الاحاد في بعض المقامات
وما فعلوه من طرح بعض اخبار الاحاد في مقابلة عام الكتاب اللهم الا ان يدعى ان ما طرحوه من الاخبار كان جامعا لجميع شرايط
حجية خبر الواحد فيتجه المعارضة ولكن ذلك غير معلوم نعم قد يقال ان تعليل الطرح بانا لا ندري اصدقه ام كذبه ظاهر في ان خبر
الواحد لا يصلح لتخصيص عام الكتاب مطلقا فح لا يمكن دعواهم الاتفاق على تخصيص الكتاب بخبر الواحد الا ان يقال هذا التعليل
لبعض جميع الصحابة وهو منه لا يدل على اختياره عدم جواز التخصيص فيه نظر وبالجملة اتفاق الصحابة على تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد غير معلوم فلا ينهض الحجة المذكورة لاثباته نعم لو ادعى اتفاق اصحابنا القائلين بخبر الواحد على ذلك لم يكن لا في ان راهم في
كتبهم الفقهية منعقفين عليه وما وجدت الى الان احدا منهم يطرح خبرا لمخالفته لعام الكتاب مع كثرة الاخبار المخالفة لعام الكتاب
والشيخ والمحقق وان انكرا تخصيص الكتاب بخبر الواحد في الاصول ولكنهما صارا اليه في الفقه يشهد بذلك كتبهم وقد نبه على ما ذكرنا
السيد الاستاد ره فقال العمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات
الكتاب فلا وجه لتخصيصه بغيرها انتهى ومما ذكرنا يظهر وجه المناقشة في منع الشيخ في العدة من اتفاق الطايفة على تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد فتم ومنها ما تمسك به في يب والمنية ولم والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري من ان عام الكتاب وخبر الواحد دليلان تعارضا
وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلما ذكره في المحصول فقال اما
قلنا انهما دليلان فلانا نتكلم على تقديره ومراده ان محل البحث خبر الواحد الذي يكون حجة في نفسه وجامعا للشرايط الحجية لا مطلق
خبر الواحد واما الثاني فلانه المفروض واما الثالث فلما ذكره في المنية من انه لولا ذلك لزم اما ابطال الدليلين او اعمالهما او اعمال احدهما
مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل باطل اما ابطال الدليل الخالي عن المعارض في ذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام
لا معارض له فكيف يتناوله دليل خاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني
فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به
الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام انتهى لا يقال لا نسلم
كون خبر الواحد دليلا عند معارضته لعام الكتاب ثبوت كونه دليلا في الجملة لا يستلزم ان يكون دليلا مطلقا وقد صرح بذلك
في يب والعدة قائلين لا نسلم ان خبر الواحد دليل على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وصرح بذلك ايضا في الذريعة لانا نقول هذا باطل لانه انما يتم على تقدير
اعتضاد الدليل على حجية خبر الواحد في الاجماع ونحوه وهو باطل بل الحق عندنا ان عمدة الدليل على حجية خبر الواحد ما تقدم عندنا وفاقا
لجماعة من اصالة حجية الظن وعلى هذا فلا شك في كون خبر الواحد المعارض لعام الكتاب دليلا حيث تعارض الدليلان المفيدان
للظن وجب الرجوع الى المرجحات واعظمها واعلاها على الاصل المذكور ما افاد الظن الاقوى بالواقع وعليه يجب ترجيح الخبر اذ لا شك
ولا شبهة في ان الظن بالحكم الواقعي الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من عام الكتاب لا يقال يلزم على هذا الحكم بجواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد والحكم بتخصيصه بالقياس اذا حصل الظن الاقوى منهما وهو باطل لانا نقول لولا الدليل المعتبر على منع الامرين
لكنا نقول بهما وحيث لم يقم دليل معتبر على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وجب الرجوع الى الاصل المذكور
بالجملة لا شك ولا شبهة في ان الواجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد الجامع لشرايط الحجية على القول باصالة حجية
الظن كما هو التحقيق نعم يلزم على مذهب من صار الى لزوم العمل بالظنون المخصوصة والاسباب الشرعية مع حجية خبر الواحد
في هذا المقام والاخذ بعام الكتاب لعدم قيام دليل معتبر على حجية الاول في خصوص الفرض وثبوت حجية عام الكتاب مطلقا ولعل
بناء الجماعة المتقدم اليهم الاشارة على هذا ولكن هذا المذهب خلاف التحقيق ومع ذلك فقد يقال لا نسلم ثبوت حجية عام الكتاب مطلقا

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الاثنانية

ودليله

ولو عارضه الخبر الجامع لشرائط الحجية واى دليل عليها والاجماع على حجية عام الكتاب كالاجماع على حجية خبر الواحد لا يفيد
العموم وعلى هذا لا يجوز العمل بعام الكتاب في مورد معارضته لخبر الواحد بل يجب العمل به في غير هذا المورد ويفيد هذا ما يفيد
تخصيصه بخبر الواحد كما لا يخفى ثم لو سلمنا قيام دليل يفيد عموم حجية عام الكتاب حتى في صورة معارضته لخبر الواحد
فنقول خبر الواحد فنقول خبر الواحد مما قام الدليل المعتبر على حجيته مطلقا ولو في صورة معارضته لعام الكتاب وهو اطلاق
مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الذى تمسك به جماعة على حجية خبر الواحد فانه شامل للخبر الواحد الذى عارض عام الكتاب بل مقتضاه
ترجيح الخبر على عام الكتاب لا يقال تقييد عموم الكتاب بالمفهوم المذكور ليس باولى من تقييد المفهوم بغير الخبر المعارض للكتاب فيتحقق
المطلب ان في الكتاب عامين احدهما عموم المفهوم المذكور والاخر عموم الكتاب عارض خبر الواحد ولا يمكن العمل بظاهرهما فلا يجب **اللازم**
ارتكاب التخصيص في احدهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر لانا نقول لا نم عدم الترجيح فان شهرة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ترجيح ابقاء العموم المفهوم المذكور وصرف التوجيه الى معارضه لا يقال هذه الشهرة لا تفيد سوى الظن بالترجيح ولا دليل على حجية
هذا الظن لانا نقول الذى يستفاد من كلام القوم ويقتضيه التحقيق ان الاصل حجية الظن المفيد للترجيح مطلقا وان قلنا بان الاصل
عدم حجية الظن في غير مقام تعارض الادلة فتدبر ويؤيد ذلك امور الاول ان المفهوم عرفا تخصيص عام الكتاب لا ابقاء عموم المفهوم على
حاله الا ترى انه لو قال السيد لعبده قول ابني حجة واعمل به مطلقا ثم قال السيد لذلك العبد اكرم كل عالم وقال الابن المنصوص على حجية
قوله مراد والدى من ذلك الكلام اكرم علماء بنى تميم كان اللازم عند ارباب اللسان تخصيص عموم قول السيد اكرم العلماء لا عموم قوله
قول ابني حجة وان كان كلاهما منه فتدبر ولعل السر في ذلك انه لو بقى لفظ السيد اكرم العلماء على ظاهره في معناه الحقيقي فيكون قول
الابن خاليا عن المعارض فتم الثاني انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم اخراج كثير من افراد العام ولا كذلك لو خصصنا معارضه فانه
ليس بتلك المثابة فان قلت ان خصصنا المفهوم يلزم صرف التوجيه الى الخطاب في احد واية واحدة ولو خصصنا معارضه يلزم ارتكاب
التخصيص في ايات كثيرة وخطابات متعددة والاول اولى قلت هذا احسن لو لم يستلزم تخصيص المفهوم اخراج افراد من العموم زيادة على ما
يخرج من الايات الكثيرة ولو خصصناها بها واما مع استلزامه فانه يتفق غالبا وورود اخبار كثيرة تقتضي تخصيص اية واحدة فما الثالث
انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم تنزيل الطلاق المفهوم على فرد نادر ولا كذلك لو وجهنا العكس وفيه نظر وبالجملة الامر التشريفية ذالة على جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان سلمنا دلالتها على اصل حجية خبر الواحد كما يظهر من جماعة والا فلا يصح التعويل عليها في محل البحث ومنها
انه يجوز اثبات وضع الفاظ القران وسائر قواعدها العربية بنحو خبر الاصمعى وسيبويه وعاصم وذلك يستلزم جواز اثبات المراد
من عموماتها بخبر اجلاء الرواة وعظماء العلماء الثقات كزرارة ومحمد بن مسلم وصفوان بن يحيى بطريق اولى وقد اشار اليه هذا
في الذريعة ومنها انه لا شك ولا شبهة في انه لا يجب في الحكم بتخصيص عام الكتاب وجود قرينة قطعية بل يكتفى فيه بالقرينة
الظنية ولذا يحكم بتخصيصه بالخبر المتواتر لفظا اذا كان اقوى دلالة من عام الكتاب فاذا فرض حصول الظن الاقوى من هذا المخصص
من خبر الواحد الجامع لشرائط الحجية كان التخصيص به اولى ومنها انه لو لم يخصص عام الكتاب بخبر الواحد لا يدفع به ظاهره لبطل
القول بحجية خبر الواحد اذ لا شيء من خبر الواحد المخالف للاصل الا ويعارضه ظاهر الكتاب الذى هو مط للادلة القاطعة الدالة على
حجية خبر الواحد في الجملة وقد تمسك بهذه الحجة السيد الاستاد دام ظله فقال لو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها
بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب اقله ما دل على اصل الاباحة كقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة **والشارب**
الظنية وكذا في سائر كتب الفقه وابوابه ومنها انه لو لم يعمل بخبر الواحد وجب الاقتصار على اصالة البراءة وظاهر الكتاب
والاجماع ودليل العقل لزم الخروج من الدين والتزييف فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فتم ومنها ما حكاه الشيخ في العدة
عن بعض فقال وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن واجاب عنه فقال وهذا القول
بط لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم ليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك

بعد ملاحظة قول الابن الكل الا انه في معناه الحقيقي م

بما طريقه غلبة الظن ومنها ما اشار اليه في العدة واجاب عنه فقال فان قالوا ليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القران خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على من ابى تخصيص العموم به عقلا فانه لم اذا جاز الانتقال عما يقتضيه العقل الى خلافه بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا و انما امتنع عنه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل بان ههنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسألة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال من موجب العقل من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد فالجواب عن ذلك الا ما ذكرنا من ان ذلك دليل على جوازه لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد للقول الثاني وجوه منها ما حكاه في يج ويه والمنية و المحصول وصه وشرحه للعضدي وية السؤل وح المنهاج للعبري عن جميع القائلين بعدم جواز تخصيص عام القران بخبر الواحد من ان العام قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يصلح لمعارضة القطعي بل يجب ترجيح القطعي وقد حكي عليه الاتفاق في المنية وقد تمسك بهذه الحجة في العدة ايضا واجيب عنها بوجوه الاول ما اشار اليه في يه وغاية البادي وحكاه في يج عن جماعة من ان ذلك منقوض بالبراءة الاصلية فانها قطعية مع انه يجوز تخصيصها بخبر الواحد وفيه ان هذا انما يتجه لو ادعى الخصم امتناع ذلك عقلا واما اذا ادعى ان الاصل في ذلك عدم الجواز فله ان يقال ان تخصيص البراءة الاصلية بخبر الواحد خرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل على انا نقول الفرق بين اصالة البراءة وعام الكتاب واضح فان عام الكتاب يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات فاذا خص بخبر الواحد وجب الغاء هذه الدلالة وحمل اللفظ على غير حقيقته ولا كذلك اصل البراءة فانا انما نتمسك به حيث لم يقم دليل على ثبوت التكليف فاذا فرضنا كون خبر الواحد دليلا لم يكن اصل البراءة معارضا له ولم يمكن ذلك الخبر موجبا لدفع ظهور ولا الغاء دلالة معتبرة وبالجملة خبر الواحد على تقدير حجيته لا يعارض اصل البراءة ابدا ولا يعارض عام الكتاب فالنقض المذكور ليس بوجيه ومع هذا فاصالة البراءة قطعي الحجية لا قطعي الصدق وعام الكتاب قطعي الحجية وقطعي الصدق فهو اقوى من اصالة البراءة فهذا وجه اخر للفرق الدافع للنقض فتم الثاني ما اشار اليه في لم وح صه للعضدي من ان التخصيص رفع الدلالة فانه رفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير بعبارة اخرى العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما وقد وقع الحجة المذكورة بالتقرير الثاني في يه وغاية البادي وية والمحصول والمنهاج وشرحه للاسنوي والعبري ومنها ما اوجب بعد فرض التساوي والتعادل الجمع كالمعالم وية وح صه ومنها ما لم يوجب ذلك وهو ما عدا ما ذكر لا يقال لا نم كون عام الكتاب ظني الدلالة بل هو قطعي الدلالة بناء على القاعدة العقلية من امتناع المخاطبة بما له ظاهر ويراد منه خلاف ظاهره لانا نقول هذا باطل بل هو ظني الدلالة لاحتمال التخصيص احتمالا قريبا كما صرح به الاسنوي والعبري والامدي لشيوع طرق التخصيص عليه حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص ولو جعلنا من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة منعنا كون عام الكتاب مفيدا للظن بالعموم بل كان من المجملات وعليه يبقى خبر الواحد سليما عن المعارض فيجب العمل به بلا اشكال ويلزم هذا ايضا على تقدير القول بعدم وضع لفظ للعموم لغة بل كل موضوع للخصوص وكذا على القول باشتراك اللفظ بين العموم والخصوص كما لا يخفى وكذا على القول بالتوقف في وضع لفظ للعموم وقد جعل جدي الصالح في ح ية والفاضل التوني في الوافية وجوه هذه الاقوال منشاء لكون العام ظني الدلالة واما القاعدة العقلية فهي غير جارية هنا كما اشار اليه في لم فقال في جملة كلام له لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم و

بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ويستوي ح الظن المستفاد من عموم الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا
وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والنص الدالين على المشاركة في التكاليف المستفاد من عموم الكتاب بغير صورة وجود
الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الحاصل من العموم وسكر يتوق في اصالة البراءة لمن التفت
اليها بنحو ما ذكرنا اخيرا في عموم الكتاب انتهى ولا يقال لا نسلم كون خبر الواحد قطعي الدلالة بل هو ظني الدلالة كعام الكتاب فيتساويان
من جهة الدلالة ويترجح عام الكتاب بكونه قطعي السند وقد اشار الى هذا في النهاية وغاية السؤل محتجين باحتمال الخبر ارادة
خلاف ظاهره كعام الكتاب وزاد الاول فقال فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بالكلام ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة
تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني و
الموقوف على الظني لا يكون قطعيا انتهى لانا نقول ما ذكر انما يتجه على تقدير القول بان جميع دلالة الالفاظ ظنية واما على تقدير
القول بالمنع من ذلك وبانه يتحقق دلالة قطعية في الالفاظ فلا لامكان فرض خبر واحد يكون دلالته قطعية لا يحتمل المجاز والنقل
وغيرهما وعدم كون السند قطعيا لا ينافي كون الدلالة قطعية لان المراد ان اللفظ لا يصلح الا لارادة معنى واحد وان كل من يطلقه
لا بد ان يريده لا غير لا يقال لو سلم هذا فالجواب يختص ببعض صور محل البحث ولا يكون جاريا في جميعها فلا يجوز الاعتماد لانا نقول اذا تم
الجواب في بعض الصور وجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فيه ووجب في ذلك مط ولو كان خبر الواحد ظني الدلالة اذ يجب فيها
الحكم بترجيح عام الكتاب لرجحه بكونه قطعي السند فيجب مط لعدم القائل بالفصل كما اعترف به لانا نقول الاخذ به اولى من هذا الاعتضاد
بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع لان القائل بعدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد على تقدير حجيته في غاية الشذوذ ومع ذلك فهو
معتضد بامور اخر تقدم اليها الاشارة ثم انا نقول ليس المراد بقطعية دلالة خبر الواحد الا كونه اقوى دلالة من عام الكتاب في ذلك بما لا شبهة
فيه ولذا يجب الحكم بتخصيصه بذلك الخبر لو فرض قطعية سنده وقد صرح بما ذكر الاسنوي وسراج الدين في شرح المنهاج وعلى هذا يتجه
ما ذكروه من الجواب كما لا يخفى ولا يتوجه غاية ما يلزم من الجواب عدم ترجيح عام الكتاب لا تخصيصه بخبر الواحد كما اشار اليه بعض لانا نقول
ليس المراد المقصود في الجواب سوى بطلان الحجة وقد حصل ومع هذا نقول اجاب عن هذا الايراد الاسنوي والعبري وسراج الدين فقالوا فان قلت
القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام والتعادل ينافيه بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي قلت لا منافاة فان التعادل بحسب الدلالة
والترجيح بسبب خارج وهو كون الاعمال في الدليلين اولى فيرجح الخاص لما عرفت انتهى وقد بينا ما فيما ذكروه بان مجرد الجمع بين الدليلين
لا دليل عليه وان اشتهر بينهم وقد نبهنا على ذلك جدا في رسالتنا في الجمع بين الاخبار وقد اطلنا الكلام فاذن ينبغي الحكم بالتوقف
لا الحكم بالترجيح ولكن التحقيق ان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من خبر الواحد الخاص اقوى من الظن الحاصل من عموم الكتاب بلا شبهة
فيجب العمل به بناء على اصالة حجية الظن واما على القول بلزوم العمل بالظنون المخصوصة فالتحقيق انه يجب التوقف لعدم معلومية
حجية الظن الخاص الحاصل من عام الكتاب والحاصل من خبر الواحد الخاص بالخصوص ولكن هذا في معنى التخصيص كما تقدم اليه الاشارة
ومع هذا فندعي قيام الادلة على حجية عام الكتاب بالخصوص وعلى حجية خبر الواحد بالخصوص غاية الامر انه حصل بينهما التعارض
فيجب الترجيح ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع خبر الواحد الخاص فيجب الحكم بتخصيص العام به فالحكم به صحيح على كلا القولين فتم الثالث
ما ذكره في الذريعة والعدة والمحصول وغيرها من ان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله
تعالى لو قال مهما ظننتم صدق الراوي فاعلموا ان حكمي ذلك ثم ظننت صدق الراوي صار ذلك العلم قطعيا فيكون تخصيص الكتاب به
تخصيص معلوم بمعلوم ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ به ايضا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان
النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة في ثبوته
تخصيص العام من الغاء الخاص وهي قائمة في النسخ وضعف هذه الحجة في غاية الظهور وقد تصدى جملة من المحققين للجواب عنها فاجابوا
بوجوه الاول ما ذكره في النهاية والتهذيب وحكاه في المحصول عن الاصوليين من ان العقل لا يابى ذلك وانما الاجماع على عدم جواز النسخ
به اوجب الفرق والتفصيل ورده في المحصول فقال هذا الجواب ضعيف لانا قد بينا ان الصحابة عرفوا انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص

ومنها تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ضعيف وانا اثبت ذلك منقول يثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب قبوله في النسخ ويثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه ايضا ضرورة العمل بالدليل انتهى الثاني ما ذكره السيد فيما حكي عنه وصرح به وابن الشهيد الثاني في لم والرازي في ك والبيضاوي في ج من ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وزاد في لم فقال فلعله وتبين بعض وجه الاهونية بان النسخ رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع واورد عليه المحقق الشيرواني فقال ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ادعى المستدل فكونه اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك للمجيب المانع ويحتمل ان يكون الامر بالتامل في كلام المص اشارة اليه كذا قيل وكونه اهون انواعه انما هو لندوره وكونه ابعد بحسب خلاف الظ واما ان التخصيص دفع والنسخ دفع والدفع اهون من الرفع فتخييل شعري لا طائل تحته اذ غاية ما يمكن ان يقال ان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبتنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالغنى والحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر فيما نحن فيه لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث من الحدوث كثير الوقوع وان كانت كيفيتهما متغايرتين والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه دفعا للاضعف والاخر للاقوى فان قلت لما كان الباقي غير محتاج الى تاثير كفى في بقائه عدم حدوث ما يضاده وما يمنعه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب له لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ وتخصيص العام يبتني على عدم حدوث الحادث وهو موافقه قلت ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه مقيد بقيد لا يتجاوزه فيوافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتموها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذا الاعتبار غير ثابت الاعتبار في الشرع والصواب في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل واندر بالنسبة الى التخصيص الثالث ما ذكره جدي الصالح ره فقال الجواب لا نم ان التخصيص المراد هنا اعم من النسخ ومنها ما اشار اليه في العدة فقال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ثم يقال لهم لا خلاف ان خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بتضمنه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز لانه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا فان قالوا انا نامن كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا ان ذلك محض الدعوى وصريح الاقتراح انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر بعد ما بيناه فيما تقدم ومنها ان خبر الواحد الذي يعارض عام الكتاب يصدق عليه انه مخالف للكتاب وغير موافق له فيجب طرحه للعمومات الكثيرة الدالة على طرح ما خالف الكتاب وما لم يوافقه منها خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف ومنها صحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلم قال خطب النبي ص فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي عن رسالة سعيد بن عبد الله الراوندي التي الفها في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها قال قال الصادق عليه السلم اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه ومنها خبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلم في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ويؤيد بما ذكر جملة من الاخبار ومنها خبر سدير قال قال ابو عبد الله ع لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه ص ومنها خبر الحسن بن الجهم قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و

ولخاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل ومنها مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من خالف كتاب الله وسنة محمد صلى الله عليه وآله فقد كفر ومنها خبر ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى ومنها مرسلة عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر ع قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم وقد احتج بهذه الحجة في العدة قائلا قد ورد عنهم ع ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوا به على الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن انتهى وفي هذه الحجة نظر لان الصغرى وهي ان خبر الواحد الذي يعارض عام الكتاب يصدق عليه انه مخالف الكتاب وغير موافق له ممنوع لان معنى كون الشيء مخالفا للكتاب وغير موافق له والمتبادر منه دلالته على ما علم خلافه من الكتاب فاذا علم ان المراد من الكتاب حرمة فعل مثلا ودل غيره على وجوبه القطع على انه واجب كان مخالفا للكتاب قطعا ولا يصدق المخالفة حقيقة بمجرد كون دلالة ذلك الشيء مخالفة لدلالة الكتاب الناشية من جهة الوضع والا لصدق عليه قول النبي صلى الله عليه وآله المسموع منه الدال على تخصيص عام الكتاب انه مخالف له واللازم باطل جدا ومن المعلوم ان خبر الواحد المعارض لعام الكتاب لم يتحقق فيه معنى المخالفة الذي اشرنا اليه فلا يشمله الاخبار المذكورة ويؤيده تصريح جملة منها بان الحديث المخالف للكتاب زخرف او هذا لا يتم قطعا الا بعد ان يكون المراد من المخالفة ما ذكرناه وهو واضح وبالجملة المستفاد من اكثر الاخبار المذكورة ان المراد من المخالفة وعدم الموافقة ما ذكرناه ومع هذا فقد اشار اليه في النهاية والاحكام والمحصول قالوا قولهم ع وما خالفه فردوه نمنع دلالته على صورة النزاع فان المخصص للعام مبين له لا مخالف لانه دال على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا وزاد في المحصول فقال لما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة انتهى واليه اشار في الاحكام وللقول الثالث والرابع ما اشار اليه في م فقال جمهور المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية ان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها والقطعي يصير بالقطع اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا الا ان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع انتهى وقد يحتج للمفصل بان الاصل عدم جواز تخصيص العام بخبر الواحد خرج منه صورة تخصيصه بالقطعي والمنفصل بالاجماع وهو مفقود في غيرهما فيندرج تحت الاصل وفي كلتا الحجتين نظر واضح اما الاولى فللمنع من ضعف العام بطرو التخصيص عليه بل التحقيق ان دلالة العام قبل التخصيص اضعف من دلالته بعد التخصيص لانه قبل التخصيص يترقب التجوز والتخصيص بناء على كثرة طرو التخصيص على العمومات حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ولا كذلك بعد التخصيص ولو قلنا بان التخصيص صار من المجازات الراجحة فيلزم القول باجمال العام قبل التخصيص بناء على المختار من لزوم التوقف حتى يقع التعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولا كذلك الامر بعد التخصيص فعلى هذا يلزم التفصيل بالحكم بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قبل صيرورته مخصصا لا بعدها سلمنا ان العام يضعف بعد التخصيص ولكن نقول ان اريد انه يصير بعد التخصيص اضعف دلالة من الخبر المعارض له فهو كان ثابتا قبل التخصيص اذ لا سلتان كل عام اضعف دلالة من الخاص فالحاجة الى طرو التخصيص عليه وان اريد انه بعد التخصيص خرج عن كونه قطعي السند فبطلانه اوضح وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في فساد هذه الحجة واما الثانية فلما قدمناه من الادلة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وللقول الخامس ما اشار اليه في م فقال احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر فوقع التعارض فوجب التوقف وضعف هذه الحجة في غاية الظهور بعد ما بيناه وبالجملة المسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن الاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور

الاول يجوز تخصيص الكتاب بكل دليل ظني يكون اخص منه ويكون حجة كالاجماع المنقول والشهرة وغيرهما اذا قلنا بحجيتهما ولم اجد احدا جعل هذا محل النزاع ولكن يتفرع على محل النزاع هنا ويلزم القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم تخصيصه بما ذكر كما لا يخفى وقد صرح بالمختار السيد الاستاد ره فقال الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب **الثاني** لا فرق في الخبر الذي يجوز تخصيص الكتاب به بين ان يكون صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا منجبرا

بيان جواز تخصيص الكتاب بخبر

الذي يكون حجة

بالشهرة وبالجملة كل خبر يكون حجة ويكون اخص من الكتاب يجوز التخصيص به والظاهر انه لا قائل بالفصل **الثالث** يجوز ارتكاب كل تاويل في ظاهر الكتاب بخبر الواحد اذا كان اقوى منه دلالة فيجوز التجوز والاضمار فيه بخبر الواحد الذي هو اقوى دلالة منه وبالجملة القائل بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عليه جواز ذلك كما لا يخفى ولكني لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة وبالجملة اذا وقع التعارض بين ظاهر الكتاب وخبر الواحد فان تساويا في الدلالة فلا اشكال في تقديم ظاهر الكتاب لقطعية سنده وكذا لو كان الكتاب اقوى دلالة فيجوز تخصيص عام خبر الواحد بخاص الكتاب وارتكاب التاويل في الخبر وان كان الخبر اقوى دلالة فاللازم على المختار ارتكاب التاويل في الكتاب ويلزم من خالفنا ترجيح ظاهر الكتاب اما مطلقا او في الجملة او التوقف **الرابع** لا فرق في عام الكتاب الذي يجوز تخصيصه بخبر الواحد بين ان يكون في اعلى مرتبة العموم نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وبين ان يكون في ادنى مرتبته ولم اجد قائلا بالتفصيل هنا ولو فرض وجود مفصل فلا اشكال في ضعفه كما يتبين **الخامس** لا فرق في جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد بين ان يكون عمومه حاصلا من جهة الوضع كلفظ كل ومتى وبين ان يكون عمومه حاصلا من جهة الاطلاق كقوله تعالى احل الله البيع ولم اجد احدا فصل هنا بين الامرين **السادس** يجوز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد الذي يكون حجة مطلقا ويلزم على مخالفينا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك ان كان مستندهم الامور الاعتبارية واما اذا كان مستندهم الاخبار الامرة بطرح ما خالف الكتاب فلا كما لا يخفى وقد جعل جماعة من الاصوليين كالمحقق في د ج والبيضاوي في المنهاج والعبري في شرحه جواز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد من محل النزاع ايضا ولكن في نهاية السئول اعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فهل ما ذكره المص قياسا ام نقلا فلينظر انتهى **مفتاح** اختلف الاصوليين في ان مذهب الراوي لا يخصص العموم مطلقا لوجود المقتضي للعموم وهو الوضع له وعدل الراوي يجوز ان يكون عن امارة او نظر فاسد لا يبقى لو لم يعلم بالمخصص من شاهد الحال لبين وجه العدول دفعا للتهمة لانا نقول لا نم وجوب اظهار الوجه الا عند المطالبة فلعلها لم تحصل سلمنا حصولها لكن لم ينقل لان نقله ليس بواجب على السامع فاندفع بما ذكر قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص **مفتاح** اذا ورد عام من الشرع معلق عليه حكم نحو اكرم وثبت انتفاء ذلك الحكم عن بعض افراده في وقت وشك في انتفائه عنه بعد ذلك كما اذا ورد اكرم العلماء وعلم ان زيدا العالم لا يجب اكرامه في الظهر وشك في وجوب اكرامه بعده فهل الاصل عدم ثبوت ذلك الحكم بعد ذلك الوقت كما هو ظاهر المحقق الثاني في الذي العلامة والاصل ثبوته بعده فيه اشكال من استصحاب بقاء ما ثبت في الظهر مثلا فيرجح الاول ومن ان ذلك الخطاب كان ذا اطلاق او عموم على ثبوت ذلك الحكم لجميع الافراد في جميع الاحوال خرج حالة بالنسبة الى فرد فبقي غيرها مندرجا تحت العموم فيرجح الثاني وهذا اولى لان الاستصحاب لا يعارض دلالة اللفظ وقد يقال ان الحكم بعدم الثبوت في ذلك الوقت يمكن ان يكون باعتبار خروج اصل ذلك الخطاب بحيث يكون غير مندرج تحت اصله فيلزم التخصيص ويمكن ان يكون باعتبار خروج حالة من اطلاق الخطاب فيكون الفرد داخلا فيه وو الامر في ذلك الفرد بين التقييد والتخصيص ولا ترجيح فيلزم الاجمال فيجب التمسك بالاستصحاب وقد يدعى ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرف التوجيه الى الاضعف اولى واحرى فتدبر **مفتاح** اذا تعقب العام كلام مجمل يحتمل امرين احدهما يوجب تخصيص العام والاخر لا يوجب فهل يكون العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه حتى يظهر التخصيص فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان كان شرط العمل بالعام عدم المخصص في نفس الامر فلا يجوز العمل به للشك في حصول الشرط والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وان كان شرطه عدم العلم بالمخصص فيجوز العمل به لتحقق الشرط وعلى هذا التقدير فهل البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل فيحكم بان المراد منه الاحتمال الذي يوافق العام او المجمل باق على اجماله وجهان رجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضي كون المراد بالمجمل المعنى الذي يوافقه اذ لو اريد غيره للزم التخصيص والمفروض البناء على العموم والحق عندي الثاني لان البقاء على العموم ليس من جهة العلم بان المراد العام بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص فيجب العمل بظاهر العام تعبدا وهذا لا يستلزم عدم التخصيص في نفس الامر حتى يلزم منه حمل المجمل على ما يوافق العام اذ لا منافاة بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام

العرض من عموم ذلك

الخطاب بالنسبة الى ذلك

مخصص وكم لمثل هذا نظائر منها يد المسلم وبالجملة الاجمال انما يرتفع بالعلم بعدم المخصص في نفس الامر لا بعدم العلم الذي هو مناط التكليف بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا **مفتاح** اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي يندرج تحته جزئيات وكان هناك اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه من جزئياته ولكن اخطأ فهل ذلك الحكم يتحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته في الواقع او لا يتحقق باعتبار اعتقاد مدعي الاجماع عدم كونه من جزئياته مثاله ان بعض الاصحاب ادعى الاجماع على ان الوضوء المندوب يجوز معه الدخول في الفريضة وهو متعلق كالوضوء للنافلة والتاهب ودخول المسجد وقراءة القران وفرضنا ان مدعي الاجماع يعتقد عدم استحباب الاخيرين ولكنه خلاف الواقع فيه اشكال من ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي ثبوته لما هو من افراده في الواقع وليس لاعتقاد الحاكم للفردية وعدمها تاثير فيهما والخطاء في الاخيرين لا يستلزم الخطاء في اصل الحكم الا ترى انه لو قيل النار حارة والبيع حلال واعتقد الحاكم بان الشيء الفلاني ليس بنار ولا بيع اعتقادا خطاء لا يقتضي عدم ثبوت حكمهما لما اعتقد عدم فرديته لان معنى قوله البيع حلال ان ما يسمى حقيقة بالبيع فهو حلال والذي اعتقد فرديته منه في الواقع فيحكم بحليته بحكمه ولذا يلزم اثبات فرديته ان نفي ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان الوضوء المندوب مبيح معناه ان الشرع حكم بان كل وضوء مندوب في الشريعة مبيح وان الاتصاف بالندبية في الشريعة يقتضي الاباحة فلا بد من الاخذ به و اعتقاد المدعي عدم ندبية وضوء التاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة له اذا كان ندبا في الواقع وبالجملة لا فرق بين ان يدعى الاجماع على ذلك ويعتقد كذلك وبين ان يحكي خبرا بذلك المضمون ويعتقد كذلك فكما ان اعتقاده في الاخير لا يقدح في ثبوت الحكم للفرد الذي اعتقد عدم فرديته اذا علمنا بفرديته فكذا الاول ومن ان دعوى الاجماع ينشأ عن الاعتقاد الجازم ويحتمل انه اعتقد ان وصف الاباحة مختص بما اعتقد كونه مندوبا حتى انه لو فرض عدم ندبية [عينه] لكان حاكما ايضا بكونه مبيحا ولو فرض ندبية غيره لكان عليه ان ياتي بقيد يخرجه تحقيق الكلام ان مدعي الاجماع الحكم على امر كلي تارة يكون باعتبار ان العلم الاجمالي حصل له بان كل ما هو فرد من افراده في الواقع و نفس الامر وان لم يعلمها تفصيلا فله هذا الحكم حتى انه لو اعتقد عدم الفردية ثم تبين خلافه لكان حاكما على ذلك الفرد بذلك الحكم فهنا لا يقدح اعتقاد العدم مع ثبوتها في الواقع لان المفروض ان المعلوم عنده ان جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم وان الحكم

عدّ الفرديّة

دائر مدار وجود الطبيعة في الواقع واخرى باعتبار انه علم افرادا مخصوصة معينة متصفة ولكن لما تعذر او تعسر تعدادها و علم بان ذلك الكلي يصدق عليها ولا يتعداها علق الحكم عليه ولكن يعلم بانه لو تبين غيرها بان هذا المفهوم الكلي يشتمل غيرها لكان ياتي بقيد يخرجه كما نعلم بانه يعدل عن التعليق على ذلك الكلي لو علم ان تلك الافراد ليست افراده الى ما يكون هذه افراده فهنا لا يمكن دعوى شمول عبارته المتضمنة لدعوى الاجماع للفرد الذي لا يعتقد كونه فردا وهو في الواقع لان المعلوم عنده ان تلك الافراد بخصوصها متصفة بالحكم وانه يدور مدارها دون ذلك الكلي وان التعبير به انما هو للتوصل الى بيان تعلق الحكم بتلك الافراد لا غير فكيف يتعدى الى غيرها وبالجملة العبارة لما كانت مجملة محتملة لامرين احدهما يقتضي الحاق الفرد المعلوم عدم فرديته عنده وفرديته عندنا بالافراد المعلوم فرديتها عند الجميع والثاني الاقتصار على ما علم فرديته عنده لا مطلقا وجب التوقف ومما يتفرع على المسئلة ما لو نذر الصلوة المندوبة واعتقد عدم ندبية بعض الصلوة واخطاء فهل يجب عليه الاتيان بما اخطاء فيه اذا اطلع على خطائه من [حيث] انه لانه قصد المندوب الواقعي وهو كذلك او لا لان اعتقاده عدم ندبيته يكون قرينة على عدم دخوله في المندوب المنذور وكذا يتفرع عليه لو وقف ضيعته على الفقراء من اولاده واعتقد عدم فقر بعض من اولاده وهو خطاء في الواقع ثم انه على الاحتمال الاخير انما شك في اعتقاد مدعي الاجماع بجزئية بعض الاشياء ولكنه جزئي قطعا فهل يحكم على هذا الجزئي بما ادعى عليه الاجماع نظرا الى العموم او لا لاصالة عدم الاعتقاد فيه اشكال **مفتاح** اذا ورد خبر يتضمن الايجاب الجزئي وخبر اخر يتضمن السلب الكلي مثاله ان يرد خبر متضمن هكذا اكل التفاح راجح او المضمضة من الوضوء ويرد خبر اخر متضمن هكذا اكل التفاح ليس براجح او المضمضة ليست من الوضوء فان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي ومدلول الخبر الثاني السلب الكلي اما ان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان اعم من كونه على جهة الوجوب وكذا كون شيء من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة والمندوبة فاذا قيل هذا راجح او منه كان المقصود

اثبات رجحانه او جزئيته في الجملة وهو الايجاب الجزئي واما ان مدلول الخبر الثاني السلب الكلي فلان النفي اذا تعلق بالنكرات افاد العموم فهل الواجب ح الجمع بتخصيص السلب بما يجامع الايجاب الجزئي فيفاد المراد من نفي الرجحان ونفي الكون منه نفيهما على جهة الوجوب والجزئية للواجب ولابد من التوقف بعد العجز عن المرجحات اشكال من ان في التخصيص الجمع بين الدليلين وذلك لانه ان خص السلب الكلي لزم العمل بالجزئين وذلك واضح بخلاف ما لو اخذ بالسلب الكلي لانه يلغو الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين الاصوليين ان الجمع اولى من الطرح ومن ان ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق وانما يسلم حيث يكون له شاهد من عرف كالجمع بين نحو قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم او بالتخصيص او من غيره وكلاهما مفقودان في المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص هنا بل يحكمون بالتناقض بين الكلامين ويقبحون من يصدر منه هذان الكلامان حيث ينتفي احتمال البداء والنسخ كما يقبحون يجب اكرام زيد ولا يجب اكرام زيد ولعل السر في حكمهم بالتناقض ان النفي والاثبات في الحقيقة مرجعهما الى شيء واحد بدلالة واحدة في الدلالة المطابقية وذلك لان المقصد الاصلي في قوله اكل التفاح راجح ثبوت وصف الرجحان من حيث هو اكل التفاح بماهية الرجحان من غير نظر الى الافراد نعم نفي الماهية يلزمه نفي الافراد فتعلق النفي بالافراد تبعي لا اصلي فقد تحقق ان الاثبات والنفي قد تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض ولا كذلك التعارض بين قوله اكرام العلماء واجب واكرام زيد العالم غير واجب لان المقصد الاصلي في الاول اثبات وجوب الاكرام لافراد المسمى بالعالم من غير التفات الى خصوصيات الافراد بالاصالة ولذا كانت الدلالة على الافراد بغير المطابقة والمقصد الاصلي في الثاني نفي وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه زيد ولذا كانت الدلالة على نفسه بالمطابقة فكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقية اقوى من غيرها فلا بد من الجمع بينهما لشهادة العرف وبالجملة الكلام ان التعارض في محل الفرض من قبيل تعارض النصين ومعلوم ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن واما الثاني فواضح ثم لو قطعنا النظر عن العرف فنقول تخصيص السلب الكلي بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح لانه لا دليل على تعيين متعلق النفي بالخصوص وانما يعلم اجمالا بعد ملاحظة الموجبة الجزئية تعلقه بفرد ما وهذا القدر لا يجدي لان المقصود تخصيص السلب على وجه يصح الاستدلال به والموجبة الجزئية وهو لا يحصل بالعلم الاجمالي بالتخصيص بل يجب معه التوقف فان قلت يحمل الموجبة الجزئية على اقل الافراد فيقول المراد من قوله هذا راجح انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان ويدفع احتمال الوجوب بالاصل فيلزم ح حمل السلب على نفي الوجوب جمعا قلنا هذا المقدار لا يصلح للتخصيص بل لابد من دلالة الموجبة على الاستحباب فتعين حمل السلب على نفي الايجاب فتدبر مفتاح اذا ورد من الشارع خطابان متعارضان وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه نحو اقتل الاسود ولا تقتل الانسان فاللازم الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا يجوز الحكم بتعيين المخصص منهما من غير دليل نعم قد يجمع بينهما ويخصص عام كل منهما بخاص الاخر في بعض الصور وذلك كما اذا قال الشارع مثلا اكرم بني تميم ان كانوا علماء وان اكرمهم ان كانوا طوالا فان هذين الخطابين متعارضان لان مقتضى عموم مفهوم الخطاب الاول عدم وجوب اكرام الطوال من بني تميم اذا لم يكونوا علماء ومقتضى عموم مفهوم الخطاب الثاني عدم وجوب اكرام علمائهم اذا لم يكونوا طوالا فالخطابان متعارضان وهو من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الاول خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام علماء بني تميم وعام من جهة الدلالة على عدم وجوب اكرام طوالهم وغيرهم اذا لم يكونوا علماء والثاني خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام طوالهم وعام من جهة الدلالة على عدم وجوب اكرام علمائهم وغيرهم اذا لم يكونوا طوالا فكل منهما خاص من جهة وعام من جهة اخرى ح اللازم في المقام تقييد عام كل منهما بخاص الاخر لان العام من كل منهما المقابل بخاص الاخر ظاهر مقابل النص ومعلوم ان الظاهر لا يقاوم النص فيجب دفع اليد عنه ولكن لا يخفى ان محل البحث ليس من قبيل تعارض العمومين من وجه المعروف الذي اوجب فيه جماعة من الاصوليين الرجوع الى المرجحات الخارجية فتدبر مفتاح لا اشكال ولا شبهة في ان الاستثناء من جملة المخصصات المتصلة وقد اختلفوا فيما يصح استثناؤه وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول لا يصح الاستثناء المستوعب وقد صرح بذلك من في ... والشهيد ... واللمعة والمحقق الثاني في ... والسيد عميد الدين في منية اللبيب ...

من غير نظر الى كونه نفي الوجوب او الندب والمقصود الاصلي من قوله اكل التفاح ليس براجح نفي رجحان اكل التفاح

صاحبه

نى وابن التلمساني والعضدي والرازي في المحصول والامدي في م وربما يستفاد من التمهيد حجة قولنا بالصحة فانه قال ونقل الغزالي في
عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين ونقل ابو حيان عن الفراء انه يجوز ان يكون اكثر ومثل بقوله على الف الا الفين
قال الا انه يكون منقطعا انتهى وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم من عدم الصحة ولهم وجوه الاول الاصل الثاني عدم وجوده
في اللغة الثالث دعوى الاجماع على فساد ذلك في يه وعد والمنية ومع صد وغاية دى وم والمحصول وح صر العضدي وح م لابن
التلمساني فقال لا يصح ذلك لانه نقض الخامس ما تمسك به في التمهيد فقال لا يصح ذلك لافضائه الى اللغو انتهى ولا فرق في ذلك بين استثناء
الاكثر من المستثنى منه كما في قوله له على عشرة الا تسعة او مثله كما في قوله له على عشرة الا عشرة وقد صرح بذلك العضدي وهو مقتضى اطلاق
الكتب المتقدمة ومن جملتها المتضمنة لدعوى الاجماع على الفساد والظ انه لا يصح ذلك لا بطريق الاتصال ولا بطريق الانقطاع كما هو الظ
من الكتب المتقدمة ويتفرع على الفساد انه لا يجوز فرض صدوره في كلام المعصومين فلو وجد ذلك في رواية وجب طرحها حيث لم يكن هناك
تاويل فلو قال له على عشرة الا عشرة وجب الزامه بالعشرة كما صرح به في يه الاصول وعد وس والرياض لما تمسك به في يه من انه رفع للاقرار
والاقرار لا يجوز رفعه ولدعوى الاتفاق عليه في الرياض لا يقال اذا كان الاخير ما لا عبرة به فكذا الاول لانا نقول هذا باطل لان الاصل
في الكلام ان يكون صحيحا معتبرا لخرجنا عن هذا الاصل بالنسبة الى الاخير بالدليل ولا دليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاول فيبقى
مندرجا تحته وقد يق فينبغي على الاصل المذكور ان ينزل قوله الا عشرة على المجاز بان يحمل على التسعة لانها اقرب مجازاتها فلا بد
من الزام المقر بواحد بناء على جواز استثناء الاكثر وبالجملة اصالة صون الكلام عن اللغو تقتضي حمل امثال تلك العبارة الصادرة
عن الحكيم على ما لا يلزم منه اللغو والتاويل وان كان خلاف الاصل الا ان اللغو خلاف الاصل ايضا واعتبار هذا الاصل اولى من
اصالة عدم التاويل كما لا يخفى فتم المقام الثاني اعلم انه يجوز استثناء الاقل من افراد المستثنى منه فيجوز قوله له على عشرة الا ثلثة
ولا شك فيه ولو لم يكن جائزا لما جاز الاستثناء قطعا والتحقيق بطلانه وقد حكى ابن التلمساني على جواز هذا الاستثناء الاجماع المقام
الثالث اعلم انه اختلفوا في صحة استثناء الاكثر من افراد المستثنى منه كما في قوله له على عشرة الا ثمانية على قولين الاول انه يصح ويجوز
وهو للذريعة والعدة ويع وفع ويه وعد ويه ودى والمنية س ومع صد ولك وضه والتمهيد وح نع لصاحب لك وح الكافية
لنجم الائمة وبعض مصنفات السيد الاستاد وح المنهاج للعبري وفي الذريعة ودى والمنية والتمهيد وده وح صر العضدي انه مذهب
الاكثر وفي العدة ذهب اليه اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة وفي يه هو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء
والمتكلمين وفي الايضاح هو اختيار اكثر علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي لك هو مذهب المحققين من الاصوليين
والاكثر وفي ح نع لصاحب لك اليه ذهب المحققون من علماء الاصول وفي ح الكافية لنجم الائمة هو مذهب الكوفيين وفي ح م لابن التلمساني
هو مذهب جمهور الفقهاء وفي الاحكام ذهب اليه اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي الرياض المستفاد من قيح انه الحق عند الفقهاء
مؤذنا بدعوى اجماعهم عليه ولعله كذلك اذ لم اقف في هذا الكتاب على مخالف فيهم وظاهرهم الاطباق عليه انتهى وبالجملة عليه المعظم فلو قال
له على عشرة الا ثمانية صح والزم باثنين ويكون كقوله له على عشرة الا واحدا الثاني انه لا يصح ولا يجوز ويكون كالاستثناء المستوعب
هو المحكي عن ابن درستويه النحوي والقاضي ابي بكر واحمد بن حنبل وتابعيه عبد الملك وفي قيح انه مذهب اكثر النحاة وجماعة من
الاصوليين وفي غاية دى انفق اهل العربية عليه وفي الرياض انه مذهب جماعة من المحققين من النحاة والاصوليين وفي الذريعة ويه
والايضاح وح انه مذهب قوم ويستفاد من ابن التلمساني انه مذهب جميع النحاة فلو قال له على عشرة الا ثمانية الزم بالعشرة
للاولين وجوه منها ما تمسك به في يه ويب المنية وده والمحصول والمنهاج وح صر العضدي من الاجماع على الزام من قال له على
عشرة الا تسعة بالواحد اذ لو لم يكن الاستثناء المفروض صحيحا لما صح ذلك لا يق الملازمة ممنوعة وان الاجماع على الالزام بالواحد
فيما ذكر من المثال لا يستلزم صحة الاستثناء وجوازه بحسب اللغة لجواز ترتب الحكم الشرعي على العبارة الفاسدة ومن
الظ ان محل البحث الجواز لغة لا الجواز شرعا بمعنى سماع الاقرار شرعا وقد اشار اليه ما ذكر في غاية دى وكذا صرح به في الرياض
قائلا لا ملازمة بين لزوم الواحد به وصحته لامكان اللزوم بالعبارة القبيحة كما لو قال والله لاضربنك وفسر الضرب بالاكرام بلا فصل

الرابع ما تمسك به ابن التلمساني ح

نسخ منهم

نسخ على ما حكى

بان قال بعده بلا مهملة اى اكرمك فانه يحسن بعد الاكرام لا بعد الضرب لو صح ما ذكر للزم اطلاق الضرب على الاكرام مجازا
وهو كما ترى فتم انتهى لانا نقول ما ذكر ضعيف لان الذى يستفاد من المتمسكين بالاجماع المذكور ان الاقرار لا يسمع شرعا الا اذا
كانت العبارة صحيحة لغة وانه من المسلمات فتم ولا يتم الاجماع المذكور كما اشار اليه جماعة منهم الامدى قائلا دعوى الاتفاق
عليه خطاء فان من لا يرى صحة استثناء الاكثر والمساوى هو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق وبما ذهب الى ذلك فقهاء الملوك
بصحة استثناء الاكثر لانا نقول هذا ضعيف لان الاجماع نقله جماعة من الخاصة والعامة وتمسكوا به على ما صاروا اليه من
صحة الاستثناء المفروض وهم من اعيان العلماء فلا وجه لرده الا على تقدير عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو خلاف التحقيق
ومجرد وجود الخلاف لا يقدح فى حجيته لما تحقق من امكان تحقق الاجماع مع وجود المخالف ولو سلم اشتراط الاجماع بعدم
المخالف فنقول نقل هؤلاء دليل على رجوع المخالف عن مقالته الى ما صار اليه الفقهاء وحصول الاجماع بعد الخلاف
جائز والعكس مستبعد وبالجملة القدح فى انعقاد اجماعهم بعيد نعم قد يقال الاجماع انما يكون حجة عندنا اذا كان كاشفا عن قول
المعصوم عم ولم يظهر ثبوته هنا ولو من طريق النقل وتمسك طائفة من اصحابنا باجماع الفقهاء فى المسئلة لعله مبنى على الزام العامة
بما يقولون به فلا يكون من الاجماع المعتبر وفيه انه خلاف الظاهر جدا خصوصا مع ملاحظة نسبته فى نهاية القول بجواز استثناء
الاكثر الى علمائنا ونسبة ذلك ابنه الى اكثرهم ثم لو سلم انتفاء الاجماع المعتبر بالعلم فى المسئلة فنقول الظاهر ان اكثر العلماء على الجواز
وان المخالف شاذ كما صرح به فخر المحققين وهذا بنفسه حجة واما نسبة القول بالمنع الى النحاة او اكثرهم فالمستفاد من عبارة اكثر
العلماء انه وهم سلمنا ولكن قول النحاة انما يكون حجة حيث لم يحصل له معارض اقوى واما معه كما فى محل البحث فلا فتم ومنها
ما تمسك به فى الذريعة والعدة وبه من ان الاستثناء كالتخصيص فى المعنى فاذا جاز تخصيص الاكثر جاز ان يستثنيه وزاد الاول
فقال وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز استثناء الكل لان ذلك يخرجه عن كونه استثناء لان من حقه ان يخرج بعض ما تناوله
الكلام انتهى لا يقال هذا قياس فى اللغة كما صرح به فى الاحكام وهو فاسد لانا نقول لا نم قصد القياس بل الظاهر ان المراد الاستقراء
ومقتضاه ان الاستثناء نوع من التخصيص ومن الظاهر انا غلبنا ذلك لعلمه جائز فيجب ان يكون هذا ايضا جائزا الا ان المشكوك فيه يلحق بالغالب
فتدبر ويمكن ان يكون المراد ان التخصيص الى الواحد جائز ولو كان بالمنفصل فيجب ان يكون الاستثناء كذلك اما الاول فلو تم لان الاستثناء
من المخصصات المتصلة او لعدم القول بالفصل وفيه نظر ومنها ما ذكره فى العدة فقال وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل فانه على حد واحد وفيه نظر واضح ومنها ما ذكره فيه فقال المنع
اما يكون لعدم فهم المراد منه وهو بط لان من قال لزيد عندى عشرة الا تسعة فهم السامع منه انه اقر له بدرهم او لعدم استعماله فى اللغة
وهو بط لان عدم الاستعمال دعوى نعم انه غير كثير فى كلامهم لان الحاجة لا تدعوا اليه الا نادرا والمنادر لم ينقل فى كلامهم او ينقل نادرا
او لان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل اذ قد يتفق ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى تسعمائة وتسعين درهما ونسى ذلك فيقر بالالف
فيذكر فى الحال القضاء فيستدرك بالاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو
ان يقر لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك سبيلا الا بالاستدراك فاذا كان كذلك لم يمنع الحكمة منه فظهر
لو صرح المستثنى باحد العذرين لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء انتهى وفيه نظر لان
المنع لعدم استعماله فى اللغة وعدم ثبوت تجويزه من اهلها قوله عدم الاستعمال دعوى قلنا هى ليست خالية عن الدليل بل الدليل عليها موجود
وهو اصالة عدم الاستعمال على ان الشك فى المقام يكفى لان الشك فى علة الصحة وهى الاستعمال يستلزم الشك فى معلولها كما فى
كل امر توقيفى نعم قد يستدل على صحة ذلك وكونه من اللغة بالتبادر الذى اشار اليه السند لما تقرر من ان التبادر دليل الحقيقة
وقد يقال هذا منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المحرفة والاغلاط المستعملة مع انها ليست من اللغة بالضرورة وقد يجاب بان ذلك قد
ثبت من الخارج ولولاه لكان اللازم الحكم بالصحة لغة لما تقرر ان الاصل فى التبادر ان يكون ناشيا من جهة وضع اهل اللغة فتم ومنها
ما تمسك به سبط الشهيد الثانى والفاضل البهائى والسيد الاستاد والعضدى كما عن الرازى من انه وقع فى القرآن استثناء الاكثر

[illegible]

في بيان جواز استثناء الاكثر وعدمه

ودليله قوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فالمستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر غاو وفيه نظر من وجوه الاول لما ذكره في الرياض وبعض شروح بيان ان الاستدلال بذلك هنا يتوقف على ان المراد من العباد هو الناس فقط وهو مع افادة اللفظ العموم اللغوي في حيز المنع فيشمل الملائكة وغيرهم من عباد الله وما بقي من المستثنى منه على هذا التقدير اكثر من المستثنى قطعا ولا ينافيه نفي الايمان من اكثر الناس في الاية الاخيرة اذ نفيه عن اكثرهم لا يستلزم النفي عن اكثر العباد لا يقال الظ من قوله تع عبادي من يمكن تسلط الشيطان عليه باغوائه والملائكة ليسوا كذلك فلم يكونوا داخلين في المستثنى منه وقد نبه على هذا بعض المحققين لانا نقول هذا باطل لاستلزامه خروج المعصومين ع من الانبياء والاوصياء من مورد الاية الشريفة لعدم امكان سلطنة الشيطان عليهم وهو بعيد جدا مخالف لظاهر اللفظ المفيد للعموم فالمراد جميع من يسمى عبدا فيشمل الملائكة والجن وجميع افراد الانس من المكلفين وغيرهم من الاطفال والمجانين فيكون الباقي بعد الاستثناء في الاية الشريفة اكثر الا ان يدعى ان العبد لا يطلق على الملائكة والاطفال والمجانين وان تحقق معناه فيهم وح يلزم استثناء الاكثر وفيه تامل بل الظ صحة الاطلاق فالمزبور على اولئك حقيقة فلا يلزم ذلك لكن على هذا يلزم استثناء الاكثر في قوله تع حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لان المستثنى في هذه الاية الشريفة هو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى فاذا سلم كون الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى اكثر لزم كون المخرج في الاية الثانية اكثر من الباقي فيتم دعوى تحقق استثناء الاكثر في القرآن وفيه نظر لان المستثنى في الاية الشريفة الثانية ليس من عدا الغاوين الشامل للاطفال والمجانين وهو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى بل المستثنى فيها العباد المخلصون وهم اقل من غير المخلصين لا يقال يلزم على هذا ان يكون جميع من عدا المخلصين غاوين فيلزم تحقق الغاوية في الاطفال والمجانين وهو بط لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه قال يمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كلما اراد ابليس لعنه الله فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين انتهى الثاني ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس لعنه منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس لع كابليس نفسه وح لا يبقى في الايتين دلالة على بطلان ما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس لع اقل من الباقي في العباد والمخلصين اخص من ذلك فيكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من الباقي انتهى لا يقال يتوقف هذا على كون من في قوله تع من الغاوين للتبعيض وهو مم بل بيانية لانا نقول لا دليل على كونها بيانية بل جعلها للتبعيض اولى لانها لو كانت بيانية لزم التاكيد والاصل عدمه فتم الثالث ما اشار اليه السيد عميد الدين فقال يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال اصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا عشيرتك انتهى وفيه نظر فانه خلاف الظ كما ذكره والدي العلامة مع انه يلزم على هذا اضمار استثناء اخواذ ليس له ولا تابعه سلطان على المعصومين ع الرابع ما ذكره في الاحكام من ان الغاوين اكثر من العباد المخلصين لكن لا نسلم ان الا في قوله تع الا من اتبعك للاستثناء بل هي بمعنى لكن وفيه نظر الخامس ما ذكره في الاحكام فقال سلمنا انها للاستثناء ولكن انما يمتنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا كما اذا قال له علي مائة الا تسعة وتسعون درهما واما اذا لم يكن مصرحا به كما اذا قال خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها فانه يصح وان كانت الزيوف في نفس الامر اكثر في العدد كما اذا قال جاءني بنو تميم سوى الاوباش منهم فانه يصح من غير استقباح وان كان عدد الاوباش منهم اكثر انتهى واعترض عليه فقال وفيه نظر لانه عين المتنازع ومنها ما تمسك به الفاضل البهائي فقال لنا على الجواز انما وقع في الحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته فان فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما لا يخفى ومنها ما تمسك في ذلك وضه فقال الاصح الجواز مط لان المستثنى والمستثنى منه كالشيء الواحد فلا تفاوت الحال في الجواز لقلته وكثرته ولو توهم في القرآن وغيره من اللفظ الفصيح العربي انتهى وفيه نظر للمنع من عدم تفاوت الحال وان هو الا محض الدعوى والوقوع لغة غير مسلم

[illegible]

ويؤيده ان الشيخ في العدة صرح بان ذلك لم يوجد مستعملا وفيه نظر فان العدل الضابط الثقة اذا خبر به ولا مكذب له وهو امر ممكن يجب قبوله وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ومع هذا يؤيده الحجة الخامسة بناء على قوة احتمال ان يكون المراد من العباد في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان المكلفين من بني ادم ومنها في قوله عز وجل الا من اتبعك من الغاوين للبيان وللآخر ايضا وجوه منها ان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا غير موجود في الاكثر فيبقى على اصله وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في المنية ومن المنع من كون الاستثناء على خلاف الاصل وزاد في الاخير فقال بل الاصل قبوله لامكان صدق المتكلم به ودفعا للضرر عنه ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل واما ثانيا فلما ذكر في النهاية والمنية وده وم وح العضدي من المنع من كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وزاد في الاخير فقال لما مر من ان الاسناد بعد الاخراج فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم فالدليل متبع انتهى واما ثالثا فلما ذكره في المنية فقال وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان تم ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثه ومنها ما اشار اليه نجم الائمة فانه قال بعد الاشارة الى القول بامتناع استثناء النصف والقول بامتناع استثناء الاكثر ولعل المانعين في الصورتين توهموا ان المتكلم يجوز في ذكر المستثنى منه بان يذكر لفظا ويريد به البعض ثم يرجع الى التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ ذلك الكل كما يعني التسعة عشرة ثم يعود الى التحقيق فيخرج الواحد الذي توهم السامع ولا يجوز ان يطلق اسمه على نصفه او ابعد منه ان يطلق على اقل من نصفه انتهى وفيه نظر لابتنائه على القول المحكي عن الاكثر في تقدير الاستثناء من ان المراد من المستثنى منه البعض مجازا بقرينة الاستثناء واما على القول بان المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء يدل عليه فلا وكذا على القول بان المراد منه المعنى الحقيقي وان اسناد الحكم انما هو بعد الاخراج وهو خيرة مر والسيد عميد الدين ونجم الائمة كما لا يخفى وقد اشار الى هذا نجم الائمة ومنها انه لو قال له علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستهجنا وقبيحا وركيكا وما هو الا انه استثناء الاكثر فيدل على عدم جوازه اذ كل جائز لا يكون قبيحا وفيه نظر لما ذكره في ية وده وم وح ص العضدي من انه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال له علي عشرة الا دانقا ودانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح ومع ذلك كان الواجب ان يقول الا عشرين دانقا او انما قبح لتطويل تعسر ضبطه مع امكان الاختصار والاسهل وايضا نقول لو ادعيتم قبح استثناء الاكثر في جميع موارده منعناه وان ادعيتم في الجملة وفي بعض الموارد سلمناه ولكن لا ينفعكم لظهور ان ذلك ليس من جهة الوضع والا لاطرد ولا يمكن التفصيل وتخصيص المنع بصورة القبح والجواز بصورة عدمه لظهور اتحاد الوضع النوعي وعدم القائل بهذا التفصيل فتم وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد ايضا ومنها ان حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون الاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك والاختصار والاول ان يظن الانسان ان لزيد عليه عشرة فيقر به ثم يذكر في الحال ان له عليه تسعة فيستثني درهما والثاني ان يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول لزيد علي الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان درهم فيظن ان عليه الف درهم ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ويستدرك ذلك بالاستثناء وفيه نظر للمنع من خلو استثناء الاكثر من الحكمة بل قد يترتب عليه الحكمة كما اشار اليه في ية سلمنا ولكن نمنع من استلزام الخلو عن الحكمة عدم الصحة والا لكان كل كلام لغو غير متضمن للحكمة خارجا عن اللغة وهو معلوم قطعا ومنها ان استثناء الاكثر لو كان صحيحا لوقع في اللغة والتالي باطل لانه لم يوجد فيها استثناء الاكثر فالمقدم مثله وحجة الملازمة انه يبعد عادة عدم وقوع ما هو صحيح لغة واجاب عنه في العدة والذريعة فقال هذا غير صحيح لانه ليس كل شيء لم نجدهم فعلوه لا يجوز فعله الا ترى انا ما وجدناهم يستثنون النصف مما اقروا به وان كان جائزا بلا خلاف وزاد الثاني فقال وليس كل شيء هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من خلافه انتهى وللمسئلة لا تخ من اشكال الا ان القول الاول الذي عليه المعظم من كون الاستثناء المفروض جائزا وغير لحن ولا خارج عن اللغة هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال على المختار في صحة الاقرار والوصية والوكالة ونحوها المتضمنة

دانقا ومع ذلك فالعبارة صحيحة [illegible] ح

للأستثناء المفروض فيترتب عليها ما يترتب على المتضمن لاستثناء الأقل من الامور المذكورة ولا فرق في ذلك بين ان يتضمن الامور
المذكورة الحسن من الاستثناء المفروض او القبيح **الثاني** لو انشاء في الصلوة دعاء متضمنا للاستثناء المفروض صحت صلوته ولو
قلنا بلزوم العربية في الدعاء في الصلوة وكذا يصح العقد المتضمن للأستثناء المفروض لما بينا من انه في انه في الصلوة خارج
عن اللغة ولا فرق في ذلك بين الحسن منه والقبيح منه **الثالث** لا شك في ان الاستثناء المفروض قد يكون قبيحا مستهجنا وقد
يكون حسنا مليحا كما صرح به في يه وشرح الكافية لنجم الائمة وغيرهم اما القبيح منه فلا يمكن وروده في خطاب الشرع قطعا وان قلنا انه
صحيح لغة فلو وردت رواية متضمنة له وجب طرحها وان كانت صحيحة او تأويلها بما يرفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التأويل
البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب ما يكون اقوى ظنا واما الحسن منه فلا بأس بوروده في الشرع ولكن اذا دار الامر بين كون
الاستثناء مفيدا لاخراج الاكثر او الاقل فلا شك ان الترجيح للثاني لان الاول اما ان يكون غير واقع او واقعا وعلى كلا التقديرين
يكون الترجيح مع الثاني اما على الاول فواضح واما على الثاني فلانه وان كان واقعا ولكنه في غاية الندرة ومن الظاهر ان المشكوك
فيه لا يلحق بالنادر **الرابع** لا فرق فيما ذكرناه بين جميع ادوات الاستثناء من الا وغيرها ونحوهما **الخامس** لا فرق فيما ذكرنا
بين جميع اللغات **السادس** هل يجوز على المختار استثناء الاكثر مطلقا ولو كان الباقي بعده واحدا او شيئا قليلا في الغاية
او لا صرح بالاول في مع صد وهو ظاهر اطلاق الذريعة والعدة ويع وقع وبر وعد ونحوه وبرو س والمنية وال ك وضه والتمهيد ود
وح الكافية لنجم الائمة وح المنهاج للعبري والمحكي عن محكي عنه القول بجواز استثناء الاكثر ممن تقدم اليه الاشارة وحكى في
الايضاح عن ابي الحسين البصري اشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ ونقل في مع صد ال ك هذا القول ايضا لكن من غير تصريح بقائله
وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه **السابع** حكى العضدي عن بعض القول بعدم جواز استثناء الاكثر اذا كان العدد صريحا فلا يجوز
عشرة الا ستة بخلاف ما اذا لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم واحد هذا قول شاذ لم يعرف قائله فلا يصار
اليه **الثامن** ان قلنا بعدم جواز استثناء الاكثر فهل يجوز استثناء النصف فيه اشكال وقد اختلف في ذلك القائلون بهذا
القول على اقوال الاول يجوز وهو المحكي في يه والايضاح وغيرها عن ابن درستويه النحوي وحكاه ابن التلمساني عن الاكثر بل يظهر
من الذريعة والعدة انه محل الخلاف فيه الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في يه والايضاح والمنية عن القاضي ابي بكر والحنابلة
وفي ح الكافية لنجم الائمة هو قول بعض البصرية وفي ح لم لابن التلمساني هو مذهب ابن درستويه واحمد بن حنبل وعبد الملك
ابن الماجشون من الفقهاء والقاضي من الاصوليين وفي غاية دي انه مذهب بعض اهل العربية واشار الى هذا القول ايضا في مع
صد ال ك والتمهيد لكن من غير تصريح بقائله واستدل عليه بالحجة الاولى والثانية والرابعة من حجج القائلين بعدم جواز استثناء
الاكثر وقد تقدم اليها الاشارة الثالث انه لا يجوز ذلك اذا كان العدد صريحا فلا يجوز اذا لم يكن صريحا وقد حكاه العضدي من غير
تصريح بقائله **التاسع** قال في يه وم وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقول له علي مائة الا عشرة
بل يقول الا خمسة **العاشر** الظاهر من كلمات الفقهاء والاصوليين وغيرهما ان النزاع في جواز استثناء الاكثر والمساوي يعم
جميع الالفاظ الموضوعة للعموم فيندرج تحته الفاظ الاستفهام والمجازات وكل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية وغيرها
وهل يندرج تحته ما يدل على العموم مجازا او بالالتزام نحو احل الله البيع وعموم الترك وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال
او لا الظاهر من كلمات المشار اليهم الاول وبالجملة الظاهر منها كون محل البحث ما يفيد العموم وما يصح الاستثناء منه مطلقا والمختار فيه
واحد وقد بيناه وهل يختص محل البحث بالعموم الاستغراقي او يعم البدلي والمجموعي فيه اشكال ولكن الظاهر من كلمات من تقدم اليهم الاشارة
الثاني بل كلمات المعظم صريحة بالنسبة الى المجموعي **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في انه كما يجوز تخصيص العام بالاستثناء كذا
يجوز تخصيصه بغيره وهو قد يكون متصلا كالاستثناء وهو على اقسام منها الشرط والصفة وغيرهما وقد يكون منفصلا يجوز تفرده ووجوده
مستقلا من غير حاجة الى انضمامه الى العام ومن هذا القبيل تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بسنة متواترة او بخبر الواحد او بالاجماع
او بدليل العقل فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال ولا شبهة في انه لا يجوز تخصيص العام بالمخصص المنفصل المستوعب لجميع افراد

الماهر

عشرة الا عشر يجوز

[illegible]

العام كما لا يجوز استثناء المستغرق فلا يجوز ان يقول اكرم علماء بني تميم ثم يقول لا تكرم منهم زيدا ولا عمرا وهكذا الى ان لا يبقى منهم احد ويخرج الجميع كذلك الكلام في ساير المخصصات المنفصلة وكذا لا اشكال ولا شبهة في انه يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاقل افراد العام كالواحد والاثنين والثلثة ونحو ذلك وبالجملة ما دون النصف فيجوز ان يقول اكرم العلماء ثم يقول ولا تكرم زيدا العالم وكذلك الكلام في سائر المخصصات المنفصلة وهل يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاكثر افراده كما يجوز استثناء ما او لا يجوز ذلك اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية والمنية والوافية والمحكي في جملة من الكتب عن القفال وفي غاية ذكر عن الجمهور وفي بعض مصنفات السيد الاستاد المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد عدا اشتراط بقاء الاكثر والمشاقة وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد فهو قوله وظاهرهم انتفاء الخلاف فيه بين اصحابنا حيث نسب الخلاف فيه الى العامة وقال الشيخ البهائي والاكثر على جواز الاكثر من الباقي فضلا عن مساويه انتهى الثاني انه لا يجوز وهو للمجيد للقول الاول وجوه منها ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في نهج من المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل لانا نقول هذا غير صحيح اما اولا فلما ذكره في المنية من ان علة جواز اطلاق لفظ العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منها فكان اطلاق لفظ العام عليه جايزا فاما واما ثانيا فلما ذكره في المنية ايضا من ان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع له وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع له خاصة واما ثالثا فلما ذكره في المنية وتم من ان الاولوية انما تفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا تقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى وقد اورد عليه صاحب لم والعضدي بانه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وزاد الاول فقال وقد يتوقف في هذا العهد بثبوت صحة اطلاق الناس على واحد فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم ومنها انه لو لم يجز ذلك لما ساغ التمسك بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة كثير من العقود ولزومها لان الجزئيات الخارجة من هذا العموم اكثر من الباقي بل الباقي في غاية القلة بالنسبة الى الخارج واللازم باطل فان الظاهر اتفاق الاصحاب على الاستدلال به على ذلك وفيه نظر للمنع من الملازمة كما سيأتي اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في العدة فقال في جملة كلام له على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد قال الشاعر انا وما اعني سواي فعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوز ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روي عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن شور مع الف رجل قد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لما اعتقد انه يسد مسد الالف في الحرب وهو واضح انتهى وفيه نظر لخروج الاية الشريفة والرواية عن محل البحث اما اولا فلما اشار اليه جدي الصالح من ان ما في الاية ليس من الفاظ العموم وكذا ما في الرواية واما ثانيا فلما ذكره في نهج ولم وشرح مختصر العضدي فقالوا ان ما في الاية غير محل النزاع لانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا نعم قال السيد الاستاد ما يدل على الجواز وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء في الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع انتهى فتدبر ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناول من الخبز والماء وفيه نظر لما ذكره في لم من انه خارج عن محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي الظاهر

ما تمسك به في العدة من
ح

للعهد الذهني اعني الجزء والمكلّا المقرر في الذهن انه شيء كل وشرب هو مقدار ما معلوم وحاصل الاول انه اذا اطلق المعرف بلام
العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين بحمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل المعرف بلام العهد الخارجي على معهود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من
اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا
واشار الى ما ذكره الفاضل وغيره ومنها انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه باخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص وهو باطل واورد عليه نحن لا نسلم بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مط بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستكره عرفا
ومنها ما تمسك به في الوافية فقال لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد وبين الواحد
والاثنين والثلاثة من تلك الافراد وهي الجزئية انتهى وقد تمسك بهذا الوجه السيد الاستاد فقال يدل على الجواز المقتضي للصحة
وانتفاء المانع منها اما من جهة المخصص في المتصل وان كان مستقلا الا ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط
والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلعموم الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم
والخصوص دون المشابهة والكل والجزء والكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل ثم قال علاقة العموم والخصوص
نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول ثم قال على ان التحقيق ان العلاقة غير
متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع وفيه نظر للمنع من الاصل المذكور بل الاصل عدم صحة ذلك لانه لا شك
في ان صحة الاستعمال لغة من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان الاصل فساد العبادة والمعاملة حيثما
لم يقم من الشرع دليل على الصحة فكذلك الاصل فساد الاستعمال حيثما لم يقم دليل على صحته لغة كما في محل البحث لعدم قيام دليل على
صحة الاستعمال المفروض سواء قلنا بان العام بعد التخصيص حقيقة او مجاز اما على الاول فلعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث
يشمل محل الفرض واما على الثاني فللمنع من وجود علاقة معتبرة وقد يجاب عما ذكر بان الدليل على صحة الاستعمال المفروض موجود
فان غلبة تطرق انواع التخصيصات الى انواع العمومات مضافا الى صحة استثناء الاكثر وكثرة القائلين بالصحة وندرة المصرح بالمنع
مع ملاحظة ان المثبت مقدم على النافي يدل عليها اذ مرجعها الى الاستقراء وهو حجة في اللغات والا لما ثبت فيها اصل كلي واما منع
وجود العلاقة المعتبرة فضعيف نسائيا في اليه الاشارة انتهى ومنها ما اشار اليه في التمهيد فقال ومن فروع المسئلة ما اذا قال والله
لا اكلم احدا ونوى زيدا او لا آكل طعاما ونوى معينا وفي الاصحاب هنا قبول قوله مط انتهى وفيه نظر وللقول الثاني وجوه ايضا منها
الاصل المتقدم اليه الاشارة وقد عرفت ما فيه ومنها عدم وجود العام المخرج اكثر افراده في اللغة وفيه نظر ومنها ان العام المخصوص
مجاز ومن البين ان المجاز مشروط بوجود العلاقة وهي منتفية فيما اذا خص الاكثر كما اشار اليه في لم فقال لما كان مبنى الدليل على
ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مخصصا استعماله
في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء منه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هاهنا
الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره جدي الصالح فانه قال الحصر ممنوع لجواز ان يكون
العلاقة علاقة الخاص والعام انتهى واورد عليه بعض الاجلة فقال قلنا نطالبه بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر
تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس حجة ومن اطلعهم عليه لادعائه

وجود

علاها :

انه اشتمل على كل عالم لا اتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف ثم ليستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظه عليه انتهى وفيه نظر لان علاقة العموم والخصوص قد عدت من جملة العلاقات وقد يتحقق كثير من افرادها في العمومات المخصصة وعدم تحقق الفرد الذي هو محل البحث على تقدير تسليمه غير قادح اذ كثير من العلاقات لم يتحقق جميع افرادها نعم لو اشترطنا النقل في احاد المجاز نوعا اتجه ما ذكره ولكنه خلاف التحقيق وما عليه المعظم ولم يكن ايضا تمسكا بفقد العلاقة بل بعدم الاستعمال فتدبر واما ثانيا فلان ما ذكره لو تم لوجب القول بعدم جواز استثناء الاكثر على القول بان العام المخصص بالمنفصل مجاز وكذا يلزم القول بعدم جواز تخصيص الاكثر بالشرط والصفة فيكون قوله اكرم العلماء الطوال لغوا اذا كان الطوال منهم منحصرين في الثلاثة مثلا وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم العلماء ومراده منهم علماء البلدة الفلانية اذا كانوا منحصرين في جماعة قليلة وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم كل كريم واكرم من جاءك لان لفظ الكل قبل الاضافة افراده لا تنحصر في عدد وبعد الاضافة تنحصر في عدد قليل في غاية القلة بالنسبة الى الافراد قبل الاضافة وكذا الموصول فانه قبل الاتيان بصلته كالكل قبل الاضافة وبعد الاتيان بها كالكل بعد الاضافة والالتزام ببطلان جميع ما ذكر بعيد جدا يأباه شيوع استعمالها في الكلام الفصيح نعم قد يقال ان الاخير ليس من محل البحث لان الاضافة والصلة ليستا من المخصصات فلا يكون الكل المضاف والموصول مع صلته من العام المخصص وفيه تامل بل التحقيق انهما من العام المخصص واما ثالثا فلان دعواه كغيره انتفاء العلاقة الكلية والجزئية على تقدير كون مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد باطلة وذلك لان العام على التقدير المذكور يدل على المجموع المركب بالمطابقة كما في الكل المجموعي الا ان المدلول المطابقي والهيئة المركبة هنا يخالفان المدلول المطابقي والهيئة المركبة في الكل المجموعي ويدل على ما ذكرنا ان العام الاستغراقي يدل على كل فرد من افراده قطعا وليست بالمطابقة والا لكان كل فرد من افراده مما وضع له لفظ العام وهو فاسد بالبديهة وليست ايضا بالالتزام لان كل فرد من افراده ليس خارجا عن الموضوع له لانه لازمه قطعا فوجب ان تكون بالتضمن اذ لا رابع للدلالات بالاتفاق ومن المقطوع به ان التضمن لا يمكن الا ان يكون المعنى المطابقي مركبا فلزم ان يكون معنى العام الاستغراقي مركبا ايضا كالمجموعي وعليه يصح دعوى تحقق العلاقة الجزئية والكلية بين العام الاستغراقي وجزئياته فتدبر نعم قد يقال لا نسلم ان هذه العلاقة مطلقا معتبرة بل نوع خاص منها وهو منتف في محل البحث فتدبر واما رابعا فلان ما ذكره انما يتم على تقدير كون النزاع مختصا بالعمومات الاستغراقية وهو ممنوع بل الظاهر شموله لها وللعمومات المجموعية كالجمع المعرف باللام على قول وقد صرح بذلك بعض المحققين مستشهدا عليه بالكتب الاصولية واما خامسا فللمنع من انتفاء علاقة المشابهة حيث يخرج من العام اكثر افراده مطلقا فتدبر واما سادسا فلان ما ذكره انما يتم على القول بمجازيته واما على القول بانه حقيقة مطلقا ولو خص بمنفصل فلا فتدبر ومنها ما تمسك به جدي ره فانه قال هل يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد ام لا بد من بقاء الاكثر او الاثنين او الثلاثة اقوال والحق ان العلاقة ان كانت علاقة العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر لقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف منها وقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثة وان كانت العلاقة امرا اخر فربما يصح التخصيص الى واحد مثل انه اكل رمانة واحدة تشبه الكل في الجثة والجودة او غيرهما وان يكون غير هذا الواحد بمنزلة العدم لكونه في غاية الصغر او في غاية قلة النفع او غيرهما فكانه لم يكن من الرمان والاظهر في العام والخاص كون العلاقة هي العموم والخصوص الا ان يظهر من الخارج كون العلاقة غيره فتدبر وفيه نظر لما سبق اليه الاشارة وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكي في ... وب والمنية وغاية البادي ول ... انه قال ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم بقاء كثرة تقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وقد صار الى هذا القول في ... والمحصول والمنهاج وهو ظاهر المنية و... في المنية اختاره محققوا المتاخرين وفي التمهيد ... صرح العضدي بذهب اليه الاكثرون ونسبه الى ... امام الحرمين واكثر اصحابنا انتهى واحتج عليه في ... والمنية و... والمحصول بقبح امثلة منها ما ذكر في جميع الكتب المذكورة فقالوا لو انقطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وزاد العبري فقال لعابه اهل اللغة فذلك دليل الامتناع لغة

بان العام المخصص

[illegible]

ومنها ما ذكره في رج وم فقال او كذلك بقبح قوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او منها ما
ذكره في م فقال وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثه فقال اردت زيدا او
هو مع عمرو ولا كذلك لو اراد بعض اللفظ في جمعها كثرة قريبة من مدلوله ومنها غير ذلك وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلما بيناه من
ان القبح لا يستلزم عدم الجواز لغة واما ثانيا فلما ذكره في م فقال وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد قلت فيها حجج
كثيرة الا ان لقائل ان يقول فهو يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد من جنس تلك العدة الذي هو مدلول اللفظ وقد
اقترن به قرينة او اذا لم يكن الاول ثم والثاني مسلم ثم تمسك بوقوع ذلك مع القرينة بقوله تعالى الذين قال لهم الناس وبصحة قول القائل
اكلت الخبز ثم قال نعم اذا اطلق اللفظ العام فكان لفظه منه ارادة الكل او ما يقاربه في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ
من غير اقتران دليل يدل عليه فانه يكون مستهجنا انتهى وفيه نظر واضح واما ثالثا فللمنع من ثبوت القبح في جميع صور عدم بقاء الكثرة
القريبة من مدلول العام فالدليل اخص من المدعى لا يقال اذا ثبت القبح في بعض الصور لزم الحكم بعدم الجواز فيه ومنه يلزم الحكم بعدم
الجواز مط اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة لانا نقول هذا معارض بمثله ايض فت وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل خطاب
الشرع عليه مط وان قلنا بالصحة لغة ولو ورد رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان
بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع
مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم وقلنا بان ذلك صحيح لغة ففي لزوم التاويل ودفع القبح والاخذ بالظاهر اشكال ولا
ملاحظة العادة فت واعلم ان القائلين باشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول العام لم يحددوها بل صرح في بر والمنية والمحصول وغم بانها
غير محدودة ولكن قال في التمهيد واختلفوا في تلك الكثرة ففسرها ابن الحاجب بانها التي تقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا
ان تكون اكثر من النصف وفسرها البيضاوي بان تكون غير محصورة انتهى ولو فسرت بما يرتفع معه قبح التخصيص لم يكن بعيدا والشيخ
صرح في يه وبعض المنية والمحصول وغيرها بجواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد وادعوا الاتفاق على
ذلك بقول مطلق ولم يفصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل وجعلوا محل النزاع في المسئلة غير ذلك فيجوز ان يقول من دخل داري
فله درهم ومن عندك ويريد شخصا واحدا ولكن المستفاد من اطلاق رج وغاية دي وم والتمهيد وغم وح العضدي والمنهاج وشرح
العبري ان ذلك من محل النزاع مط سواء خص بمتصل او بمنفصل ويستفاد من رج وم والمحكي عن ابي الحسين انه شرط هنا ايض بقاء
كثرة تقرب من مدلول العام والاقرب عندي ما عليه الاولون الذي ادعي عليه الاتفاق من الجواز لغة وان فرض لزوم قبح في بعض الصور
فغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه لا الحكم بالخروج عن اللغة بل لا يبعد القول بجواز تخصيص جميع الالفاظ الموضوعة للعموم الى الواحد
لغة كالاستثناء سواء خص بمتصل او منفصل نعم لا يمنع قبح كثير من صور ذلك وغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه وترتب ما يترتب
على الاستثناء القبيح عليه ويترتب على الجواز اللغوي ما يترتب على استثناء الاكثر حتى يبقى واحد الجائز لغة واعلم انه فصل العضدي
في المسئلة تفصيلا لم اجد له احدا موافقا واليه ميل الفاضل البهائي فقد ذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والمختار
انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها والا فلا وان كان بمتصل غيرهما
كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى
اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلثه او اربعة وان كان غير محصور او في عدد كثير فالمذهب انه لا بد من جمع يقرب من مدلوله
فلا يقال من دخل داري فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر انتهى وهل يختص محل البحث بالالفاظ الموضوعة للعموم او يعم جميع ما يفيد
العموم سواء كان بالوضع او بالالتزام او بغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال
وعموم المطلقات وغير ذلك فيه اشكال من اطلاق الاصوليين وقول الشهيد الثاني في التمهيد بعدما ذكر الخلاف في المسئلة و
تقييد المطلق كتخصيص العام ومن امكان دعوى انصراف الاطلاقات المذكورة الى العمومات الموضوعة وكيف كان فالصحيح جواز
تخصيص العمومات المشار اليها خصوصا المطلقات الى الواحد لغة ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل ولم يحضرني الان

مثال من تخصيص الاكثر من تلك العمومات يكون قبيحا واذا فرض وجوده فحكمه ما عرفت سابقا ولكن لا يخفى ان تخصيص الالفاظ الموضوعة
الى ان يبقى واحد او الى ان يبقى الاقل منه في غاية المرجوحية فلا يمكن المصير اليه مع امكان تاويل اقرب منه وان كان مجازا اذ لم يثبت ان
كل تخصيص اولى من المجاز حتى مثل التخصيص المفروض وان كان منشأ المناط في ترجيح التخصيص على المجاز هو الغلبة وثبوتها في جميع
اقسام المخصص ممنوع بل الظاهر العدم فانه لا شك ان حمل الامر على الاستحباب اشيع من تخصيص العام الى ان يبقى واحدا واثنان او ثلثة
خصوصا في اخبار الائمة عليهم السلام ويمكن الحاق الالفاظ المفيدة للعموم لا من جهة الوضع بالالفاظ الموضوعة له فيما ذكر وان كان تخصيص الاكثر
في غير الموضوعة للعموم سيما المطلقات اهون فتأمل **الثالث** المستفاد من اطلاق كلمات الاصوليين في هذه المسئلة ان محل النزاع يعم
المخصص المتصل والمنفصل وان الاقوال المختلفة تعم الامرين **الرابع** حكي في ح والمحصول عن القفال انه قال لا يجوز تخصيص الجمع
المعرف بحيث لا يبقى اقل من الثلثة ولكن في المبهم في غير المجازات والاستفهام يجوز الانتهاء الى الواحد هو منقول عن القفال
انتهى وفي م منهم من جعل غاية التخصيص في اسماء الجموع كالرجال والمسلمين الى ان يبقى ثلثة وهو مذهب الفقهاء من اصحاب
الشافعي انتهى وفي الذريعة والغنية لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع كالمشركين والرجال
متى بلغ التخصيص فيها الى اقل من ثلثة كان اللفظ مجازا واذا بلغ ثلثة كان اللفظ حقيقة كما يكون فيما زاد وليس كذلك لفظة من فيما يعقل
وما فيما لا يعقل فانها اذا بلغ الى واحد كان اللفظ حقيقة ولم يكن مجازا وزاد الاول فقال وقد حكي عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك انه
كان يذهب الى ان لفظة من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد لا يجوز في الفاظ الجمع ان ينتهي التخصيص الى الواحد بجعل اللفظ
مجازا فان التجاوز في الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان ابقى التخصيص في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثة يجعل اللفظ مجازا عنده لانه يقتضي
الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثة وبين ما زاد عليها انتهى
وحكى في م وح العضدي عن بعض القول بانه يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى ثلثة وعن آخر الى اثنين واطلقا وقال في م حجتهما ما قيل
في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان وكانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين ثم اجاب عن هذا بان الكلام في اقل
مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق
لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر انتهى ونحوه ما في ح العضدي وفي التمهيد قيل يجوز التخصيص الى ان ينتهي
الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى
ثلثة لانها اقل مراتبه على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد فتقول من يكرمني اكرمه وتريد به شخصا واحدا انتهى وفي بعض شرح
ببا ما اطلاق الجمع المعرف باللام على الواحد كثير انتهى **الخامس** يظهر من يه وح والمنية وغاية البادي وم والمحصول انه
المحكي عن ابي الحسين البصري انه يجوز استعمال العام في فرد من افراده على سبيل التعظيم والظاهر انه مما لا خلاف فيه وقد صرح
في يه وم وح العضدي بخروجه عن محل البحث فلا اشكال في ذلك وعليه اذا انحصر تاويل رواية او كلام في العام فيما يحمل على
الواحد تعظيما وجب صونا لهما من الطرح واللغو اللازمين على تقدير انحصار التاويل في ارتكاب التخصيص الى الواحد بناء على
عدم جوازه وكونه قبيحا واما اذا دار الامر في تاويل الرواية بين حمل العام على واحد من جزئياته تعظيما وبين الحمل على اكثر الجزئيات
من باب استعمال العام في الخاص بعلاقة العموم والخصوص او المشابهة فالامر بالثاني كما اشار اليه جدي قدس سره لشيوعه فان
المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا وجب الحمل على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة فتأمل واذا دار الامر بين التجوز وحمل العام
على واحد من جزئياته تعظيما ففي الترجيح اشكال من قوة احتمال كون الاخير من باب التخصيص والمجاز كان الاول اولى كما عليه اكثر
الاصوليين ومن انه لا دليل على كون المجاز مرجوحا بالنسبة الى كل تخصيص حتى محل البحث وما دل على رجحانه على المجاز
وهو كونه اغلب منه لا يشمل محل البحث للمنع من كونه اغلب منه بل قد يدعى ان بعض اقسام المجاز اغلب منه نعم قد يتوهم كلام
من قدم التخصيص على المجاز مطلق يعم هذا فالتفصيل مستلزم لخرق الاجماع المركب وفيه نظر للشك في انصراف اطلاق
كلامهم الى هذا بل ينصرف الى الغالب وهو غير محل البحث جدا هذا كله على تقدير ثبوت اطلاق لفظ التخصيص عليه حقيقة

وهذا منه يجري طريقه اذا كان البلوغ عنده في غير الواحد
مح

في غاية ما ينتهي اليه التخصيص

وقد ثبت انه اذا دار الامر بين التخصيص
مح

عندهم وان منع منه فلا اشكال فيه ثم انه اذا انحصر الدا وبلغ في الحمل على بعض الجزئيات من باب التعظيم ودار الامر بين الحمل على واحد منهما تعظيما او على اثنين تعظيما فهل يتعين الاخير او لا فيه اشكال من انه اقرب الى المعنى الحقيقي وهو واضح فيرجح ومن ان الترجيح بما ذكر يحتاج الى دليل وهو غير معلوم مع قوة احتمال غلبة الاول فتم واعلم ان الظ انه يجوز استعمال العام في واحد من جزئياته باعتبار بعض العلاقات المصححة للتجوز كالتشبيه ونحوه ولا ينحصر وجه الجواز في قصد التعظيم ولكنّي لم اجد لاحد من الاصوليين نصا على ما ذكرنا نفيا ولا اثباتا **السادس** لم اجد احدا من الاصوليين تعرض لحكم تخصيص العام الى النصف بالخصوص ولا حاجة اليه بل يعرف مما سبق **السابع** اعلم ان مقتضى اطلاق كلام اكثر الاصوليين المانعين من جواز انتهاء التخصيص الى الاقل من النصف عدم الفرق بين كون التخصيص بالاستثناء وغيره وهو منا لما ذهبوا اليه من صحة الاستثناء حتى يبقى واحد فالتعارض بين كلامهم في مسئلتنا هذه وكلامهم في مسئلة الاستثناء من قبيل تعارض العموم من وجه كما لا يخفى ولكن احتمال تنزيل الاطلاق المذكور على غير الاستثناء في غاية القوة

مفتاح اذا ورد عن النبي صلى الله عليه وآله عام مطلق وخاص كذلك وكانا متنافيا الظ نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فاما ان يعلم تاريخهما اولا وعلى الاول فاما ان يكونا مقترنين او العام متقدما او متأخرا فهنا مقامات اربع الاول ان يعلم اقترانهما فالمشهور بين الاصوليين منهم الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والتهذيب والمبادي والسيد عميد الدين في المنية والآمدي في الاحكام والحاجبي في المختصر على لزوم تخصيص العام بالخاص بل قد حكاه في النهاية والمنية عن المحققين والجمهور وخلافه المحكي في النهاية شاذ فقالوا ان ذلك القدر من العام بصيرهما متعارضا بالخاص وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم ولهم وجوه منها الاجماع المحكي في النهاية وغيرها المعتضد بالشهرة العظيمة لا يقال لا نسلم كون المسئلة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى شذوذه ممنوعة فان المخالف هنا قوم على ما حكاه صاحب النهاية نعم المعظم على خلافه ولكن الشهرة ليست بحجة لانا نقول لا نكار كون المسئلة اجماعية في غاية الضعف بمجرد الخلاف وان كان من قوم لا يقدح في الاجماع ولا يمنع من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل كما هنا خصوصا اذا اعتضد بالشهرة العظيمة ولا يقال سلمنا الاجماع ولكن نمنع حجيته في مثل المسئلة لانا نقول هذا باطل لما بينا في بحث ما ذات الحقيقة والمجاز ثم انا نقول هذه المسئلة ظنية ويكتفى فيها بالامارات الظنية ولا يطلب فيها القطع واليقين وحينئذ نقول لا يحتاج الى الاتفاق بل الشهرة يكفي فيها البعد اتفاق الكل او الاكثر على القول بلا دليل معتبر حيث لم يكن هناك داع عليه كما يشهد به تحقيق هذا المطلب في الباب المذكور ايضا ومنها ما اشار اليه في النهاية من الفوائد الجارية من ان العرف يقضي بالتخصيص فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل اللحم ولا تشتر لحم البقر يفهم منه اخراج لحم البقر من كلام الاول وشراء غيره اما على سبيل البدل او انه لم يرد من لفظ العام لا يقال لو تم هذا فانما هو فيما اذا كان العام مقدما على الخاص واما اذا كان بالعكس فلا يفهم التخصيص عرفا الا ترى انه لو قال اكرم زيدا فقال لا تكرم العلماء كان المفهوم النسخ لا التخصيص بلا ريب فلا يكون الدليل وافيا بتمام المدعى فان المدعى هو الحكم بالتخصيص في الصورتين كما يشهد به اطلاق كلمات الاصوليين في هذا المقام لانا نقول نمنع عدم فهم التخصيص في صورة العكس بل الظ انه المفهوم ولا سيما اذا كان احتمال النسخ مرتفعا بسبب استحالته كما في مفروض المسئلة او باعتبار بعده كما اذا كانا من اهل اللغة ومنها ما اشار اليه في النهاية وغيرها من ان الخاص في دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه وكلما هو اقوى فهو الراجح فتقديم الخاص هو الراجح اما الصغرى فلان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك الراجح لاجله خلاف المعقول لا يقال لو تم هذا فانما يتم في نحو ان يقول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم لان الامر والنهي متكافئان في ظهور الدلالة على الوجوب والتحريم وعند التصادم فيرجح الخاص عليه باعتبار الصراحة في مورده واما في نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم فلا لان العام وان كان في شموله للفرد الخاص ظاهرا لكن لفظه لا يجب المتعلق به صريحة في نفي الوجوب والخاص وان كان صريحا في مورده لكن لفظه ظاهر في الوجوب فلكل وجه قوة وضعف فيجب التوقف لانا نقول هذا باطل لما ستعرفه ثم ومنها ما ذكره كثير من الاصوليين كالفاضلين والشيخ والسيد عميد الدين وصاحب المعالم والعضدي وغيرهم وجعلوه اصلا في الجمع بين المتنافيين وهو انهما دليلان تعارضا فلا يجوز العمل بظاهرهما معا ولا العمل بظاهر العام فقط ولا اهمالهما والعمل بالخاص فقط فوجب العمل بالعام في غير محل الخاص والعمل بالخاص في محله

[illegible]

اما الاول فلاستلزام العمل بظاهرهما التناقض في مورد الخاص وهو باطل قطعا واما الثاني فلاستلزام اهمالهما ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر من غير معارض واما الثالث فلاستلزامه طرح الخاص واما الرابع فواضح وكذا الخامس لانه لا يجوز الحكم بطرح احدهما في مورد التعارض من غير تعيين وان وجب العمل بالعام في غيره كما اذا ورد نصان متكافئان لا يمكن الجمع بينهما فانه يحكم بطرح احدهما بل في الحقيقة ما نحن فيه منه لان ما تناوله الخاص قد تناوله العام وانما زاد عليه تناوله شيئا اخر لم يتناوله الخاص فكان في دلالته على الزائد بمنزلة خبر وفي دلالته على ما عارضه فيه الخاص بمنزلة خبر اخر فههنا قد وقع التعارض بين خبرين صحيحين فيحكم بطرح احدهما ولا مرجح لان يقال يجب العمل بالخاص في مورده لانه لولاه لزم الغاؤه لانه معارض بمثله سلمنا انه ليس من ذلك القبيل بل مما يجب الجمع فيه لكن نقول كما يمكن الجمع بينهما بالتخصيص حتى يتحقق العمل بالدليلين كذا يمكن الجمع بينهما بما لا ينفق معه العمل بهما ولا يلزم الغاء احدهما كارتكاب تجوز في الخاص او اضمار فيه او تقييده بصورة خارجة عن العام بالدليل العقلي فيتحقق فيما اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء ويجب اكرام زيد العالم المراد استحباب اكرام زيد العالم وفيما اذا ورد نحو اكرام العلماء ولا تكرم زيدا العالم ان المراد جواز اكرام والد زيد العالم او عدم جوازه اذا اشتمل على مفسدة ومحصل الكلام ان الواجب بعد ورود العام والخاص المفروضين القطع بعدم بقاء الظاهرين على حالهما لعدم التناقض في كلام الحكيم ولا بد من القطع بان احدهما مأول بما يرجع الى الاخر ولكن لا يمكن دعوى التاويل في احدهما بالخصوص الا بعد قيام دليل من الخارج عليه ومع عدمه لا بد من التوقف لانا نقول ان جعل تعارض العام والخاص من قبيل تعارض النصين المحكوم فيه بكون احدهما مطروحا وكذبا باطل والا للصدر من الحكيم كما لا يجوز صدور النقيضين الذين لا يمكن فرض وجه جمع بينهما ولما جاز الاستثناء من العام واللازمان باطلان قطعا واما دعوى عدم الترجيح في وجوه الجمع فكذلك فان الجمع بالتخصيص اولى من الجمع بالتجوز في الخاص او العام ومن الجمع بالاضمار ومن الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل القطعي اما اولويته على الجمع بالتجوز وعلى الجمع بالاضمار فلما بيناه في بحث تعارض الاحوال واما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل العقلي فلان هذا الجمع ايضا يستلزم محذورين احدهما التقييد في الخاص وثانيهما ارتكاب التاكيد وليس شيء منهما في الجمع بالتخصيص فكان اولى ومجمل الكلام في هذا المقام ان يقال ان العام والخاص اذا وردا لا بد من الحكم بالتخصيص سواء امكن الجمع بينهما بغير التخصيص او انحصر طريق الجمع فيه اما على الاول فلان التخصيص اولى من الوجوه واما على الثاني فواضح المقام الثاني ان يتاخر الخاص فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ كما صرح به الفاضلان وغيرهما لان احتمال التخصيص هنا ممتنع اذ لو جاز للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا كما في المنية وقد يقال هذا حسن لو لم يمكن التجوز في الخاص والا فهو اولى من الحكم بالنسخ لندرته ولا بعد في تنزيل عبارة المصرحين بالنسخ على ما قلناه وان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام فهو تخصيص قطعا ان منع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب وكذا هو تخصيص ان جوزا معا على احتمال والتوقف هنا اولى وشيخ ان جوز الاول ومنع الثاني ومرد دان معا المقام الثالث ان يتاخر العام وقد اختلف فيه الاصوليون فاطلق الفاضلان في يب ومبر ودج وضبالم والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وفخر الدين والشافعي واكثر الجمهور البناء على التخصيص واطلق في العدة والغنية ... عن ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار والسيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتاخر ناسخا وتوقف القاضي فيما حكي عنه والتحقيق ان يقال ان ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص فلا اشكال في الحكم بالتخصيص ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل ولا في الحكم برد احدهما حيث لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولو بعيدا ان منع من النسخ والمفارقة المشار اليهما وان ورد بعد حضور وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ ان منع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب واما ان جوز ذلك فكل من التخصيص والنسخ محتمل فاذا ورد نحو لا تقتل زيدا الفاسق ثم ورد بعده اقتل الفساق احتمل تخصيص الاخير بما عدا زيد الفاسق المنهي عن قتله في الاول وبقائه على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره من العموم ونسخ الاول فاذا قام من الخارج دليل على تعيين احد الامرين فهو والا وجب التوقف لانهما

فلا بد

الآخر

بالنسخ ان جوز ذلك ومنع عن مفارقة البيان عن وقت الخطاب ولا في الحكم

دليلان تعارضا ويمكن الجمع بينهما بوجهين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فوجب التوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلانا لم نعثر على
مرجح لا عقلا ولا نقلا واما ما يستدل به الخصوم للترجيح فيجب عند التشبث بحجة القول بالبناء على التخصيص وجوه منها ما اشار اليه
في زح وبه وبين من انهما دليلان تعارضا فلو عمل بهما لتناقضا ولو عمل بالعام لالغي الخاص فيجب العمل بهما صونا لهما عن الالغاء
وفيه نظر لانه انما يتم لو ورد العام قبل حضور العمل بالخاص لانه لا يمكن الحكم بالنسخ فيلزم الغاء الخاص واما اذا ورد بعد حضور
وقت العمل بالخاص فليس طريق الجمع بينهما منحصرا في التخصيص لجواز الحكم بكون العام ناسخا ولا يلزم ح الغاء الخاص لتحقق العمل به في الجملة
وقد اشار الى هذا في به وقال وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص انتهى فان قلت مجرد احتمال النسخ غير
قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل ترجيحه على النسخ حيثما تعارضا قلنا لا نم ذلك وقد مضى الكلام فيه فان قلت انك اعترفت في
هذا المقام بلزوم التخصيص اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل فيلزمك الحكم بالتخصيص مط ولو ورد بعد حضور وقت العمل به لانه لم يفصل
احد في المسئلة فان الحاكمين بالتخصيص حكموا به مط وكذا الحاكمين بالنسخ حكموا به كك فالقول بالتفصيل خرق للاجماع المركب سلمنا لكن شهرة
القول بالتخصيص مما توجب ترجيح احتماله على احتمال النسخ سلمنا ولكن نقول الحكم متثبت بالخاص ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص
لا يصلح لرفع الاصل بقاء م عملا بالاستصحاب وقد تقدم الى هذا الاشارة قلت الاجماع المركب في المسئلة غير معلوم وكشهرة القول بالتخصيص
سلمنا لكن في الاعتماد عليه هنا اشكال نعم اليه الاشارة ومنها ما اشار اليه في دى وبه وبين من ان الخاص اقوى دلالة فيجب العمل
به والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وفيه نظر للمنع من كون الخاص اقوى هنا فان دلالته على الاستمرار مط وهذا واضح جدا ومنها
ما اشار اليه العضدي فقال ولنا ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله
قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متاخرا بل ابطلنا به الخاص ابطلنا القاطع بالمحتمل واما
بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا انتهى وفيه نظر ومنها ان تقدم الخاص كالعهد بين المخاطبين فيكون قرينة على ان المراد
بالعام ما عدا الخاص وفيه انه مم وحجة القول بالبناء على النسخ وجوابهم منها ما روي عن ابن عباس من انه قال كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا وفيه نظر للمنع من الاعتماد على قول ابن عباس وليس قوله كنا ناخذ نصا
في دعوى اجماع الصحابة عليه لجواز اشتراك جماعة لا يحصل بهم الاجماع معه في ذلك سلمنا ولكن نمنع من صحة ما نسب اليه وان ذلك
لم ينقل عنه على وجه يصح الاعتماد عليه سلمنا ولكن قوله كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ليس صريحا في الاخبار المتنافية فلعل المراد به
من سائر الامور وليس هو ايضا ظاهرا في ذلك لانه مطلق فيعم محل الفرض لانا نمنع من صلاحيته للتعميم هنا كما ان قوله اخذت الدراهم
ودابة الرجل لا يدل على اخذ جميع الدراهم ودوابه جميع الرجال وفي الجملة ما نقلوه قضية في واقعة فلا عموم لها فتم سلمنا ولكن
ينبغي حمله على غير محل النزاع جمعا بينه وبين ما دل على لزوم التخصيص في محل الفرض كما نص عليه جماعة سلمنا عدم صلاحيته لكنه لا اقل
من معارضته له فيجب التوقف فلا يصح معه الاستدلال ومنها ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان
يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد هذا اخص لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته وفيه نظر للزوم ذلك الحكم بالنسخ مط وعدم جواز
التخصيص على مخالفته بعض الجزئيات بعد اثبات الحكم لها على طريق العموم وبطلان ذلك واضح والمنع من التساوي فان تعداد
الجزئيات وذكرها بالتنصيص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة فلا يمكن الحكم الا بالنسخ بخلاف ما اذا كانت مذكورة بلفظ عام
فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ اما لان التخصيص ارجح كما اختاره جماعة او لنا ولما لا يبعد عود منها ان المخصص
للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه وفيه نظر لما ذكره جمع تبعا للمختصر من انه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون
بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه ولا يبقى الاستبعاد وانما نشا من توهم
تاخر البيان عن المبين لا من امتناعه عقلا حتى يرد ما ذكر ومنقوض ايضا بما اذا تقدم الخاص وكان العام واردا قبل حضور وقت
العمل بالخاص وقد ثبت ان الكثرة توجب ترجيح احد المحتملين على الاخر لانا نقول بعد تسليمها هي معارضة بكثرة التخصيص وقلة

[illegible]

النسخ ولو لم يترجح الاخير فلا اقل من التوقف فيبطل الاستدلال نعم هذه الحجة تستقيم لو منع من جواز مفارقة البيان عن المبين كما عزاه المحقق الى الشيخ لكنه محل نظر ومنها انهما لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير خاصا وفيه نظر لانه قياس مع الفارق لان الخاص المتاخر الوارد بعد حضور وقت العمل لا يكون الا ناسخا اذ يجوز كونه لغوا باطلا بخلاف العام المتأخر الوارد بعده فانه يجوز ان يكون مخصصا وناسخا والتخصيص اولى لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام وذلك يوجب التسليط على العام تقدم او تاخر كذا قيل وان كان المدعى ان الاصل في كل متاخر ان يكون مسلطا على مقابله فيطالب بالدليل ومنها ان تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا الا ان البيان لا يكون ملتبسا وفيه نظر لان التردد كما يمنع من التخصيص كذلك يمنع من النسخ لاشتراط كون كل من المخصص والناسخ معلوما فالدائر بينهما لا يتعين لاحدهما فتأمل ومنها الاجماع المحكي في العدة فانه قال بعد حكمه بان الخاص المتأخر ناسخ معللا بعدم جواز تاخير البيان عن حال الخطاب وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتأخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص وهذا الاخير فيه بين اهل العلم انتهى وفيه نظر للمنع من عدم الخلاف كيف و المخالف كثير ولعل دعوى عدم الخلاف راجعة الى قوله الا ان يدل دليل الخ لا الى قوله فانه يكون ناسخا وحجة المتوقف ان كل واحد من هذين الخطابين اعم من صاحبه من وجه واخص من آخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود وقال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما عموم من وجه فان قوله لا تقتلوا اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه يشمل الزمان الذي لم يشمله المتأخر وقوله اقتلوا المشركين اخص باعتبار عدم شموله لما شمله المتقدم من الزمان واعم باعتبار شموله لما لا يشمله المتقدم من الاعيان واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب التوقف والرجوع الى المرجح كما في تعارض العامين و الخاصين والجواب عنه بان العموم من وجه انما يعرض باعتبار فرض كون المتقدم شاملا فانه يعم الازمنة اما لو فرض امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادته التكرار فالنهي المتأخر عنه يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان وفيه ان محل البحث كما نطق به عبارات الاصوليين هو تحقق التعارض بين الخاص والعام ولا يكون الا بعد كون الخاص المتقدم شاملا للزمان شمله المتأخر وذلك قد يكون باعتبار وضعه كما اذا كان ذلك الخاص امرا وقلنا بانه يفيد التكرار وضعا او باعتبار ظهور دليل يدل بظاهره على ذلك كما اذا كان الخاص امرا وقام دليل من الخارج على افادته التكرار او باعتبار اقتضاء ادلة ذلك كما اذا كان ذلك الخاص امرا مطلقا نحو ان يقول اكرم زيدا ولم يمتثل قبل ذكر العام فانه باطلاقه يدل على جواز الاتيان في اي وقت فيعارض العام المتأخر واما اذا امتثل وذكر العام بعد فلا تعارض اصلا فلا يجوز الحكم بتخصيص العام ح ولكن مثله داخل في محل البحث فما ذكره السند انما ينصب على محل البحث الذي ادعى الاكثر فيه بالاتفاق بين النسخ والتخصيص وليس مقصود المتوقف في كل ما اذا ورد خاص قبل عام كما لا يخفى المقام الرابع ان يجهل التاريخ فلا يعلم المتقدم والمتأخر منهما وهو يتصور على صور الاولى ان لا يعلم مع ذلك بورود احدهما قبل حضور وقت العمل والاخر ح على مذهب من قال بالتخصيص في الصور السابقة القول بالتخصيص هنا ايضا وقد نبه على هذا في ح فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يجيء على ما اخترناه ان يبنى العام على الخاص ولذا توقف بعض الحنفية لنا اما ان يكون مقارنا او متقدما او متاخرا وعلى التقديرات الثلث يجب بناء العام عليه على ما قلناه وكذا في صورة الجهالة لانها لا تعدو احد الاقسام وكذا بنى عليه الاكثر لا بق الحجة التي ذكرها في ح مدفوعة بما ذكره في مه فانه قال بعد الاشارة اليها وتضعف بان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا ح فان كانا قطعيين او ظنيين والعام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فلما تردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا وح لا يجب تقدم الخاص على العام انتهى لانا نقول هذا باطل لان مجرد دوران الاحتمال بين المذكورات لا يمنع من تقديم الخاص على العام بناء على لزوم ترجيح احتمال التخصيص حيثما تعارض مع احتمال النسخ لغلبة الاول كما هو بناء القائلين بالتخصيص في الصور الثلث السابقة فالشرط عندهم في الحكم بالنسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل

بالعام واذا انتفى الشرط انتفى المشروط وتعين الحكم بالتخصيص لان شرطه عدم العلم بالنسخ وقد تحقق وان منع من هذا الاصل فاللازم
التوقف حيثما يحتمل النسخ سواء كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فالتفصيل لم يظهر لنا وجهه واما من لم يقل بالتخصيص
في جميع الصور السابقة وتوقف في الصورة الثالثة فاختلفوا فمنهم من توقف هنا ايض وهو ابن زهرة كما عن المرتضى و ابي حنيفة
وتابعيه واوجبوا الرجوع الى المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص هنا ولوجوه منها الاجماع المشار اليه في تهذيب فقال فقهاء الامصار
في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ومنها اصالة الاقتران فانهما حادثان يحتمل والاصل
عدم تأخر احدهما عن الاخر كما في الغرقى والمهدوم عليهم وكذا اذا شك في تقدم موت زيد على موت عمرو ونقائه بعده وقد اشار اليه
في العدة وبه ومنها اصالة الحمل على التخصيص لغلبته وانما عدل عنها في صورة العلم بتأخر العام لغلبة النسخ ح وهي بالنسبة
الى غلبة التخصيص اخص فتقدم واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص ليس لها معارض فالاصل اعتبارها واحتماله لا يقدح
الا ترى انه اذا انا وجد من بلدة اكثر اهلها مسلمون واكثر اهل محلة منها كافرون حكمنا باسلامه من غير التفات الى احتمال كونه من
اهل المحلة التي اكثر اهلها كافرون واما اذا علم انه من اهل تلك المحلة حكمنا بكفره من غير التفات الى احتمال كونه من المسلمين ومنها
انه لو لم يحكم بالتخصيص فلا يخ اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما معا او بالعام فقط او بالخاص فقط فان كان الاول فيلزم اولا
الغاء كلام الش كما ذكره الشيخ او الخروج عن الدين لان كثيرا من الاحكام الشرعية تستفاد من العام والخاص وكلاهما في الغالب مجهولا
التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ والمعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ مع ان فيه ترجيحا من غير مرجح فيجب التوقف
ايض كالاول وان كان الثالث فيلزم الجمع بين النقيضين وهو بط وان كان الرابع فلا يخ اما ان يكون تعيين العمل بالعام دون الخاص
لدليل ولا فان كان الثاني فهو بط لانه ترجيح من غير مرجح وان كان الاول فلا بد من بيانه مع ان الفرض خلافه فانحصر الامر في الحكم
بالتخصيص وهو المط وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع منه لوجود الخلاف سلمنا لكن الحكم بالتخصيص عند الجهل بالتاريخ
ليس حكما شرعيا اذ من المستبعد ان يوجب الش الحكم بالتخصيص تعبدا كما اوجب الحكم بملكية ما في يد المسلم تعبدا ولا حكما لغويا اذ من
الظ ان اهل اللسان يتوقفون في مثله ولم يتقرر عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر حيث يكون كاشفا عن
قول رئيس في واقعة والحكم بالتخصيص هنا ليس قولا له كما عرفت وبالجملة مسئلتنا لا يطلب فيها قول احد وانما يطلب فيها مراد الش
من الخطابين في الواقع والاجماع بعد تسليمه لم يكشف عن الواقع قطعا واما الثاني فلان اصالة الاقتران لم تكن امارة لمثبته بالواقع
وقد عرفت ان المسئلة يطلب فيها الواقع واما الثالث فلا يتاتى الا على اصالة حجية كل ظن وقد بينا فساده فيها واما الرابع فلجواز
ان يكون الحكم التخيير في العمل بايهما شاء كما في الخبرين المتعارضين سلمنا عدمه لكن يمنع من لزوم التوقف الخروج عن الدين لان
الغالب وجود المرجح في احد الطرفين فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة ع وهي خالية عن
شوب هذا الاشكال والحق عندي القول بالتخصيص للدليل الثالث والمناقشة فيه واهية على انه يمكن جعل الاجماع المتقدم دليلا
على حجية الظن المستفاد من الغلبة التي ادعيناها على انه يجوز ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا كما ان العمل بالظن حكم شرعي فيقبل
دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الى اثبات كونه مظنونا والاستبعاد غير مسموع بعد نقل الثقة اياه في مقام اثبات القول
بالتخصيص ووجود الخلاف غير قادح فان المدعي له لم يدع اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة ايض ويؤيده ما ذكرنا الوجوه
منه والثانية ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل ولم يتعين وهنا يجب الحكم بالتخصيص عند مرجحي احتمال التخصيص
على النسخ مط ولا يخ عن قوة واما عند المتوقفين في ذلك فينبغي التوقف الا ان يتمسكوا في الحكم بالتخصيص باطلاق العبارة
المتضمنة لنقل الاجماع فتم الثالثة ان يعلم بورود احدهما قبل حضور وقت العمل وهنا لا اشكال في الحكم بالتخصيص
هذا كله فيما اذا جهل تاريخ احدهما عند مرجحي احتمال التخصيص الحكم به مط واما عند غيرهم فينبغي التوقف ح ينبغي التنبيه على
امرين **الاول** اعلم ان جميع ما ذكرنا جار فيما اذا كان العام والخاص من الكتاب او احدهما منه والاخر من السنة النبوية
لكن حكى الشهيد عن السيد المرتضى انه قال عند ذكر جهل التاريخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول الايات القرانية

[illegible]

تنبيه

تاريخهما معا واما اذا جهل ح

مضبوط محصور ولا خلاف فيه وانما يصح تقديمه في اخبار الاحاد فانهى واما اذا ورد عام وخاص عن الائمة فيبنى على التخصيص
سواء اتحد نفيا كانهما كما اذا قال الصم كل ماء لا ينجس بالملاقات وقال بل لا ينفصل الماء القليل الراكد ينجس بالملاقات واختلف
كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بالبينة وسواء كانا من امام واحد كما تقدم او احدهما من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق
لا تكرم العلماء وورد عن الحجة القائم لا تكرم زيدا العالم وما قلنا طريقة اصحابنا ومذهب مشايخنا وكبرائنا رضوان الله عليهم
يجد ذلك من مارس بحثهم وزاول طريقتهم وقد صرح بنسبة ذلك الى قدماء اصحابنا والمجتهدين والاخباريين وجميع المحققين
من علماء الاصول جدي في بعض فوائده الا انه حكى عن بعض المتاخرين المقاربين لزماننا التردد فيه محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن
بالتخصيص كذا يمكن بغيره وترجيح الاول يحتاج الى دلالة ضعفه ظاهر فان وجه الجمع منحصر في الاول وذلك لما عرفت من ان
التخصيص اقرب وجوه الجمع واحتمال النسخ هنا غير متطرق لاختصاصه بالنبي ولذا اذا ورد خاص من الائمة يخصص به عموم الكتاب
والسنة المتواترة كما ان خصوصهما يخصص عمومه والحجة في ذلك كله بعد الاتفاق ان المتضادين لا يصدران عمن لا يجوز عليه
الخطاء الا بنا ويل في احدهما بما يرجع الى الاخر وهو وان كان متعددا الا ان الاقرب غالبا هو التخصيص فيكون هو الاصل
حتى يثبت الوارد عليه لا يقال كيف يجوز الحكم بالتخصيص فيما اذا كان الخاص عن الحجة وكان العام من امير المؤمنين وكذا بالعكس لظهور
ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر فان السامع بالعام من امير المؤمنين كان محتاجا الى العمل به ولم يسمع الخاص لانا
نقول بالمنع من لزومه وورود احدهما بعد الاخر مدة متطاولة الورود بعد حضور وقت العمل لجواز عدم احتياج السامع
بالعام المتقدم الى العمل به سلمنا ولكن يجوز ان يكون هناك قرينة تدل على تخصيص العام المتقدم ولكنها اضمحلت فيكون
الخاص المتاخر كاشفا عنها وصرح بهذا جدي وغيره كلام قد حكاه عنه فخر المحققين في الايضاح وبالجملة حيث ينفي
احتمال النسخ اما لامتناعه كما اذا كان العام والخاص عن الائمة او لبعده كما اذا كان احدهما منهم والاخر من النبي فان
النسخ هنا غير ممتنع لجواز ان يكون ما هو عن الائمة مبينا لنسخ ما عن النبي بل قد يجوز هذا فيما اذا كانا منهم يجب الحكم
بالتخصيص الا ان يمتنع كما اذا لزم منه خروج اكثر افراد العام وقلنا بعدم جوازه كما هو مذهب جماعة فيتعين التجوز ان امكن
والا وجب الرجوع الى المرجحات الخارجية وكذا يجب الرجوع اليها اذا كان احتمال التجوز في الخاص مساويا لاحتمال التخصيص كما اذا
غلب استعمال الخاص في المجاز كالامر المستعمل في عرف الائمة في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ح ترجيح المجاز لانه اقرب من التخصيص كيف لا وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز المشتهر
اذا لم يكن هناك معارض وفيما اذا وجد المعارض بطريق اولى فيلزم ح لمدعي غلبة استعمال الامر في الندب في عرف الائمة
اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما من انكر الغلبة فعليه ان يحكم بالتخصيص
اللهم الا ان يعتضد العام بما يقوي دلالته على العموم كحمل المشترك بعمومه فيرجح التجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غاية فيتوقف
وبالجملة المناط في المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم والظن المعتبر شرعا وهو مختلف بحسب المقامات ولكن لما كان
الغالب رجحان احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى الظن صار اسهل في هذا الباب **الثالث** اذا ورد عامان
متعارضان تعارض العمومين من وجه نحو قوله وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول خاص من جهة الجمع
بين الاختين وعام من جهة الشمول للمملوكات وغيرهن والثاني خاص من جهة ملك اليمين وعام من جهة الشمول فقد صرح الشيخ في
الاستبصار وغيره بالرجوع الى المرجحات وعدم جواز تعين احدهما للتخصيص من غير مرجح لان التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
وان لم يكن هناك وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في غيره والمحكي عن المحصول والبيضاوي وهذا القول مما لا ريب فيه اذا علم ورود
الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول او جهل التاريخ او كانا وردا عن الائمة واما اذا وردا عن النبي او كان الثاني بعد حضور وقت العمل
بالاول فيرجع الى النزاع السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص هناك يجب هنا الحكم بكون المتقدم
مخصصا للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك وجب الحكم بكون المتاخر ناسخا من المتقدم القدر الذي شمله لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه

بيان حكم تعارض العامين من وجه

رضيين
اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ كذا في ير واعلم انه قد يلزم الجمع بين التعا
تعارض العمومين من وجه تخصيص عام كل منهما بخاص الاخر وقد مضى اليه الاشارة **مفتاح** اختلفوا في جواز العمل بالعمومات
الشرعية والتمسك بها قبل البحث والفحص عن مخصصها اولا على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز الحكم بصحة عقد ولا بحلية طيب
بمجرد ملاحظة قوله تعالى احل لكم الطيبات من غير فحص عن مخصصها فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهي وهو للنهاية والمنية وك
وده وشرحها للجد الصالح ره وصرح به والمحكي عن ابن سريج وامام الحرمين والغزالي وفي ح ده لجدي الصالح هذا مما ذهب اليه
جم غفير من المحققين وفي حاشية الفاضل الشيرواني انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني انه يجوز وهو المحكي في ير والمنية عن الصيرفي
والمحكي في ح ده لجدي الصالح عن مه وصاحب المنهاج واستفاده في لم من يب ويظهر من الفاضل الشيرواني في حاشيته على المعالم للاول
وجوه منها ما تمسك به في ية وصرح به في لم وده من ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد
شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه فيتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وفيه
نظر لانه ان كان المقصود انه شاع استعمال العام في الخاص بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيجب التوقف
في حمله على العموم بناء على ما هو الحق من انه اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح يجب التوقف ففيه انه لو تم يلزم عدم جواز العمل
بالعام بعد الفحص مع عدم الاطلاع على قرينة تدل على ارادة العموم لان ما يدل على وجوب التوقف فيما اذا وقع التعارض بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح يدل عليه مطلقا ولو كان بعد الفحص بل الظاهر ان كل من اوجب التوقف في ذلك اوجبه بعد الفحص وقبله كما لا يخفى
سلمنا لكن ما ذكر انما يمنع من العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه وشك في انه هل خرج منه فرد اولا وهل هو باق على معناه الحقيقي اولا
واما العام الذي ثبت تخصيصه بالنسبة الى فرد وشك في تخصيصه بالنسبة الى غيره فلا يمنع ذلك عن العمل به في المورد المشكوك كما لا يخفى
لعدم دوران الامر بين الحمل على اقرب المجازات وابعدها ولا شك ان الاصل يقتضي مراعات الاقرب وهذا الاصل لم يكثر تخصيصه حتى
يتوقف في العمل وبالجملة الموهن للعام وهو غلبة التخصيص لا يبقى بعد العلم بتخصيصه بالنسبة الى فرد حتى يصير موهونا بالنسبة الى الفرد
المشكوك في خروجه عنه وهو واضح جدا فمثل هذا العام يجب العمل به بالنسبة الى كل فرد مشكوك في خروجه عنه لحصول الظن منه بتناوله
ويتقوى هذا الظن لو استلزم خروج الفرد المشكوك فيه تخصيص اكثر الافراد الذي في غاية الندرة ان سلم صحته بل لا بعد لاساغة لزوم
التوقف في العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه في مورد الشك فيه لدوران الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الذي صار حقيقة
كما اعترفتم به ولا يرد لزوم التوقف فيه بعد الفحص لان وجوب العمل بالعام بعد الفحص ثبت بالاجماع ولولاه لقلنا نقول به مع انه ان
دعوى حصول الظن بعدم المخصص بعد الفحص لانه لو كان لظفر به نعم لو كانت غلبة التخصيص في العمومات غلبة تخصيصه كما اذا فرض
غلبة استعمال خصوص لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع اتجه لزوم التوقف بعد الفحص ايضا ولكنها غلبة نوعية
كما لا يخفى والظن الحاصل من الغلبة مرتفع بعد الفحص واذا وجب التوقف في العمل بمثل هذا العام قبل الفحص وجب التوقف في العمل
بالعام الذي علم تخصيصه في الجملة قبل الفحص ايضا اذ لا قائل بالفرق بين الامرين على الظاهر لانا نقول هذا مقلوب عليكم لانه اذا
وجب العمل بالعام الذي علم تخصيصه قبل الفحص لما ذكرتم من عدم القائل بالفرق وحينئذ تعارض الوجهان وجب التوقف
على ان الترجيح مع الاخير لان ما دل على لزوم العمل بالظن اقوى مما دل على لزوم التوقف كما لا يخفى وعلى هذا التقدير لا يمكن
ترجيح ما دل على لزوم التوقف باعتبار موافقته للشهرة الا على تقدير حجية الشهرة وهي محل اشكال نعم قد يمنع من حجية الظن مطلقا
ويطالب بدليل حجية الظن الحاصل قبل الفحص وعلى هذا التقدير يمكن دعوى عدم التفرقة بين العمومات والحقايق في عدم
جواز العمل بالظن المستفاد منها قبل الفحص كما لا يخفى فتدبر هذا وقد اورد الفاضل الشيرواني في حاشيته على الحجة المذكورة
بانه ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فهو ممنوع بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم
يعلم كيفيتها ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التي
ثبوت اصل الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة الان بحيث لا تعد دلالة ولا يعتبر في الاستدلال به بعد الفحص عن المخصص

قوله تعالى اوفوا بالعقود

فيه انه تعارض الامرين الحقيقة والمجاز الراجح

فصار الحاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التي يصير الدلالة بسببها معتبرة ويصلح للتعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد
التلخيص وتسليمه يرجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع ايضا الخ وظاهر كلامه انه وجه آخر بعد الوجه الاول انتهى ومنها تضمن جملة من العبارات
دعوى الاجماع على لزوم الفحص ففي ضه يمنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا وفي الاحكام لا نعرف خلافا بين الاصوليين
في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل الفحص عن المخصص وعدم الظفر به وفي الشرح قال الغزالي لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا
بشرط السلامة عن المعارض فلابد من معرفة الشرط انتهى ويعضد ذلك الشهرة العظيمة المحققة والمحكية التي لا يبعد معها دعوى شذوذ
المخالف بل قد يمنع من وجوده عدا الفاضل الشيرواني واما الجماعة التي نقل اليها الاشارة ففي الحكم بخلافهم اشكال اما الصيرفي فلما سبق
اليه من الاشارة من تنزيل كلامه على غير محل البحث واما العلامة فلان الظاهر انه لم يقل ما يدل على مصيره الى القول الثاني سوى قوله في يب
ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص ولا المجاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز
فان هذه العبارة ربما كانت ظاهرة في ذلك كما اشار اليه في لم فانه قال بعد الاشارة الى ما تمسك به وهو كالصريح في موافقة
هذا القائل اي القائل بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى ولكن الانصاف ان العبارة المذكورة ليس فيها دلالة على ذلك
كما اشار اليه في لم ايضا بقوله فتد بعد ما حكيناه عنه سابقا قال الفاضل الشيرواني في حاشيته لم قال في الحاشية الامر بالتدبر اشارة
الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع
بانتفاء المجاز وقد يظن توجيه هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة وليس بشيء لانه في يه اكتفى بالظن مع انه ذكر
الاستقصاء وقرب وجوبه انتهى هذا ويؤيده ما ذكره السيد عميد الدين لم ينسب الخلاف اليه في المسئلة وكذا معظم من تأخر
عنه واما صاحب المنهاج فلانه لم يشتهر حكاية القول المذكور عنه ثم بان الاجماعات المحكية من الخاصة ليست بحجة ولم يتحقق دعوى اجماع
من الخاصة الا ان يقال ان الاشتهار بينهم بنفسه حجة ولكن فيه اشكال ومنها ما تمسك به في يه فقال ولان العام يتعدد به قبل ما
المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة ويجوز ان لا يكون والاصل عدم
كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجرائه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من
التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل
بعد البحث عنه ومنها ان العمومات لا تفيد العلم بالاحكام الشرعية بل غايتها الظن فالاصل ان لا يكون حجة للعمومات الا نعترض
العمل بالظن وبغير العلم خرج منها صورة الفحص والبحث بالدليل ولا دليل على خروج المفروض عنها فيبقى مندرجا لا يقال
العمومات تفيد الظن وقد ثبت جواز العمل بالظن للمجتهد تخصيصها بما بعد الفحص يحتاج الى دليل لانا نقول لم يقم دليل على حجية
ظنه مط وانما القدر الثابت بما دل على حجيته من الاجماع والعقل حجية ظنه بعد الفحص لا مط فيجب الرجوع في الظن قبل البحث الى
اصالة حرمة العمل به المسلمة عند الكل كما هو الظ ومنها ان الاصل عدم جواز الافتاء والحكم وصحة تقليده والاتيان بالعبادات
والمعاملات والايقاعات والسياسات ونحو ذلك خرج منه صورة الفحص ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحته ومنها ان العمل بالعام مستلزم لاختلال امر الدين والهرج والمرج ومخالفة لاجماع المسلمين والمؤمنين وذلك لان من
جملة العمومات خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات واوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم والعمل بظاهرها
من غير بحث عن المخصص مستلزم لذلك وهو باطل قطعا وقد اشار الى ذلك جدي ره ومنها انا نعلم قبل البحث عن المخصص بان
اكثر العمومات قد طرءها التخصيص وان لم نعلم المخصص بعينه وفي كل موضع يراد العمل بها فيه يحتمل كونه مخصصا ويصير تلك العمومات
المذكورة كالعام المخصص بالمجمل فكما لا يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل فكذا هذه العمومات لاتحاد الدليل وكما ان اصالة عدم
التخصيص لا يلتفت اليها في العام المخصص بالمجمل فكذا هنا فاصالة عدم التخصيص هنا غير مجدية كما اشار اليه في ده وشرحها الجدي
ره فان اصالة عدم الشيء لا يوجب ظنه لجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه فيحصل الظن به وان كان خلاف الاصل لوجوب

[illegible]

نعم قد بينا تشبثه في الجزء المذكور

حمل الفرد على الاعم الاغلب فهو رد على من اوجب التمسك به ابتداء متمسكا بظن نشاء من اصالة عدم المخصص كالعلامة وصاحب

المنهاج انتهى لا يخفى ان الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالعام الذي علم بتخصيصه على وجه الاجمال واما العام الذي لم يعلم فيه بذلك

اجمالا فلا لانا نقول الاخصية من المدعى هنا غير قادحة لظهور عدم القول بالفصل من هذه الجهة فتم ومنها نحو ما دل على

جواز تقليد المجتهد البارع في الفن وعلى جواز العمل بجملة من الظنون القوية اذ لا ريب ان الوثوق بما ذكر اشد من العمل بالعموم

قبل الفحص فتم ومنها ان الامر بالعمل ببعض الادلة كالامر بالعمل بالشهرة بقوله عم خذ بما اشتهر بين اصحابك والامر بالعمل بخبر

العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق فتبينوا والنهي عن العمل ببعض الوجوه كالنهي في قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى

الاية والنهي في قوله عليه السلم ودع الشاذ النادر يقتضيان وجوب الفحص فتم وللاخرين ايضا وجوه منها انه لو وجب طلب المخصص في التمسك

بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة وبان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود

في المجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم بمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو

مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان الاولى ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد و

الثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ

على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرفها اللفظ عن حقيقته واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك لقوله عم ما راه

المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجاب عن هذا الوجه في النهاية وم وده وشرحها للجاربردي بالفرق بين العام والحقيقة فان

العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل الفحص عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر

الالفاظ على الحقائق وزاد في ده وشرحها فقالا وما قيل من ان اكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع كما يصدقه المثل انتهى وفيه نظر

من هذا الجواب عدم وجوب البحث عن المجاز في العمل بالحقائق وجواز العمل بظاهر الالفاظ من غير بحث وفحص عن المعارض

وهو خلاف التحقيق كما سيأتي انشاء الله تعالى نعم هذا الجواب انما يتجه لو كان المنع من العمل بالعام قبل الفحص مستندا الى

صيرورة التخصيص من المجازات الشايعة وكان القائل بلزوم الفحص مقصورا على جواز العمل بالعام حتى يظن عدم تخصيصه كما

لا يجوز العمل بالحقيقة المرجوحة حتى يظن عدم ارادة المجاز وعلى هذا يرجع النزاع في المسئلة الى ان العمومات هل صارت حقايق مرجوحة

اولا والى انه هل يشترط في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ظهوره او عدم ظهور المجاز ولا يختص النزاع بالعمل بالعمومات الشرعية في مثل هذه الازمنة

بل يعم العمومات المسموعة من اربابها ولكن الظاهر من كلماتهم ان ما ذكر ليس محل النزاع هو العمل بالعمومات من غير بحث عن المخصص ومراجعة الى

الاحاديث وكلمات الاصحاب والادلة الشرعية في مثل زماننا هذا وعلى هذا لا فرق بين العمومات وغيرها من الحقايق في لابدية البحث عن

المعارض وبالجملة لو كان مرجع البحث في المسئلة الى لابدية البحث عن المعارض في هذه الازمنة فلا اشكال في عدم صحة الفرق وان

كان الى صيرورة العمومات من المجازات والى اشتراط ظهور ارادة المعنى الحقيقي في حمل اللفظ عليه فالفرق ممكن ولكن الانصاف انه

يظهر المنع من صيرورة العمومات مجازات راجحة وقوة احتمال كفاية عدم ظهور ارادة المجاز في حمل اللفظ على الحقيقة ومع هذا فنسبة

العمومات من ساير الحقايق قد يتفق صيرورته كالعام في الدلالة على معناه الحقيقي باعتبار غلبة التجوز فيه كما لا يخفى فالفرق بين العام

وغيره مطلقا يظهر فتم ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الصيرفي بان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في الاثبات

الظن بالحكم ثم اجاب عنه انه معارض بان الاصل عدم كونه حجة انتهى ومنها ما تمسك به الفاضل الشهرواني فقال الحق ان

القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة لوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين

كانوا يعملون بخبر الواحد ومثلوا لذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره

ههنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص بل سكت او

تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض

ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية

احدهما

الثانية

في جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

الزام

فيما القول

في بيان عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص والمعارض

الظاهر انه معنى او المتأول لم يعمل بها لتوقّفه اذا تأتى عليه لا بد لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيها فلعلها مخصوص او مأوّل فانتظر حتى نتظر في تخصيصه وتأويله ولم يتبع المقابلة فيحتج لشيء بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض فيه فلنتصبر حتى نفحص ونتوصل الى ما يؤول اليه البحث عن احد من المعتبرين انتهى وبعضها ذكره ما اشار اليه في الوافية فقال ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسألة ولا علم لي بعدم المخصص الذي يوجب انتفاء دخول هذا الفرد المتنازع فيه فيتم المستدل على اثباته على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمدة لاصحاب الائمة لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عليهم السلام كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة عليهم السلام امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهي عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسألة محل التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع عن اتفاق الصحابة والتابعين على ذلك وكيف لا ومعظم اصحابنا على لزوم البحث ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتا لما خفي عليهم مع كثرة تتبعهم وقرب عهدهم وتبحرهم وعلو درجتهم في العلم واما ثانيا فلمعارضته ما ذكره بالاجماعات المنقولة المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع وبالسيرة المعهودة من اصحابنا قديما وحديثا فتم واما ثالثا فلمعارضة ذلك العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وهي وان كانت اعم مطلقا من الاجماع الذي ادعاه مطلقا ولكن لاعتضادها بالشهرة العظيمة لا يصلح ما نقله لتخصيصها لما حققناه من ان العام اذا اعتضد بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يفيد بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل به واما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثله لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا تقييدها بخبر يظن بصدق الراوي ويقترن بقرينة وشبهها واما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى آخر وجعل العام على حد الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول بالاشتراك جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى رجوع عما اسس اولا وجواب عن القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجمل بخلاف العام اذا الاول يخالف العرف والعادة دون الثاني انتهى وفيه نظر لانا نمنع ظهور مفهوم الاية الشريفة لاثبات اصل حجية خبر العدل فضلا عن ظهورها لاثبات عدم وجوب الفحص عن المخصص مضافا الى ان مقتضى التعليل الذي تضمنه ذيل الاية الشريفة وجوب الفحص عن صحة العمل به فتأمل نعم قد يقال ان مقتضى الاطلاقات الدالة على حجية الاستصحاب نحو قوله عليه السلام لا تنقض اليقين الا بيقين مثله حجيته مطلقا ولو من غير فحص عن المعارض ولذا لا يجب في التمسك به في الموضوعات الصرفة الفحص والتجسس وكذا الاطلاقات الدالة على حجية بعض الادلة نحو قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ونحو ذلك واذا ثبت عدم وجوب الفحص بالنسبة الى هذه الادلة بمقتضى الاطلاقات ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل فلا يقال كما يجب العمل بما دل على حجية ما ذكر كذا يجب العمل بما دل على حجية الادلة التي لو ظهرت كانت نافعة لما ذكر فيجب تحصيلها من باب المقدمة لان وجوب العمل بها مطلق غير مشروط بصورة العلم بها لانا نقول نمنع من كون ذلك واجبا مطلقا بل غاية ما يستفاد من الادلة هو الوجوب المشروط بصورة العلم بها كما ان المستفاد من قوله اعمل بالشهرة وجوب العمل بعد العلم بها وفيه نظر اما اولا فلان الاطلاقات المذكورة يجب الفحص عن معارضها في التمسك بها لعدم الدليل على جواز التمسك بها قبل الفحص عن ذلك دون بطم واذا وجب الفحص هنا وجب مطلقا لعدم القول بالفصل من هذه الجهة فتم واما ثانيا فلمعارضة الاطلاقات المذكورة بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة الفحص عن هذه العمومات من قبيل

وأما اشتراط الظن

بالتمسك بها قبل الفحص

تعارض

تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ولئن تنزلنا وقلنا ان الاطلاقات المذكورة اخص مطلقا من هذه
العمومات فنقول الاطلاقات المذكورة لا تصلح لتخصيص تلك العمومات لاعتضادها بالشهرة العظيمة وقد قلنا ان العام اذا اعتضد
بالشهرة لا يصلح الخاص للتخصيص ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال الثالث قوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب الحذر
عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو جوزنا ان المراد انهم يعملون به بعد تحقق شرطه وهو البحث عن
المعارض والمخصص الواصل اليهم اما من طريقنا او من طرقهم لنظر قلنا احتمال انهم يعملون به بعد انضمام امثاله به من طرق اخر حتى
يصل الى حد التواتر وان الطائفة ينذرونهم بالفتوى لاستجماعهم شرائطه والخامس ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو دلت (نخ فريق)
لدلت على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب انتهى وفيه نظر ومنها ان العامي لا يجوز له العمل بالعمومات قبل الفحص ولو كان
العالم كذلك لزم مساواتهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية وفيه نظر ومنها ان عدم وجوب
الفحص اوفق بالملة السمحة السهلة وان الوجوب مستلزم للحرج والاصل عدمه لما سيأتي انشاء الله وفيه نظر والمعتمد عندي في المسئلة
هو القول الاول الذي عليه المعظم وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يلزم على المختار من لزوم الفحص عن المخصص في التمسك
بالعمومات الفحص عنه حتى يحصل العلم بعدمه فلو لم يحصل العلم لم يجز العمل بها مطلقا ولو حصل الظن المتاخم الى العلم بعدمه او لا
بل يكفي الظن بالعدم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يشترط العلم بعدم المخصص وهو للنهاية ويب والمنية وج وده وشرحيهما
لجدي ره وم وص وشرحه للعضدي وح الشرح والمحكي في م عن الغزالي وامام الحرمين وابن سريج وفي لم وح ده لجدي الصالح وم وص
وشرحه للعضدي انه مذهب الاكثر الثاني انه يشترط ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وفي م هو مذهب القاضي ابي بكر و
جماعة من الاصوليين للاولين ما تمسك به في ده ولم والمنية وح ده لجدي الصالح وم وص وشرحه للعضدي فقالوا انما اكتفينا بحصول
الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط القطع لادى
الى ابطال العمل باكثر العمومات ويعضدها ما ذكره في ج القول الثاني المتقدم اليهما الاشارة لا يقال نمنع ذلك بل القطع بعدم المخصص مما يحصل
بسهولة وذلك لان المسئلة ان كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء وطال نزاعهم فيه ولم يطلع على تخصيص ولا نقله ناقل منهم
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث فيه وان كانت مما لم يبحث فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد (فعلم وان لم يكن مما كثر البحث فيه)
بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص يقطع بعدمه لانا نقول ما ذكره بظ
لما ذكر في جملة من الكتب ففي لم وده وشرحها لجدي الصالح وص وشرحه للعضدي الجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة
عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث ويبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد
ما يرجع به عن حكمه وهو ظ وفي م القول بانه لو كان مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع احد من
العلماء عليه وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله اليهم غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا كيف فانه ليس كل ما ورد فيه العام
مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان المراد بالعام المخصص لنصب الله تعالى عليه دليلا غير
مسلم وبتقدير نصبه الدليل لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقديره فذلك لا نسلم نقله لهم انتهى ولا يقال لا نسلم بطلان التالي وما
المانع من بطلان العمل باكثر العمومات لانا نقول المانع امران احدهما استلزام ترك اكثر العمومات الخروج عن الدين وهو غير جائز
ولذا جاز العمل بالظن في الفروع وثانيهما اجماع المسلمين على العمل بالعمومات فتامل ولا يقال غايته عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم
المخصص لا يستلزم عدم وجوبه مطلقا حتى فيما اذا تمكن منه وان كان نادرا فما ذكروه ليس بسديد لانا نقول ما ذكر بظ الوجهين لبعد
ان مقصودهم دفع القول باشتراط العمل بالعام بتحصيل القطع بعدم المخصص كلية ولا ريب ان ما ذكروه يدفع هذا الايجاب
الكلي فان السالبة الجزئية اذا صحت ابطلت الموجبة الكلية لما تقرر في علم الميزان ان السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية
وان ثبوت احد النقيضين يستلزم رفع الاخر وثانيهما انه اذا ثبت عدم وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار
تعذر ذلك فيه وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن ذلك فيه ايضا للاجماع المركب اذ كل من جعل شرط العمل بالعام القطع

بعد المخصص جملة شرطاً مطلقاً ومن لم يجعله شرطاً لم يجعله مطلقاً فالتفصيل خرق للاجماع المركب او للالحاق النادر بالغالب طرداً للباب ومراعاة لضبط الكلية وصوناً للحكم بعد اشتراط العمل بالعام بالقطع بعد المخصص انما نشأ منه ونظير هذا كثير في الشرعيات والعقليات اولان النادر غير متميز عن الغالب لان العلم بعدم امكان تحصيل القطع بعد المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل و ذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعد المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل وذلك يوجب في جميع الافراد والا لوجب البحث في جميع الافراد الى حد يتعذر بعده وهو مستلزم للحرج العظيم وقد اشار الى ما ذكر الفاضل الشيرواني فقال ثم هذا الكلام لا يقتضي الاكتفاء بالظن مطلقاً وانما يقتضي عدم اشتراط القطع مطلقاً لان غلبة انتفاء السبيل الى القطع لا تقتضي ان لا يشترط القطع في النادر بل يمكن ان يكتفي بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط هو فيما يمكن نعم يمكن ان يقال لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع فيه وبين خلافه فاشتراط القطع فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع العمومات او اكثرها حتى يحصل اليأس وربما لم يحصل اليأس وربما حصل بعد زمان طويل يفوت المقصود ويتعطل العمل فيؤدي الى ابطال العمل باكثر العمومات او جميعها بل ربما يؤدي الى العسر والحرج انتهى وللاخير من الاصل وضعفهما ظاهر بعد ملاحظة ما مر والمعتمد عندي هو القول الاول **الثاني** هل يشترط على المختار تحصيل القطع بعدم تمكنه من الاطلاع على المخصص وان احتمل وجوده في الواقع او لا بل يكفي الظن بعدم المخصص مطلقاً ولو احتمل اطلاعه على المخصص فيه اشكال ولكن لا يبعد الثاني وهو المعتمد **الثالث** هل يشترط على المختار استقصاء البحث عن المخصص فيجب الرجوع الى جميع كتب الاحاديث من الكتب الاربعة وملاحظة جميع ابوابها والى جميع كتب التفاسير والى جميع كتب الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين والى جميع الابواب والى فضلاء العصر وبالجملة يجب مراجعة كل ما يمكن وجود المخصص فيه وان توقف تحصيله على بذل مال كثير وجب كذا يجب تكرار النظر والتدبر وان طال الزمان وتوقف الترجيح في المسألة على مضي سنة او ازيد او يكفي مجرد حصول الظن بعدم المخصص من جهة البحث فيه اجد احداً تعرض لهذه المسألة مبسوطاً ولم اجد احداً من القوم ذكر حداً او مقداراً او كيفية للبحث نعم في حاشية لم اجد الصالحة واعلم ان ابواب آيات الاحكام وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان علمائنا جعلوا ما يتعلق بالطهارة من الآيات والاخبار باباً واحداً وما يتعلق بالصلوة باباً آخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاماً في باب ولم نجد مخصصاً في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكوراً بنحو من المناسبة ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذا لا بد من تتبع كلام الفقهاء لتحصيل الظن بعدم وجود الاجماع و في الوافية وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة باب ونحوه لا بل يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود خبر مخصص في غير باب مع تحقق عام فيه ولا يكفي ملاحظة في كتب فقط وينبغي في تحصيل مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد من ابوابها في باب وكذا الصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها سيما باب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر مثل في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح والمكاسب بالصلوة والصوم وفي النهاية قال ابن شريح لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وهو الاقرب في دج ولم وح وشرحه ثم وموضع من يكفي الظن الغالب في المنية وشرحها للجد وموضع الخوض من يكفي الظن والتحقيق عندي ان الاستقصاء بالنحو الذي تقدم اليه الاشارة غير واجب لظهور اتفاق الاصحاب عليه كما يظهر من سيرتهم وطريقتهم وملاحظة كتبهم ومع هذا فهو مقتضى ظواهر عبارات جمع كثير منهم ولان ذلك لو كان واجباً للزم الحرج العظيم والمشقة الشديدة ولما استقام للفقيه عمود ولما اخضر له عود وكيف يمكن مع هذه الاعمار القليلة والهمم القاصرة والموانع الحادثة يوماً فيوماً بل ساعة فساعة الاجتهاد في جميع المسائل الفقهية اصولاً وفروعاً مع كثرتها ووفورها على النحو المذكور بل لا يمكن ذلك في باب من ابوابه وقد رأينا جماعة مالوا الى كثرة التتبع وشدة دقة النظر في الفقه ولم يحصل لهم الا شيء قليل لم ينتفعوا به فضلاً عن غيرهم وبالجملة لو كان ذلك واجباً لوجب الحكم بسقوط الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى وعلى هذا فالمناط والمعيار هو حصول الظن الذي يطمئن به النفس ويعتد به عند العقلاء من جهة البحث والتفتيش ويخرج بسببه عن كونه مقصراً في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء فيما يوجبون فيه البحث والتفتيش

تنبيهات

المعظم ره

فلنوا

فيلزم ان يكون محل البحث كذلك والظاهر اتفاق الاصحاب عليه فلا يشترط الظن المتاخم الى العلم **الرابع** ليس المراد بالظن بعدم المخصص الظن بعدمه في الواقع والا وجب ترك العمل بالعمومات المعتبرة حيث يعارضها الظنون التي لا تكون حجة وتكون اقوى منها كالظن الحاصل من القياس والشهرة والاستقراء على القول بعدم حجيتها فالمراد منه تلك الظن بعدم المخصص المعتبر شرعا **الخامس** لا فرق فيما ذكرنا بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ التي تفيده باعتبار القرينة والدلالة الالتزامية كالاطلاقات وترك الاستفصال ونحوها **السادس** هل يجب في كل دليل لا يفيد العلم بالحكم الواقعي الفحص عن معارضه سواء كان دليلا اجتهاديا يكون المناط فيه الظن بالواقع كظواهر الكتاب والسنة او دليلا تعبديا يكون المناط فيه مجرد صدق الاسم كاصالة الطهارة والاستصحاب او يختص ذلك بالعمومات المعتمد هو الاول كما صرح به في م ق و م ر وشرحه للعضدي وصرح في الاخير بجريان الخلاف السابق هنا ايضا **السابع** اذا علم قبل الفحص بانه لو تفحص بالقدر المعتبر لم يعثر على المخصص فلا يجب الفحص لظهور ان وجوبه ليس هو تعبديا بل هو شرطي وهل الظن بذلك يقوم مقام العلم به او لا فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط لا سيما **الثامن** اذا علم او ظن بانتفاء مخصص خاص كالاجماع وخبر الواحد فلا يكفي بل اللازم تحصيل الظن بانتفاء جميع المخصصات **التاسع** لا فرق في ذلك بين عمومات الكتاب والسنة والاجماعات المحكية وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات النبوية نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات المخصصة وغيرها وكذا لا فرق بين المسائل الفقهية والاصولية وغيرها **العاشر** هل يكفي شهادة العدلين من العلماء بعدم المخصص في باب [illegible] بين العلماء او لا الاقرب الاخير **الحادي عشر** اذا ضاق الوقت عن الفحص في المسئلة ولحاج اليها بنفسه او لاجل حاجة الغير فهل يجوز العمل بالعمومات وغيرها من الادلة من غير فحص عن المعارض او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **الثاني عشر** قال في الاحكام اذا ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص فاذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وهو خطاء فان احتمال ارادة الخصوص به قائم ولهذا لو ظهر المخصص لما كان ذلك ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص ومع هذا شانه فاعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه حتى يغلب الظن به على وجه تركن النفس الى عدمه يكون ممتنعا فاذا لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه وفي ح التم ذكر الشارح العلامة ان مراد الصيرفي انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وصرح بذلك امام الحرمين قال وهذا عندي معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في العناد

الثالث عشر قال جدي في ح د ثم الحكم المستفاد منه
ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول
وقته وان كان مضيقا وجب
الطلب قبله
باب المطلق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين **القول** في المطلق والمقيد **مقدمة** اعلم انه اختلف الاصوليون في تعريف المطلق المنكر على السنتهم فعرفه صاحب م والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني والابهري كما عن الامدي انه ما دل على شايع في جنسه قال العضدي ومعنى ذلك انه كون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرناه من التفسير

بيان تعريف المطلق والمقيد

انتهى قال شارح وانما فسر الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظ عبارة القوم المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان
الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى وعرفه المحقق في دج وشرح في يب وهي ابنه في شرحه والشهيدان في كري وعرفه
البيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي بانه اللفظ الدال على الماهية لا بقيد وحدة ولا تعدد وصرح منهم
السيد عميد الدين والرازي بان التعريف الاول لخطاء قال الاولان بعد الاشارة الى التعريف المزبور ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق
فان مدلول الاول للماهية المقيدة بوحدة غير معينة ومدلول الثاني الماهية المعراة عن القيود ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير واحد قيدان زايدان على الماهية انتهى ويظهر من شرح في ير ان المطلق يطلق على كلا القسمين فانه
قال قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي ونريد هنا اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض
الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر كتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل سأعتق رقبة ولا يصدق المطلق في معرض الخبر عن الماضي صح
نحو ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار اسناد الضرب اليه ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فقولنا على مدلول ليعم
الموجود والمعدوم وخرج بالشايع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على
البدل لا بمعنى ما علم ان المقيد يقابل المطلق فيختلف تعريفه باختلاف تعريف المطلق وقد اشار الى ما ذكرنا في لم فقال بعد ذكر تعريف المطلق
والمقيد فهو ما لا يدل على شايع في جنسه قد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك
الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني انتهى مفتاح صح
اعلم ان المطلق الوارد في كلام الشارع وغيره ينحل الى صور منها ان يتعلق به ما يدل على طلب ايجاده وهذا لا يحمل على العموم الاستغراقي
بمعنى كون المطلوب الاتيان بجميع افراده وما يندرج تحته ولا على العموم المجموعي بمعنى كون المطلوب مجموع الافراد من حيث
المجموع وانما يفيد العموم البدلي بمعنى كون المكلف مخيرا في امتثاله بين جميع الافراد فاي فرد اتى به حصل له الامتثال ولا يجب عليه
عينا الاتيان بالجميع ولا يجوز له الاخلال بالجميع والظاهر ان ما ذكرناه مجمع عليه بين جميع المسلمين بل جميع الملليين ومن له ادنى تتبع في الفقه
والاطلاع على سيرة العلماء يظهر له ما ذكرناه ومع ذلك فهو المعهود من سيرة العقلاء وارباب اللسان الا ترى ان السيد اذا قال لعبده
ائتني بماء فاتى بماء من افراد الماهية وترك الاتيان بالباقي عد ممتثلا وخارجا عن عهدة التكليف ولان المستفاد من ذلك التعليق
ايجاد الماهية ومن المعلوم انها توجد في ضمن فرد ما من اي فرد كان وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكرنا ولا في ان اللفظ لا
يدل على ذلك مطابقة ولا تضمنا وانما الاشكال في ان اللفظ هل يدل عليه بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان كدلالة لم
التعليق بكلمة ان على نفي الحكم عن غير محل النطق اولا بل ذلك من مقتضى صرف العقل لم اجد احدا نبه على هذا بالخصوص ولكن
يستفاد من كلمات الاصحاب وغيرهم في الفقه والاصول هو الاول كما لا يخفى وهو المعتمد للتبادر المعتضد بما ذكر ولا فرق في
ذلك بين المفرد المعرف باللام بناء على المختار من انه ليس موضوعا للعموم وغيره من المعارف الموضوعة للمفاهيم الكلية والمفرد
المنكر فكما ان قوله ائت برجل يفيد ذلك فكذلك قوله ائت بالرجل نعم دلالة الثاني على العموم البدلي اجلى واوضح من دلالة الاول
عليه كما لا يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين الاسم والفعل فقوله اضرب يفيد جواز الاتيان باي فرد من افراد الضرب كما لا
يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين ان يكون الطلب بعنوان الوجوب او الاستحباب ولا في الوجوب بين ان يكون نفسيا او غيريا او شرطيا
موسعة كانت الثلاثة او مضيقة كفائية كانت او لا ولا فرق في ذلك بين كلام الش وغيره فلو قال الموصي اعطوه فرسا او الفرس
افاد ذلك ومنها ان يتعلق به ما يدل على طلب ترك ايجاده وهذا لا اشكال في لزوم حمله على العموم الاستغراقي بمعنى كون
المطلوب ترك كل فرد من افراد الماهية ان كان المعلق عليه اسما نكرة نحو لا تأتني بماء والحجة في ذلك ما بيناه سابقا من ان النكرة
المنفية تفيد العموم واما اذا كان مفردا معرفا باللام نحو لا تأتني بالرجل وغيره من المعارف ففي افادته ذلك اشكال ولكن
المعتمد الافادة للتبادر عرفا ولان المقصود ترك ايجاد الماهية وهو لا يحصل الا بترك جميع جزئياتها فيجب لذا الحكم بالعموم اذا لا

شايع

الثالث الثانية

بعدهما وفيه نظر وعلى المختار لا اشكال في ان دلالة المنكر على العموم الاستغراقي اظهر من دلالة المعرف عليه كما لا يخفى ولا
فرق في ذلك بين الاسم والفعل فقوله لا تضرب يفيد حرمة جميع افراد الضرب ولا فرق في ذلك بين ان يكون طلب الترك
بعنوان النهي او لا ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يقع في كلام الشارع او غيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي يكون اثباتا
وهذا ان كان مفردا معرفا باللام نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله عم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله عم البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فمثله يفيد العموم الاستغراقي ويجب فيه الحكم بثبوت الحكم المعلق لجميع افراد المعلق عليه فيحكم في المثال الاول بحلية
كل فرد من افراد البيع والحجة فيه وجوه منها انه المستفاد من طريقة العلماء قديما وحديثا ولا نكير لهم في ذلك لا يقال قد ابطلت سابقا
التمسك بهذا الوجه لانا نقول الذي حققناه هناك انه لا يكون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يلزم منه جواز التمسك بطريقتهم
فيما ذكرنا وهو واضح ولا يقال يجب الحكم بالعموم في كل واقعة حصل فيها الاجماع عليه ولا يجوز التعدي الى الوقايع التي وقع فيها الخلاف و
معه لا يبقى فائدة في دعوى كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول من التتبع في سيرتهم يحصل الظن بل القطع بان الحكم هنا
اصالة لزوم الاتباع ويجب الاخذ به مطلقا والخلاف في اصل المسئلة لا يستلزم الخلاف في حجية هذا الاصل لان المنشأ في مخالفة المخالف
وجود المخصص لهذا الاصل لا منعه كما لا يخفى وبالجملة هذا الاصل من الاصول التي لا نكير لها من اصحابنا وعليه جرت عادتهم وسجيتهم فانهم
في مقام الاستنباط يحكمون بالعموم اذا ورد ذلك وفي مقام التخاصم والتشاجر يقيمون الخصوم ويلزمونهم به والخصوم يلتزمون به ولا ينكرون
وليس ذلك الا لانه اصل سليم ومسلك مستقيم فكيف يمكن نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا
عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربا وقوله عم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انه لا يصح اما ان يراد وجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا نبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا البحث ولو
ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة انتهى وقد اشار الى ما ذكره
جدّي ايضا وادعى عدم النزاع في افادة المفروض العموم في ذلك في جملة كلام له ان المفرد المعرف باللام في هذه المقامات نص في العموم اذ لولاه
لكان الكلام من الشارع عاريا عن الفائدة اذ لا معنى للحكم بكون امرأة في الجملة يجوز لها التزويج بغير ولي فان ذلك واقع عند جميع المسلمين
حتى عند من اثبت الولاية على البنت فانه اسقطها عن المرأة في مواضع وبمثل هذا استدلوا على عموم مثل اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل
خبثا ومفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وغير ذلك مما هو كثير ومنها ان الحكم في هذه الصورة معلق على الماهية
وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد لتضمنها الماهية المحكوم عليها بذلك وقد صرح بهذا الخليفة وجدي وان كان مفردا معرفا باللام ومثل
قوله رأيت الرجل ومررت بالرجل فلا يفيد العموم الاستغراقي ولا المجموعي ولا البدلي لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل يكون بالنسبة
الى الافراد مجملا وذلك واضح لا ريب فيه وان كان مفردا منكرا نحو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علمت نفس ما قدمت
وقوله يباح للتابع وقوله رأيت رجلا فلا يفيد ايضا العمومات المذكورات بل يكون مجملا بالنسبة الى الافراد كما تقدم وذلك ايضا مما لا
ريب فيه نعم قد يفيد ذلك العموم بقرينة من امتنان ونحوه وقد صرح بعض المحققين بان قوله تعالى وانزلنا من السماء فانه يفيد العموم
وشمول الحكم بالطهورية لجميع افراد المياه لوروده في مقام الامتنان المقتضي للتعميم ولا فرق في جميع ما ذكرناه بين كلام الشارع وغيره و
منها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون نفيا وهذا ان كان نكرة نحو ما رأيت رجلا فلا اشكال في افادته العموم الاستغراقي
وان كان مفردا معرفا باللام نحو ما رأيت الرجل ولا يحل الربا ولا يحل الزنا فالظاهر افادته العموم الاستغراقي كالمنكر ولكن دلالة المنكر ولكن
دلالة المنكر عليه اقوى من دلالة المعرف كما لا يخفى والظاهر ان ساير المعارف التي تفيد المفاهيم الكلية حكمها حكم المفرد المعرف باللام في جميع
ما ذكرنا هنا وفيما سبق كما لا يخفى **مفتاح** يشترط في حمل المطلق نكرة كان او اسم جنس معرفا باللام كان ام لا على العموم استغراقيا

يستلزم

يجوز العدل لعضو منها ما ذكره
في آخره من قال بعد ان يتضح عندك
اختصاص وضع المعرف المحلى
باللام بالعموم فائدة مهمة علمت
ان الغرض الاصلي

في الشيوع والغلبة فان كان الشايع

كان او بدليا امران احدهما ان يكون افراد المهية متواطية ولا يكون بعضها ارجح انصرفها الاطلاق اليه وقد شاع بين اصحابنا المتاخرين
ان الاطلاق ينصرف الى الغالب وعليه يلزم حمل الاطلاقات الامرة بغسل الثوب والوجه والبدن في الوضوء على الغسل بالماء المطلق مع
كونه اعم من الغسل بالماء المضاف لغة وعرفا وقد صرح بما ذكر في المعتبر وفي ديجمع ده دوك وغيرهما ويلزم ايض على ما ذكر حمل اطلاق
نذر الصلوة على الركعتين لا الركعة الواحدة كما صرح به في الايضاح قائلا ان الالفاظ اذا اطلقت انما تحمل على الغالب في نظم من هو لا
المصير الى ما ذكرناه من الشرط وقد صرح به جدى وربما يظهر من السيد المخالفة لما ذكروه فانه قال بعد الاستدلال على جواز التطهير بالمضاف
باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء
دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب الا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به
فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة انتهى وهو ضعيف بل لا
ينبغي التم في انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل اللسان والمعهود من اهل اللغة والوجه فيه ان الغلبة كالعهد
فتكون قرينة نعم ليس مجرد اكثرية افراد نوع من المطلق والتشكيك بحو الاولوية والاقدمية توجب العهدية وانصراف الاطلاق اليه بل
المناط حصول الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه واذن يمكن دعوى الفرق بين انصراف اطلاق الغسل الى
الغسل بالماء وعدم انصرافه الى الغسل بغير ماء الكبريت لان الغسل بالماء قد تعارف عند اهل اللسان انصراف اطلاق الغسل اليه دون
الغسل بماء الكبريت سلمنا عدم الفرق لكن نقول الفرق حصل بالاجماع ولولاه لكانا متساويين في الحكم كما اشار اليه في ك وثانيهما ما ذكره
جدى ره فانه قال بعد ذكر الشرط الاول والثاني ان يكون ذكره لاجل حكم نفسه من حيث هو لا لاثبات عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل التقريب
لبيان حكم اخر لان رجوعه الى العموم انما لئلا يخلو الكلام عن الفائدة والفائدة محققة وان لم يرجع اليه فتم انتهى وهو جيد وينبغي التنبيه
على امور الاول اعلم ان ما ذكر من انصراف الاطلاق الى الشايع لا يختص باطلاق الالفاظ المفردة بل يعم اطلاق المركبات كما لا يخفى
الثاني ان الالفاظ الموضوعة للعموم نحو كل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية لا تنصرف الى الشايع فاذا قال بعه باي نقد شئت
وكل غسل مطهر حمل على جميع الافراد ولا يختص بالفرد الشايع وقد صرح بذلك السيد الاستاد ره فقال العموم الوضعي يتناول الافراد
الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه في اطلاق
التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب ثمن المثل حالا بنقد
البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك فان قيل لا يخ اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل
عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كذلك لان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل
التبادر ام لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين
الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظ لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية
لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض
ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب
الا بالدليل انتهى وصرح بما ذكر ايض جدى ووالدي العلامة دام ظله العالي ولكن قال ان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها
الالفاظ الموضوعة للعموم ولا يخ عن قوة واما الالفاظ المفيدة للعموم بالقرينة العقلية او بالدلالة الالتزامية نحو عموم ترك الاستفصال
وعموم المنزلة وعموم التشبيه فالظ انها كالاطلاقات تنصرف الى الشايع الثالث هل انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع والحكم بلزوم
الاقتصار عليه باعتبار دلالة اللفظ بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادته فلا يتعلق الحكم بغيره او باعتبار كون
تعلق الحكم به متيقنا وحصول الشك في تعلقه بغيره فيكون الاطلاق بالنسبة اليه مجملا وصرح والدي دام ظله بالاخير وفيه اشكال ولكن
المعتمد عندي هو الاول لشهادة العرف به كما لا يخفى الرابع هل ينصرف الاطلاق الى الفرد الشايع في صورة اجماله فلو قال بعه
بالنقد كان اللازم حمله على النقد الرايج اولا بل يبقى على اجماله المعتمد هو الاول لشهادة العرف به مفتاح اعلم ان ما ذكرناه

في ان عموم المطلق ... [illegible]

مفتاح في القرائن الموجبة لحمل المطلق على العموم وان كان لفرد شايع

من لزوم حمل المطلق على الفرد الشايع انما هو اذا لم تقم قرينة على ارادة العموم الشامل للفرد النادر منه واما معه فلا والقرينة التى تقتضى
ذلك كثيرة منها استثناء بعض الافراد النادرة كما اذا قال اشم الغسل من الماء للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان فان مذاهم فى كون المراد
من المطلق ما يعم جميع الافراد الموضوعة لغة والا لما صح الاستثناء لانه اخراج لما لولاه لدخل لا يقال يجوز ان يكون منقطعا لانا نقول
هو خلاف الاصل فلا يصار اليه مع عدم القرينة وقد صرح جدى بان هذه القرينة من القرائن التى تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم
ومنها الاتيان بقيد يقتضى اخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال اغسل بغير ماء الورد مطهر فانه ظاهر فى الشمول لجميع ما عدا الخارج بالقيد
ولا فرق بين ان يكون شرطا او صفة او غاية وقد صرح جدى بان هذه القرينة من القرائن التى تدل على ان المراد من المفرد المعرف باللام
العموم قائلا انه لولا البناء على العموم لم يكن للاخراج والاحتراز وجه لذا يفهم العموم بلا تامل والبناء عليه ثم كلما ازداد القيد الاحتراز زاد
قوة البناء على العموم ومما يحصل معنى العموم قطعا ان يحترز عما هو خروجه اظهر ما لم يحترز بمراتب ومنها الاتيان بحد المطلق وتعريفه مطلوب
بالخاصة قبل الحكم عليه كما اذا قال الغسل وهو ازالة العين بالمايع مطهر او البيع بالنقد هو الذهب والفضة حلال فان المفهوم منه ثبوت الحكم
لجميع الجزئيات كما اشار اليه جدى قائلا ان اظهار الماهية انما هو لمعرفة متعلق الحكم فكيف يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف
حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا موهما بخلاف المقصود وموجبا للحمل عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم مطلقا ثم
يتكلمون على طريقتهم وينبغى التنبيه على امور الاول قال جدى ومن جملة القرائن على افادة المحلى باللام العموم ان يأتى فى مقام الشك
فى اثبات الحكم للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة مميزة له فلا يجوز التخلف حتى يصير جامعا وفاقا فان الاطفال يتكلمون
هكذا فضلا عن العقلاء فضلا عن الفضلاء فضلا عن الشرع فى مقام افادة الحكم الشرعى الثانى قال جدى ومن جملة ما يفيد العموم ان
يؤتى للموضوع الحكم خاصة معرفة مثل قولك الحيوان الضاحك كذا وفى الاخبار مثل قوله اذا كانت المرئة مالكة امرها تبيع
وتشترى وتعتق وتشهد وتعطى من مالها ما شاءت فان تزويجها بغير ولى جائز فلا يجوز التخلف حتى يصير تعريفها غير جامع او غير مانع
فضلا عن الشرع انتهى الثالث قال جدى ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال فى مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال
والقول بان الترك لعله لمانع او لجهة اخرى فاسد لان الاصل عدمها والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال كاف وان كان
متساوى الطرفين لو لم نقل ان المرجوحية فى الجملة ايضا كافية كما هو المتعارف فى مقام جواب سؤال الجاهلين خوفا من انهم يجعلهم
ربما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا يشكل التعميم لعدم الاعتبار عادة ومثله الاحتمال الناشى من عروض
عارض بل المرجوح فى الجملة ايضا وربما لا يخلو عن تامل فتأمل واما مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتد
به ولذا لا يكتفون بالاشعار فتأمل انتهى وقد صار الى ما صار اليه والدى العلامة وعندى فيه نظر الرابع قال جدى وربما يرجع
العموم العرفى الى اللغوى من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم ونحوهما فان الكل يشمل
ذا الراسخين البتة انتهى وقد يناقش فى ذلك بما اعترف به من ان الاشعار ليس بحجة الخامس اذا ثبت الحكم المعلق بالاطلاق الذى له فرد
شايع وفرد نادر ولا ينصرف اليه لبعض الافراد النادرة بالاجماع ونحوه كما اذا ثبت جواز الغسل بماء الورد مثلا بالاجماع فهل يكون
ذلك قرينة على شمول الاطلاق المذكور لجميع الافراد حتى النادرة فيلزم فى المثال المذكور الحكم بجواز الغسل بجميع المياه المضافة عملا بالعموم
على تسليم الغسل او لا يكون ذلك قرينة على التعميم بل يجب الاقتصار على مورد الاجماع وصرف الاطلاق الى الغالب فى الرجوع فى غيره الى ما يقتضيه
الاصل صرح بالاول جدى قائلا الظاهر كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف ايضا فالاصل بقاء العموم على عمومه لعدم وعندى فى ذلك
نظر وذلك لان مجرد الاشتراك فى الحكم لا يقتضى الاندراج تحت الاطلاق لجواز استفادته من خطاب اخر ولا بعد فى ان يثبت حكم
لفرد بنص ولاخر باخر بل هو ضرورى ويؤيد ما ذكرناه امران احدهما ان مجرد الاشتراك فى الحكم لو كان مستلزما لذلك لكان
الاصل شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث اذا تحقق حكمه فى بعضهن وهو خلاف مقالة اكثر المحققين وثانيهما انه لو صح ذلك
لما صح ما اجاب به جمع من اعاظم الاصحاب عن استدلال السيد بجواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل بانصرافه الى الغالب وهو الغسل
بالماء المطلق اذ للسيد ان يقول على تقدير صحة ذلك ان حكم هذا الاطلاق قد ثبت لبعض الافراد النادرة وهو الغسل بماء الكبريت والنفط

بالاجماع فيلزم ان يشمل جميع الافراد النادرة والالتزام بخطاء هؤلاء في الجواب مع كثرتهم ودقة نظرهم وفور تحقيقهم بعيد غير من
الصواب لا يقال ان مستند الاجماع في ثبوت حكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخلو اما ان يكون هذا الاطلاق او خطاب اخر والاخر
مدفوع بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بصدوره فالاصل يقتضي عدمه فانحصر في الاول وهو المطلوب ولا يجوز النقض بالحكم بعدم
شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث لان هذا الاصل وان كان مقتضاه الحكم بالشمول فيما نحن فيه لكن عارضه اصالة عدم التجوز
والتغليب اللازمين على تقدير الشمول لانا نقول الاصل المذكور معارض هنا باصالة حمل المطلق على الفرد الشايع فيكون كالخطاب
الموضوع للذكور في عدم الشمول للاناث لا يقال هذا حسن لو جعلنا شيوع الفرد قرينة لحمل اللفظ عليه وصرفه اليه واما على تقدير جعله
موجبا للتشكيك في تعلق الحكم بالماهية الكلية الشاملة لجميع الافراد او بالفرد الشايع كما هو التحقيق فلا لان الشك لا يعارض الاصل كما
لا يخفى لانا نقول اولا المختار عندنا هو القسم الاول لان الغلبة مرجحها الى العهد كما لا يخفى وثانيا انا لو تمسكنا باصالة عدم تعدد الخطاب
لزمنا ان نحكم بانه قد حصل للمجمعين دليل يدل على ان المراد بالمطلق ما يعم جميع افراده الغالبة والنادرة اذ لولاه لما جاز لهم ان يتفقوا
على ثبوت حكم المطلق لبعض الافراد النادرة بنفس الاطلاق لان الغلبة توجب التشكيك في ارادة الاطلاق ومن الظاهر ان الدليل
المذكور ايضا حادث والاصل عدمه فقد بقي اذا تعارض الاصلان وجب الرجوع الى اصالة حمل الاطلاق على ظاهره لانه معناه وقد
تقرر ان اللفظ وجب حمله على معناه الحقيقي ما لم يظهر قرينة معاندة ويعضده غلبة استفادة احكام الجزئيات والافراد من خطاب واحد
عام او مطلق وقد بينا قبل في هذا ان اصالة بقاء الاطلاق على ظاهره معارضة باصالة عدم رجوعه الى العموم وعدم ثبوت الحكم
المعلق عليه لجميع الجزئيات وبالجملة المسئلة لا تخلو عن غموض والحكم للمعلق على الاطلاق لجميع افراده حتى النادرة في محل الفرض جرءة
عظيمة مفتاح اذا ورد مطلق ومقيد اختلفا حكما فلا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا حكاه في النهاية
والمنية في شرح التهذيب والشهيد الثاني في التمهيد والسيد عميد الدين في المنية والعلامة في الم والفاضل البهائي في زبدته وشارحها
غاية ترديد فيه والعضدي في شرح مختصر الاصول والاسنوي في نهاية السئول والاصفهاني في شرح المنهاج والطوسي في كاشف الرموز وغيرهم بل هذا الاجماع
نقله اكثر الاصوليين والوجه فيه واضح جدا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان يكونا امرين او خبرين
او لا بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وكذا لا فرق بين ان يتحد موجبهما او لا وقد صرح بذلك في المنية وشرح مختصر الاصول وخالف فيه بعض
العامة فان الاسنوي حكى في نهاية السئول عن القرافي انه حكى عن اكثر الشافعية انهم يحملون المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم اذا اتحد
سببهما وهو ضعيف ومخالف لاطلاق اكثر الاصوليين وصرح جماعة منهم الامدي لا يقال يلزم على ما ذكرت ان لا يحمل المطلق على المقيد
فيما اذا ورد من الشرع اعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة لتخالف حكمهما وهو يحمل بالاتفاق وقد حكاه في غاية ترديد وشرح مختصر لانا نقول
انما يحمل المطلق على المقيد هنا لما ثبت من الشرع من لزوم كون العتق في ملك ولولاه لما حكمنا به قطعا وما ذكرناه من القاعدة انما يعتبر
حيث لا يكون هناك ما يقتضي التقييد من اجماع او استلزام عقلي او شرعي او عرفي واما معه فلا يتمشى جدا ومن هنا ظهر وجه استثناء جماعة
كالعلامة في النهاية والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية ترديد والعضدي والمولى والامدي على ما حكى الصورة المفروضة عن القاعدة
المذكورة مفتاح اذا ورد ماهية مطلقة وكان متعلقا بمكلف نحو اعتق رقبة وورد ايضا عقيب ذلك الامر امر اخر متعلق بنوع اخص
من تلك الماهية وبذلك المكلف نحو اعتق رقبة مؤمنة وعلم باتحاد سببهما وبانه لم يجب على ذلك المكلف الا فعل واحد وبالجملة علم
بوقوع التعارض بين ظاهريهما بحيث لا يمكن العمل بهما فهل يجب هنا حمل المطلق على المقيد او لا صرح بالاول في العدة والتهذيب وزبدة
وشرحي المنية والتمهيد وغاية المأمول والمعالم وشرح مختصر العضدي والمعراج وللمصنف وجوه منها دعوى الاجماع على ذلك في العدة والنهاية
المنية وغيرهم لا يعرف فيه خلافا في حاشية حكاه وعلى هو الظاهر من فقهائنا في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو طريقتهم في تخصيص
العمومات ومنها ان ذلك هو المفهوم عرفا كما لا يخفى واشار الى ما ذكره حكاية فقال لان مكالمات الائمة عليهم السلام طريقها طريق المكالمات العرفية وهم
يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات والوجه في الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم والمقيد مخصص ومنها ما تمسك به في المختصر
وشرحه للعضدي من انه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون

ثم يجب

بثبوت الحكم في

الكثير تعميمه

مفتاح في بيان حمل المطلق على المقيد

مطلق

مكلفا بالمقيد فلا يعلم فلا يخرج وفيه نظر واضح ونبه في بعد الاشارة اليه وهو كما ترى ومنها ما تمسك به في تيج والمنية وعدة الشهيد وغاية المامول والمعراج وح ضر للعضدي وم انه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غيره الا المقيد اعترض عليه في م فقال بعد الاشارة اليه وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب بمعنى كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن لاحتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في ير واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يصلح معه لذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم برمسته مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر من التفصيل مما لم يذهب اليه احد فلا يمكن المصير اليه واما ثانيا فلان احتمال ارادة الندب لا يصلح لمنع حمل المطلق على المقيد لان حمل الامر على الندب مجاز لما بيّنا من كونه حقيقة في الوجوب فيدور الامر بين التقييد والمجاز والمعتمد عندنا انه في دوران الامر بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى كما انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى لا يق ما ذكر انما يتجه بالنسبة الى المطلق والمقيد الواردين عن النبي ص واما اذا وردا عن الائمة ع فلا لشيوع استعمال الامر في اخبارهم في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز لا نم مرجوحيته بالنسبة الى التقييد بل هو اولى من التقييد لانه لو كان مساويا للحقيقة التي هي الاصل فيلزم رجحانه على التقييد الذي هو مخالف للاصل جدا ولو تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه لا يمكن الحكم برجحان التقييد ايضا لانا نقول لا ما ذكر بعد تسليم المنع من الشيوع المشار اليه كما نبّه عليه الاستاد وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في جملة من الكتب وزاد بعضها جوابا اخر فقيه بعد الاشارة الى الحجة المزبورة وحمل التقييد على الاستحباب مجاز ونبه في مقام الاحتجاج على لزوم حمل المطلق على المقيد هنا لان المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء لا محة والآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والآتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل بهما لا يق نمنع من كون المطلق جزءا من المقيد فانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فيتضادحكما وذات الكنه فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هو مع قيد زائد والحقيقة احد جزئي المقيد ونمنع التضاد بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد ولا نريد بالاطلاق دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي عارية عن القيود فالاول اخذ الحقيقة لا بشرط شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن كل شرط غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكن من اي فرد ليست لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللفظ فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعفه ولا الغاء معناه ولا اهمال شيء منها اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز او على الحقيقة ودلالة المقيد على وصف التقييد لا تتغير فيها لدى الحمل على الوجوب والندب بل حمله على الندب اولى لسلامة الدلالتين ح بخلاف ما لو حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا تبقى ح بل الوجه في الجواب ان يق حمله على الوجوب يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها لقوة كون الامر للوجوب او للاشتراك اللفظي ومعها لا براءة بيقين او يق حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجازه قطعا بل يكون العامل به في تقييده مؤتمرا موفيا العمل باللفظ المطلق في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص مقدم على العام هذا المحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب ونبه في م بعد الاشارة الى الحجة المذكورة فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد بما ينافي مقتضى المطلق وليس مخالفة المطلق واجراء المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على ظاهره قلنا بل التقييد اولى من التاويل لثلاثة اوجه الاول انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ولا

نعم حينئذ

لا يحصل منه الا

والثاني ماخذها بشرط لا شيء

ولهذا لو اراد مقيده التقييد كان مستعملا في حقيقته

كما في التأويل الثاني اذ ان المطلق اذ احمل على المقيد فالعمل به لا يخرج عن كونه موافقا للعمل باللفظ المطلق في حقيقته ولهذا فانه لو اداه قبل ورود
التقييد كان قد عمل باللفظ في حقيقته ولا كذلك في تاويل المقيد صرفه عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث ان الخروج عن العهدة بفعل اي واحد
كان من الاحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دالا عليه بوضعه لغة بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التقييد ولا يخفى ان المحذور
في صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة اعظم من صرفه عما لم يدل عليه اللفظ لغة واما ثالثا فلان احتمال الوجوب التخييري لا يمنع ايضا من حمل
المطلق على المقيد اما على تقدير كون الامر حقيقة في الوجوب العيني مجازا في التخييري فلما تقدم اليه الاشارة واما على تقدير كونه حقيقة
في القدر المشترك بين العيني والتخييري فلانه لا اشكال في ان اطلاق الامر ينصرف الى العيني لكونه الفرد المتبادر منه ومن الظاهر ان رفع اليد
من ظهور الاطلاق وارتكاب التقييد فيما اهون من رفع اليد عن ظهور الامر بالحمل على التخييري لان تقييد الاطلاق اغلب وقوعا من حمل الامر على
الوجوب التخييري والمطلق على الفرد الغير المتبادر ثم ان كل ذا على تقدير كون المطلق ظاهر الدلالة على جواز الاكتفاء بكل فرد في مقام الامتثال
فانه ح يقع التعارض بين ظاهري المطلق والمقيد اما على تقدير عدم الدلالة على ذلك فلا اشكال في لزوم الاخذ بظاهر المقيد لعدم وجود
المعارض له ح وقد نبه على هذا السيد عميد الدين في المنية قائلا لا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد فضلا عن التخيير فيها
وقد حقق هذا السيد الخليفة في حاشيته فقال الجمع بين الدليلين لا ينحصر في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان المراد
بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا وسيذكره المص ويبني الاشكال الآتي عليه لانه لو ابقي على اطلاقه ايضا بلا مجاز ثم وعمل بالمقيد
المقيد يلزم العمل بهما معا فيجب العمل بالمقيد من حيث تعلق الامر المقيد به وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض التقييد ولا العدم
فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير مجاز في المطلق ولا في المقيد لا يقال لا يجتمع وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته
لان مقتضى الاطلاق عدم لزوم صحة العمل باي فرد كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نم ان مدلول المطلق ذلك بل
اعم منه مما يصلح التقييد بل المتبادر في الواقع الا ترى انه معروض للقيد في المقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا
رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت نعم الظاهر ان مقتضى المطلق ابقى في ذلك الا انه يتخلف
عنه نعم لو ابقي بدون المقيد يلزم ذلك من ان الاصل البراءة عن التعيين وبناء الاشكال الذي نقله المص على تسليم ان الجمع لا يحصل الا بارتكاب
مجاز فاعلم ان هذا انما يتم لو كان المجاز في المقيد ممتنعا او مرجوحا وقد عرفت ان ذلك التسليم غير لازم وايضا يقين البراءة لا يتوقف على
الحمل بهذا المعنى هذا على تقدير ارادتهم من حمل المطلق على المقيد ما ذكروا اما لو كان مرادهم العمل بالمقيد من غير مجاز في المطلق فالاستدلال
صحيح لا يرد عليه ما ذكرنا ولا الاشكال الذي ذكره المص لان الاصل عدم المجاز في كليهما فالمطلق يقتضي وجوب ايجاد الماهية لا بشرط
شيء والمقيد وجوب ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما اذ يجب ايجاد الماهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل البراءة من مقتضى المقيد ليس
ح مجاز في شيء من الطرفين حتى يقال يحصل التعارض والتساقط ويبقى المطلق سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر فان المطلق وان لم يكن
دالا على العموم البدلي هنا بالدلالة التضمنية وباعتبار وضع اللفظ بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية المعتبرة عند اهل
اللسان كما لا يخفى وهو الظاهر من المعظم وح يقع التعارض بين المطلق والمقيد فيتجه ما ذكره في المعالم من الايراد لولا ما ذكرناه من الجواب
فتامل واما رابعا فلان قوله ويبقى المطلق اه لا وجه له بعد الحكم بالتساقط او التوقف اذ لم يبق للمطلق ظهور في العموم البدلي بعد وجود
المعارض المساوي له كما لا يخفى ومجرد تعلق الامر بالماهية لا يقتضي العموم البدلي عقلا حتى يقال ان الدلالة اللفظية اذا سقط اعتبارها باعتبار
المعارض كان اللازم الحكم ببقاء الدلالة الاخرى وهي الدلالة العقلية فتم وينبغي التنبيه على امور **الاول** المراد بحمل المطلق
على المقيد الحكم بان المطلوب هو الماهية المقيدة وانها متعلق التكليف فيكون المقيد بيانا وذلك قد يكون قرينة على استعمال المطلق في المقيد
بطريق التجوز وقد لا يكون كذلك بل يكون غايته الدلالة على ارادة الخصوصية لا غير **الثاني** هل المقيد بيان للمطلق سواء اقترنا او تقدم
المطلق او المقيد او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه بيان للمطلق مطلقا ولو تاخر وهو لصريح لم ير في المامول وظاهر اطلاق العدة والغنية
والنهاية والمنية وشرحها للمنية والزبدة والاحكام وصرح به شرحه للعضدي الثاني انه ناسخ للمطلق ان تاخر وهو المحكي عن بعض العامة وفي المامول
وصرح عن بعض القول الاول وجوه منها ما تمسك به من ان التقييد نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من

في حمل المطلق على المقيد

اذا اما المهملة فيصير الا عامًا على البدل وحينئذ تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصًا واخراجا لبعض المسميات عن ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع
من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر
وقد تمسك بما ذكر في نهاية المامول وصرح فقالوا لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق واعترض
على هذا الوجه بوجهين احدهما ما ذكره العضدي فقال لعل الاشارة اليه وقد يجاب عنه بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل و
اما التخصيص فهو رفع لبعض الحكم انتهى وفيه نظر وثانيهما ما ذكره السيد الخليفة في حاشيته الاولى معترضا على قول صاحبهم فان المراد من
المطلق الماهية فانه قد عرفت ما فيه من ان هذا ليس مدلول المطلق بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا
اظهر واكثر في الاخبار ونعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فانما يلزم ذلك الشمول من عدم التقييد مع ضم ان الاصل براءة الذمة من التعيين او لزوم
الترجيح بلا مرجح بخلاف العام فان مدلوله العموم وعلى هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا و قرينة على مجاز فضلا عن ان يكون نسخا
فتامل انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في النهاية والمختصر ان المقيد لو كان نسخا للمطلق لكان تاخير المطلق نسخا للمقيد لان التنافي انما
يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به اعترض عليه العضدي بنحو ما اعترض به على الوجه الاول وقال يظهر بالتامل ومنها
ان التقييد اغلب وقوعا من النسخ فيكون هو الاصل لان المشكوك فيه يلحق بالغالب ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ
المخالف للقول الثاني فيما اشار اليه في المعالم ونهاية المامول وصرح وشرح العضدي فقالوا احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان
بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه هو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص وفيه نظر
اما اولا فللمنع من لزوم المجاز على تقدير البيان لان ارادة الخصوصية من الكلي كما يمكن بالتجوز بان يراد الخصوصية من نفس اللفظ الموضوع
للكلي كذا يمكن بغيره بان يراد من اللفظ الموضوع للكلي حقيقته ويراد الخصوصية من الخارج نعم يلزم ارتكاب خلاف الظاهر على اي تقدير
لكنه لازم على تقدير النسخ ايضا قطعا واذا دار الامر بين المخالفين للظاهر كان اللازم ترجيح الاهون ومن الظاهر ان التقييد اهون واما ثانيا
فلما ذكره في مقام الجواب عن الحجة المذكورة فقال والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد
فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما قبله وليس الامر كذلك واورد عليه والده في الحاشية فقال انما يتوجه
هنا اولا ان المعنى المجازي انما يتم على الوجه المذكور لو انتفى احتمال النسخ من حيث وروده لان الاحتمالين فاذا انتفى النسخ تعين المجاز ويكون
القرينة هي المقيد ولا يجب تقديم القرينة بل يكون الدلالة والفهم بعده كما قرره اما مع احتمال النسخ فلا بد من ترجيح المجاز ولا يكفي حصول
الدلالة والفهم بعده ثم قال ويمكن ان يجاب بان رجحان المجاز على النسخ لما كان معلوما مما قرره في العام والخاص بنى عليه اكتفاء بما سبق
وانما اراد هنا بيان الرد لما ادعى المستدل من عدم القرينة عليه بما ذكره في الجواب من وجود القرينة وهي المقيد فان قلت هذا المراد غير مراد
غير تام من كلام الوالد قرره في الجواب بل ظاهره وجود قرينة المجاز وانها اذا وجدت حمل عليها وصح المجاز وح فتوجه ما ذكرت لا دفع له قلت
لا يبعد ان ما ذكرناه خلاف الظاهر وانما هو وجه تصحيح ان بعد انا نا فلما ذكره في نهاية المامول وشرح المختصر للعضدي فانهم قالوا دفعا
للجواب عن الحجة المذكورة والجواب انه لازم فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد بنقض بتقييد الرقبة في الظهار
بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجاز وزاد في نهاية المختصر فقال لا التحقيق ان المطلوب دال على عموم اي رقبة
كانت فيكون مرجع التقييد الى التخصيص وحكى الفاضل الشيخ محمد كلاما من والده في حاشيته متضمنا المناقشة فيما ذكره اولا ثم اعترض عليه
فقال ما ذكره الوالد في الحاشية من ان الجواب المشهور بين القوم يغني عن الاستدلال المذكور هو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم
يقولون المراد بالمطلق المقيد فيجب ان يكون عليه مجازا وايضا انه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا انما هو جواب في الصورتين
فهو جوابنا وتوقش بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد بما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى با
لدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فاقد جنس المنفعة حتى يكون
دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه تم وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب
به في موضع النزاع فلذلك لم نتعرض للجواب المش في محل بحث وفيه نظر اما اولا فلان احتمال النسخ قائم مع تقدم المقيد كما في الخاص

لا دفع

التقديم وما ذكره هنا من ترجيح التخصيص بقي هنا في ترجيح التقييد انما هو لدلالة المقيد على المطلق مع التقدم فان كان مع علم
احتمال النسخ فسلم اما مع احتماله فموضع نظر لما بيّنا سابقا اللهم الا ان يدعى ان التقدم قرينة ظاهرة على المجاز فيقدم على النسخ
واما ثانيا فلان كلام الوالد في الحاشية يقتضي صحة المناقشة والدخل فيها غير خفي اما في اولها فبما قدمناه واما في اخرها فلانه لا معنى
للمجاز في تقييد الرقبة بالسلامة الا اذا ادعي بها الخصوصية واحتمال ذكر احد الافراد لا يقتضي المجازية كما هو شان المتواطي لكن في كون
الرقبة من قبيل المتواطي تامل واما ثالثا فلان هذا امكان الجواب الثاني غير واضح اما الاول فغير واضح لان الالتزام لا مفر عنه من حيث
اشتراط المستعمل اقتران اللفظ المجازي بالدلالة في ارادته وتقديم المقيد يحتمل حمل المطلق عليه فيكون قرينة ويحتمل النسخ فلا يكون قرينة فلم
يبق دلالة مع التقدم وهو يقول بالمجاز فما هو جواب هو الجواب مع التاخر اللهم الا ان يتم ما قدمناه من الظهور ولا يخفى عليك ان منشا
الاشكال في المقام عدم ذكر النسخ هنا فان كان عدم النسخ اتفاقيا فالامر سهل الا في المقام يحتمل الكلام انتهى والتحقيق عندي في تلك
المسئلة ان يقال اذا ورد المطلق والمقيد المفروضان لم يحتمل الا النسخ كما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق وكانا من الشيخ
وقلنا بانه لا يجوز حينئذ الا النسخ فلا اشكال في لزوم الحكم بالنسخ وقد اشار الى هذا في جملة من الكتب فلا يتم ما هو المامول فقال الاولى
التفصيل هنا كما في مسئلة العام والخاص المتعارضين فيقال ان ورود المقيد ان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد ناسخا
لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فيبنى على الخلاف في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيحمل على ذلك ولم اطلع في الكتب
المشهورة بهذا التفصيل وكانهم اكتفوا عنه بذكره في العام وفي حاشية السيد الخليفة كان خلاف المتقدمين فيما اذا ورد المقيد قبل
حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وح يكون بناء كلام الخصم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل
وفي حاشية الشيخ محمد ما تقدم في العام اذا ورد بعده المخصص من التفصيل بحضور وقت العمل وعدمه يأتي في المطلق والمقيد فان كان المقيد
انما اتى بعد حضور وقت العمل سيما اذا وقع العمل بالمطلق في فرد غير المعين بالمقيد فانه يتعين النسخ اما لو كان قبل حضور وقت العمل
فالمجاز ممكن فلا وجه لاطلاق القول في المطلق والمقيد بنفي النسخ من الاستدلال والجواب انتهى وانه لم يحتمل النسخ ولم يكن جائزا كما
في المطلق والمقيد الواردين عن الائمة عليهم السلم وهو الغالب فتعين التقييد لما تقدم اليه الاشارة وقد اشار الى هذا جدي ره فقال
قد عرفت عدم النسخ فيما دونه وعلى حاجتنا الى ما روي العام عن الرسول وكذا عدم الحاجة اليه بالنسبة الى القران لعدم تحقق الاشكال
فيه مطلقا وربما يعتد به فيه انتهى وان احتمل الامران وجاز امعا فالاصل التقييد لغلبته على النسخ المعتضدة بما تقدم اليه الاشارة
لا يقال هذا تفصيل لم يذهب اليه احد فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول لا نم ذلك بل الظاهر اتفاق
القوم عليه وان لم يكن موجودا في عبارة المعظم وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اطلق لزوم حمل المطلق على المقيد حيث
يتفقا حكما ويتحدا سببا ويكونا مثبتين في بيت وشهد عليه الشهيد في تمهيده وم وم ومن والمعراج ويتفرع على ذلك امران احدهما لزوم
ذلك وان احتمل تعدد الحكم واشتغال ذمة المكلف بواجبين احدهما ما دل عليه الامر بالمطلق وهو العتق المطلق في قوله اعتق رقبة وثانيهما
ما دل عليه الامر بالمقيد وهو عتق الرقبة المؤمنة في قوله اعتق رقبة مؤمنة وفيه نظر لاصالة عدم التاويل في الظاهر السالم عن المعارض وقصاراه
ما ثبت بالادلة المعتبرة لزوم التقييد حيث يقع التعارض بين المطلق والمقيد المفروضين لا مطلقا والا كان حمل المطلق على المقيد في بعض الصور
من باب المعيد القيد وهو في غاية البعد بل مقطوع بعدمه واطلاق الكتب المذكورة لا يصلح لمعارضة ما ذكرناه لقوة تنزيله على غير محل الفرض فتبصر
في حمل المطلق على المقيد في محل البحث باتحاد التكليف انه لا يجب عليه الا شيء واحد ان شك في ذلك فلا يصح التقييد بل يجب العمل بظاهر
الامرين والحكم بتعدد التكليف فقد اشار الى ما ذكره جماعة في العدة ان كان المقيد منفصلا فلا يخلو من ان يكون ما اطلق في موضع هو
بعينه الذي قيد في موضع اخر او غيره فان كان هو بعينه فلا خلاف انه في انه يجب تخصيصه مرو في المعارج وان كان حكمهما متفقا و
كان سببهما واحدا وعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق مقيدا وان لم يعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده وتغاير وفي بعد المنتهى انه لا يكون مخالفا وان يتحد السبب في الامرين وهنا يجب ثبات ان يكم الامرين
ان كان الامر المذكور سبب تكرار الماموربه وان علم اتحاد العتق في الموضعين بعد تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على

المقيد

حاشية [illegible]

المقيد اجماعا انتهى وثانيهما لزوم حمل المطلق على المقيد في نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح وقوله يطهر البئر بنزح اربعين دلوا
لبول الانسان وقوله يطهر بنزح اربعين دلوا لبول الرجل وهو فاسد قطعا لعدم التناقض بينهما **الثاني** لا فرق في لزوم
حمل المطلق على المقيد المثبتين مع اتحاد الحكم والسبب وحصول التعارض بينهما بين الواجبات والمستحبات كما هو مقتضى اطلاق
القوم لاتحاد الدليل والموجب وربما توهم انه لا يجب في المستحبات حمل المطلق على المقيد فاذا ورد اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة و
كان الامران للاستحباب لم يجب تقييد الاول بالثاني بل كان اللازم الحكم باستحباب امرين احدهما استحباب العتق مطلقا وثانيهما استحباب
عتق المؤمنة وهو في غاية الضعف اذا حصل العلم بتعارضهما بان يعلم بوحدة التكليف وان المستحب امر واحد وان لم يحصل ذلك
ولم يعلم بالوحدة فلم يلزم حمل المطلق على المقيد كما في الواجبات نعم ان العلم بوحدة التكليف الذي هو منشأ التعارض يحصل غالبا من جهة الاجماع
وهو في الواجبات كثير الوقوع بخلاف المستحبات فان العلم بوحدة التكليف فيها من جهة الاجماع نادر فيتجه الفرق بين الواجبات والمستحبات من هذه
الجهة لا غير فتدبر واذا كان احد الامرين للوجوب والاخر للاستحباب لم يجب حمل المطلق على المقيد قطعا بل يجب العمل بظاهرهما معا **الثالث**
لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المفروضين بين كونهما من الكتاب او السنة وكون احدهما من الكتاب والاخر من السنة ولا فرق في كون السنة
بين قطعي السند وغير قطعي السند فلو كان احدهما قطعي السند والاخر غير قطعي السند لكن كان حجة كان اللازم حمل المطلق على المقيد الا اذا كان
المطلق قطعي السند قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فانه لا يجوز حمل المطلق على المقيد حينئذ ولكن قد بينا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
فيلزم هنا حمل المطلق على المقيد ولا فرق في السنة ايضا بين كونهما من النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام او احدهما من النبي صلى الله عليه وآله والاخر من الائمة عليهم السلام **الرابع** لا فرق
في ذلك ايضا بين كونهما منطوقين او مفهومين او مختلفين بناء على المختار من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة والمخالفة
الخامس اذا كان تقييد المطلق المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة بالمقيد المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة موجبا لحمل المطلق
على الفرد النادر فهل يكون التقييد حينئذ ايضا اولى من حمل الامر في المقيد على الاستحباب والوجوب التخييري او لا فيه اشكال من اطلاق القوم
ان الامر اذا دار بين التقييد او التخصيص وبين المجاز كان الاول راجحا ومن قوة منع انصراف اطلاق كلامهم الى محل البحث وغلبة المجاز بالنسبة
الى حمل المطلق على الفرد النادر ولان احتمال الاخير اجود خصوصا اذا كان الامر في المقيد من الائمة عليهم السلام لشيوع استعماله في الندب
حتى ادعى جماعة صيرورته من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة **السادس** اذا اعتضد المطلق بشهرة ونحوها
مما يوجب قوة الظن ببقاء الاطلاق على حاله لم يجز التقييد حينئذ بل يجب التأويل في المقيد وقد تقرر بما ذكر ان لزوم حمل المطلق
على المقيد بعد تعارضهما ليس على اطلاقه وان المعتبر اتباع ما يفيد الظن الاقوى ولما كان الغالب حصول الظن الاقوى من المقيد
اطلقوا لزوم حمل المطلق عليه **السابع** لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يقع التعارض بينهما بين كونهما في العبادات
او في المعاملات ولا بين كون مفادهما الوجوب النفسي او الجزئي او الشرطي **الثامن** اذا حكى الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق
كما اذا قيل يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكى ايضا الاجماع على وجوب ذلك الشيء مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة
المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا فهل يجب حمل المطلق حينئذ اولا التحقيق الثاني اذ لا معنى لكون كلام بعض قرينة على كلام الاخر نعم يجب
العمل بالمقيد لانه اقوى ظنا من معارضه فيكون شبيها بحمل المطلق على المقيد ثم **التاسع** لا يشترط في قيد المقيد ان يكون صفة
فلو كان المطلق مثل اكرم رجلا والمقيد مثل اكرم زيدا وحصل التعارض بينهما وجب حمل المطلق على المقيد لان بناءه ليس على
حجية مفهوم الصفة بالاتفاق **العاشر** اذا اتحد حكم المطلق وحكم المقيد ولم يختلفا واتحد سببهما ايضا وكانا منفيين او
منهيين نحو لا يطهر النجس بالمضاف ولا يطهر بماء الورد ولا تعتق في كفارة الظهار الرقبة ولا تعتق فيها الكافرة لم يجب حمل المطلق
على المقيد حينئذ كما صرح به في النهاية والمنية ولم ووجه وفي المأمول وم وض وص وشرحه للعضدي لاصالة لزوم العمل بظاهر الخطابين السالمة
عن المعارض اذ لا تعارض بينهما حينئذ كما لا يخفى ولدعوى الاجماع والاتفاق ونفي الخلاف على عدم لزوم الحمل حينئذ في النهاية والمنية ولم وفي ده
في المأمول وحاشية الشيخ محمد وشرح العضدي نعم قد يحكم بالتقييد هنا في بعض الصور كما اشار اليه في النهاية فقال فان علمنا بدليل
خارجي ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه بالاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر

والمقيد غير قطعي السند ٩

[illegible]

على المقيد

فيصير التكليف في الموضعين النهي عن التكفير بالكافرة انتهى وقد اشار الى هذا في نهاية المأمول ايضا ولا يعارضه اطلاق ما عداهما من
سائر الكتب المشتهرة بعدم لزوم حمل المطلق على المقيد في محل الفرض لعدم انصرافه الى الصورة المفروضة **الحادي عشر** اذا اختلف
حكم المطلق والمقيد بان كان احدهما ايجابا امرا كان او اخبارا والاخر سلبا نهيا كان او نفيا واتحد سببهما نحو اعتق رقبة في كفارة
الظهار ولا تعتق الكافرة فيها ونحو لا تعتق رقبة فيها واعتق مؤمنة ونحو يصح عتق الرقبة فيها ولا يصح عتق الكافرة فيها ونحو لا يصح عتق الرقبة
فيها ويصح عتق المؤمنة فلا اشكال في لزوم حمل المطلق على المقيد **الثاني عشر** قال في نهاية الاحكام كلما تقدم في باب التخصيص
العموم المتفق عليه والمختلف فيه والمذهب المختار فانه جار في تقييد المطلق انتهى وهو جيد **الثالث عشر** قال في الذريعة
اعلم ان التقييد مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله جل وعز فصيام شهرين متتابعين واذا ولي هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة في
تغيير حكمها والخلاف متى ولي جملتين في رجوعه اليهما اذا صح ذلك فيهما او رجوعه الى ما يليه كالخلاف في الاستثناء وفي نهاية اذا تعقب التقييد
جملة واحدة فلا خلاف في انه تغير حكمها من الاطلاق الى التقييد **الرابع عشر** قال في العدة التقييد يخص العام ويخص المطلق
الذي ليس بعام فمثال تخصيص العام قول القائل من دخل داري راكبا اكرمته وليقتل الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظ من لانه
لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من دخل داره سواء كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظ الرجال بالاشراف لكانت متناولة
لجميع الرجال سواء كانوا اشرافا او غير اشراف فاما تخصيص المطلق وان لم يكن عاما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة
قد خص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجزي تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم
يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين ثم قال والتقييد لا يخ من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا فما كان متصلا فلا خلاف في انه
يخص المطلق انتهى **الخامس عشر** قال الشهيد في قواعده لو قيد بقيدين متضادين تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل
دليل على احد القيدين كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وبهذا عمل ابن الجنيد وروينا
ثلثا وروى العامة اخراهن بالتراب وروينا وروي اولاهن فيبقى المطلق على اطلاقه وروى احديهن او اولاهن اشهر فرجحت بهذا الاعتبار انتهى و
فيه نظر **السادس عشر** قال في نهاية الاجود حمل المطلق على المقيد لان فيه اعمال الدليلين وليس منه في كل اربعين شاة شاة
مع قوله في الغنم السائمة زكوة حتى يحمل الاول على السوم لان الحمل هنا يوجب تخصيص العام فلا يكون جامعا بين الدليلين بل هذا
راجع الى ان العام هل يخص بالمفهوم اولا وكذا ليس منه لا تعتقوا رقبة ولا تعتقوا رقبة كافرة فان قضيته للعموم فهو تخصيص للعموم بالمفهوم ولا
دليل عليه بخلاف النكرة في سياق الامر فانها مطلقة لا عامة وكذا في النفي فالحاصل ان حمل المطلق على المقيد انما هو في الكلي كرقبة
لا في الكل كما مثلنا به **مفتاح** اذا ورد مطلق ومقيد متضمنين للامر واتحد حكمهما واختلف سببهما نحو قوله تعالى في كفارة
الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطاء
فتحرير رقبة مؤمنة ولم يقم دليل على اشتراك الحكمين في العلة ولم يتحقق الاجماع على اتحادهما باعتبار الاطلاق والتقييد فهل يلزم
ح حمل المطلق على المقيد اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجوز حمل المطلق على المقيد هنا بل يجب العمل بظاهر كل منهما وهو
للذريعة والعدة ويستفاد من التهذيب والمبادي وشرحه والمنية ولم يرده في نهاية المأمول والمحصول وشرحه للعضدي والمعراج والمحكي في شرح
غيره عن ابي حنيفة وفي العدة والمنية وغيرهما عن اصحاب ابي حنيفة وفي العدة عن بعض اصحاب الشافعي وفي نهاية عن اكثر المحققين كالسيد
المرتضى وابي الحسين وغيرهما الثاني انه يحمل المطلق على المقيد هنا وهو المحكي في المنية عن الشافعي وفي غيرها عن بعض اصحابه والمعتمد
عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه كما يظهر من العدة ومنها ظهور عبارة جماعة من
اصحابنا في دعوى اتفاقهم عليه ففي لم الثالث ان يختلف موجبهما وعندنا انه لا يحمل على المقيد وذهب كثير ممن خالفنا الى انه يحمل
عليه قياسا مع حصول شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مط وكلاهما باطل سيما الاخير وفي ذريعة وان اختلف سببهما فهم يختلفون
في الحمل ونحن متفقون على منعه وفي نهاية المأمول اصحابنا اجمع منعوا من حمل المطلق على المقيد هنا الا بدليل منفصل يدل على
ان المراد بالمطلق ذلك المقيد ومنها ان شرط حمل المطلق على المقيد حصول التنافي بينهما ووقوع التعارض بينهما وهو مفقود

بيان حمل المطلق على المقيد في صورة اختلاف السبب

في حمل

في محل البحث واذا انتفى الشرط انتفى المشروط اما الاول فواضح اذ لا معنى للحمل مع عدم التعارض ولاحتمال التعبد الصرف كما في اصالة
طهارة الاشياء وحمل فعل المسلم على الصحة مقطوع بفساده واما الثاني فواضح ايضا وقد صرح به جملة من الكتب ففي ح ان الامر
الامر على الاطلاق بسبب معين لا ينافي التقييد بسبب اخر واذا لم يتنافيا لم يجب تنزيل احدهما على الاخر ولا تقييده به وفي ير وح دى
وير المأمول لا يجب هنا الحمل على المقيد لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال العتق في الظهار اي رقبة شئت ولا
تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة وفي ح دى لا يجب ذلك لعدم التنافي وفي م لعدم المقتضي له واما الثالث فواضح ايضا ومنها ما تمسك به في
المنية فقال لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكانت اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتوالي باسرها فكذا
المقدم اما الملازمة فظاهرة وبيان انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود
ههنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار لا ذهنا ولا خارجا ومنها ما تمسك به في الذريعة فقال
الدليل على ان المطلق لا يقيد لاجل تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه لا يجوز ان يتعدى الى حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد
غيره لوجب ان يخص العام بتخصيص غيره ويشرط المطلق على هذا الوجه وهذا يبطل التفرقة بين شيء من الكلام ومنها ما تمسك به في العدة
فقال لان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق فهما حكمان مختلفان فكيف يؤثر احدهما
في الاخر ومنها ما تمسك به في العدة ايضا فقال انه يلزم من خالف فيما قلناه ويجوز تخصيص المطلق لكان العبدان يؤمنان في كفارة القتل الاطعام
لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الراس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه
احد ومنها ما اشار اليه في ير فقال ولان تقييد المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب
تقييد احدهما بما قيد به فسال ولان تقييد المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد
الاخر والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او من حيث الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق
بحرف عطف واضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهو تقييد بالقياس وليس هو
المتنازع او بان يمتنع في التقييد بان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون الحكم
فيهما ان يختلفا في التقييد فلو جاز مع فقد الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر لجاز ان يثبت لاحدهما بدل لان الاخر
بدلا ويخص احد العمومين لان الاخر مخصوص هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية لو انتفى الربط فانها ثابتة
اذ التقييد بالايمان بدل على اولويته ورجحانه فيجب التقييد به طلبا للمصلحة الراجحة والحصر ممنوع انتهى وللقول الثاني وجوه منها
ما اشير اليه في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان القران كالكلمة الواحدة وزاد في العدة فقد روي ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام و
تقريره ما اشار اليه في المنية وغيرها من انه اذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وفي ح العضد
لان كلام الله تعالى واحد بعضه يفسر بعضا انتهى وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلان الرواية ضعيفة السند فلا يصح الاعتماد عليها
واما ثانيا فلانها اخص من المدعى الا ان يتم بعدم القائل بالفصل وفيه نظر واما ثالثا فلما ذكره في ير والمنية وح فقالوا والجواب
ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فمسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا
ان اردتم في وجوب تنزيل المطلق على المقيد اتحاده في كل شيء ثم فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك
من الامور المتنافية بل نزيد في ير وح دى وير المأمول المراد بالوحدة عدم التناقض ثم نقول في الذريعة يبطل هذا الاحتجاج بالاستثناء
والتخصيص وفي العدة يبطل بان المطلق والمقيد لو اقترنا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين ومنها ما اشير اليه
في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان الشهادة لما اطلقت في موضع وقيدت بالعدالة في اخر حكمنا بتقييدها في كل موضع وفيه
نظر لما ذكره في الذريعة والعدة وير وب والمنية وح دى وير المأمول فقالوا والجواب تقييد الشهادة بالعدالة في كل التسوية بالاجماع
لا بالتقييد في بعض الصور ومنها ما ذكره في ير فقالوا احتجوا بقوله تعالى والذاكرات حمل على قوله تعالى في الاولى والذاكرين الله كثيرا من
غير دليل من خارج ثم اجاب عنه بان التقييد لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف

عليه ومشاركته في حكمه وبان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع وصرح بالجواب الاول في الاحكام واشار اليه
في النهاية وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه قد يحكم في المفروض بحمل المطلق على المقيد بدليل من خارج كما اذا وقع الاجماع
على ان الواجب في المورد من امر واحد وانهما يشتركان في الحكم من جهة الاطلاق والتقييد او كان العلة المعتبرة شرعا في لزوم المقيد موجودة
ثابتة في مورد المطلق وقد صرح بهذا في الاحكام واما القياس فلا يمكن ان يكون سببا بناء على عدم حجيته واما على تقدير حجيته فقد
اختلفوا في صلاحيته لذلك فمنهم من حكم بصلاحيته لذلك وهو السيد في الذريعة والشيخ في العدة ومن في يه وب والسيد عميد الدين
في المنية والحاجبي في مختصره والعضدي في شرحه ومنهم من حكم بعدم الصلاحية لذلك وهو الامدي في م كما عن الحنفية **الثاني** اذا ورد
مطلق اثباتا في خبر نحو يجب العتق في كفارة الظهار ومقيد اثباتا في خبر نحو يجب عتق المؤمنة في كفارة قتل الخطاء واختلف سببهما
فلا يحمل المطلق على المقيد ح ايضا الا بدليل من الخارج **الثالث** اذا ورد مطلق ومقيد تضمنا النهي او النفي واتحدا حكما او
اختلفا سببا فلا يحمل المطلق على المقيد ح ايضا الا بدليل من الخارج كذا لا يحمل المطلق على المقيد اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا
واختلفا سببا ما لم يلحظ الدليل الخارجي وبالجملة لا يحمل المطلق على المقيد الا مع تعارضهما ومع فقد الاصل ترجيح التقييد على باقي
المحتملات الاتي بيانها ونحوها واقوى منه **الرابع** قال في يه البحث الثالث في الجمع بين المطلق والمقيد اذا اطلق الحكم في
موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان وورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق
في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين
فالحنفية منعوا من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه فمع التقييد بالضدين اولى بالبقاء واما القائل بان المطلق
يتقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من الاخر واما من حمل المطلق على المقيد قياسا فانه يحمله هنا على احدهما
ان كان القياس عليه اولى والا بقي على اطلاقه **مفتاح** اذا ورد امر بماهية مطلقة نحو اعتق رقبة وامر بماهية مقيدة نحو
اعتق رقبة مؤمنة وحصل شرائط التعارض ولم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر فلا اشكال في وجوب التوقف بحسب الاجتهاد
وهل يجب في مقام العمل الاقتصار على المقيد فلا يحصل الامتثال فيما فرضناه من المثال بعتق الكافرة او لا بل يجوز العمل بما يقتضيه
ظاهر الاطلاق فيجوز الاتيان باي فرد من افراد الرقبة ولو كان كافرا المعتمد هو الاول لان اشتغال الذمة بالتكليف وهو لزوم عتق الرقبة
فيما فرضنا من المثال قد تحقق لاتفاق الخطابين في الدلالة عليه وقد حصل الشك في برائتها بالاتيان بفرد ليس فيه ذلك القيد والاصل
بقاء اشتغال الذمة يقينا يستدعي البراءة اليقينية لا يقال الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا الاصل يتمسك به حيث يقع
الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال واما اذا ثبت التكليف في الجملة وشك في المكلف به فلا يتمسك به
بل اللازم تحصيل البراءة اليقينية ومحل الفرض من هذا القبيل لان التكليف قد ثبت في الجملة بالاجماع كما عرفت وشك في المكلف
به من انه الماهية المقيدة او غيرها فكان اللازم الاتيان بالمقيد لحصول البراءة معه يقينا لان المكلف به ان كان الماهية المقيدة فقد
اتى بها وان كان الماهية المطلقة فكذلك ايضا لان الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق فيظهر من من في يه وب والامدي في م والحاجبي في مختصر اختيار
ما ذكرناه لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد تحصيلا للبراءة اليقينية ومبناه على عدم ترجيح التقييد على التجوز في المقيد
ونحوها في الاحتمال ورجوع الامر الى الشك في المكلف به لا التكليف للعلم به من المطلق والمقيد في الجملة واما ما ذكره بعض الاجلة
في دفع ما ذكروه من ان اشتغال الذمة بالمقيد غير ثابت لا يقينا ولا ظنا حتى يجب اليقين ببراءة الذمة لاحتمال ارادة الندب او التخيير
او نحو ذلك واحتمال اشتغالها من غير يقين ولا ظن لا يقتضي وجوب العمل غاية الاحتياط وهو غير واجب فضعيف كالقول بانه
بعد التساوي يجب الاخذ بالاطلاق اما الاول فلانهم لم يقولوا بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البراءة اليقينية
حتى يرد ما ذكره بل مرادهم ان بعد ورود المطلق والمقيد يقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البراءة منه الا بالعمل بالمقيد
لانه ان كان المطلق باقيا على اطلاقه فلا ريب ان الاتيان به مبرئ للذمة نعم لو قلنا ان الاتيان بالمأمور به يتوقف على نية
كيفيته من الاطلاق والتقييد ربما اشكل الحكم بكون المقيد مبرئ للذمة لان نية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ظاهر واما الثاني

باحد بها البدل من نفسها

ذمته ح يبقى بالتبدل بعد تحصيل البراءة قطعا لعدم من المقامات التي يأتي فيها اصل الاشتغال ح

فلا اطلاق هنا يؤخذ به الا ما عارضه المقيد وقد فرض التساوي بينهما فكيف يؤخذ به اللهم الا ان يقال قد دل المطلق على شيئين احدهما ان المكلف به هو الماهية وهو بالدلالة المطابقية الثاني جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهو بالدلالة الالتزامية والمقيد انما عارضه في الدلالة الالتزامية وحيث تعارضا من هذه الجهة وتساقطا بقي الدلالة المطابقية بلا معارض فيحكم بجواز الاتيان في ضمن اي فرد شاء بضميمة القرينة العقلية وهي ان التقييد بفرد دون آخر ترجيح بلا مرجح ولزوم الاتيان بها في ضمن جميع الافراد عسر وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية وفيه نظر لان هذا انما يتم لو كان المقيد يدل على ان القيد شرط في الاتيان بالماهية لا انه جزء يصح ان يقال لا معارض للمطلق في دلالته على كون المكلف به الماهية من حيث هي ويصير المسئلة من قبيل ما لو اتفقوا على شيء واختلفوا في اشتراطه بالشرط لان التكليف بالمشروط فيرجع الشك في الشرط الى الشك في التكليف فتم واما اذا كان دالا على ان الماهية جزء من المامور به او ان المامور به مركب منها ومن ذلك القيد كما هو الظ فلا بل المقيد يعارض كلتا الدلالتين وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا اتفق الاصحاب على وجوب شيء واختلفوا في تقييده بشيء آخر كما اذا اتفقوا على وجوب العتق واختلفوا في تقييده بالايمان فقال بعض به ومنع آخر ولم يكن هناك دلالة شرعية على تعيين احد القولين فهل الواجب الاخذ بالتقييد او الاطلاق الذي يقتضيه النظر هو الاخذ بالاول لما بيناه **الثاني** اذا اتفقوا على حرمة شيء واختلفوا في تقييدها بامر كما اذا اتفقوا على حرمة النبيذ واختلفوا في اشتراطها بالسكر وعدمه فاللازم الاقتصار في الحكم بالحرمة على القدر المجمع عليه موضع اليقين والرجوع في غيره وهو محل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة اما الحكم بالحرمة في القدر المجمع عليه فواضح واما [illegible] بالاصل في غيره فللشك في ثبوت التكليف مع عدم العلم به ولو اجمالا وقد تحقق ان الشك اذا تعلق بنفس التكليف كان اصالة الاباحة و البراءة هي المسلك الا على القول بوجوب الاحتياط ولو تعلق الشك بنفس التكليف وهو خلاف التحقيق **القول** في المفاهيم

مفتاح اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا اذا كان معلقا على امر بكلمة ان نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان عمت فوضأ وان استطعت فحج وان سرقت فانت ضامن وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في ذلك بل ولعله لا خلاف فيه وانما الخلاف والاشكال في انه هل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء شرطه بالدلالة اللفظية او لا وقد صرح وبما ذكرنا في تحرير السؤال ويظهر ثمرة الخلاف في مواضع منها ما لو كان الحكم المذكور في المنطوق موافقا للاصل نحو ان لم تكن مستطيعا فلا يجب عليك الحج وان لم تسرق فلست بضامن وان بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان القائل بالدلالة يثبت بها حكما مخالفا للاصل وهو وجوب الحج وتحقق الضمان والنجاسة عند الاستطاعة والسرقة وعدم البلوغ مقدار الكر والقائل بالعدم لا يثبت بها ذلك بل يتمسك بالاصل في غير المنطوق ويسوي بينه وبين غيره ومنها ما لو ذكر حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علقه على امر بكلمة ان نحو اكرم العلماء ان كانوا طوالا وعلمنا باتحاد الحكم فان المانع من الدلالة لا يخصص العام والمثبت لها يخصصه نظرا اليها واما لو اطلق حكما مخالفا للاصل ثم علقه كذلك نحو اعتق رقبة ان كانت مؤمنة فلا يظهر فيه ثمرة المسئلة لان اللازم حمل المطلق على المقيد اتفاقا اللهم الا ان يكون الحكم وضعيا نحو الماء طاهر وان كان الماء قد ركز فهو طاهر فيتفرع على المسئلة وكذا الابتداء الثمرة فيما لو علق ابتداء على امر بكلمة ان نحو ان جاءك فاكرمه فان اللازم الحكم في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو الذي يقوله القائل بالدلالة نعم القائل بها يجعل ذلك حكما شرعيا و القائل بالعدم يجعله حكما عقليا ولكن في هذا كثيرة وان [illegible] وقد اختلف الاصحاب في المسئلة على قولين الاول ان ذلك يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط وهو للفاضلين والشهيد صاحب والفاضل البهائي وجدي رحمه الله والعلامة مد ظله والبيضاوي والمحكي عن الشيخين والشهيد الثاني صاحب المعالم والمدقق الشيرواني والشافعي وابي الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والرازي واتباعه والحاجبي وحكاه الشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهما عن اكثر المحققين الثاني انه لا يدل على ذلك وهو المحكي عن السيد وابن زهرة والحر العاملي والفاضل التستري وابي عبد الله البصري والقاضيين والآمدي ومالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وحكي عن بعض اصحابنا المتأخرين الميل الى الثالث انه يدل عليه في الشرع لا غير الرابع انه يدل عليه في الخبر لا غير والقول الاول

بالشرط في التكليف

واعتق رقبة

وابن شريح

في بيان ان التعليق بالشرط هل يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه

وجوه منها انه يفهم منه عرفا ذلك ويتبادر اليه الذهن بعد الانتقال الى المنطوق ولهذا فهم يعلى بن امية وعمر من قوله تعم واذا ضربتم في الارض الاية انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فانهما سئلا عن سبب القصر مع الامن وليس في السؤال الا الدلالة ويؤكده تقرير النبي ص السائل على فهمه فانه ع اجاب بعد السؤال بانه صدقة من الله اذ لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ويؤكد ما قلناه ما نعيه من انه لما نزل قوله تعم استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي ع لازيدن على السبعين فان هذا القول منه ع يدل على انه ع فهم حصول الغفران بالاستغفار زائدا على السبعين ويؤكد ذلك ايضا قول علمائنا المعصوم في قوله تعم فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابرهيم ع انما فعله كبيرهم هذا ان نطقوا وان لم ينطقوا فلم يفعله كبيرهم هذا شيئا واجيب عن جميع ما ذكر اما عن التبادر فبالمنع منه كما سبق في الية الاشارة واما عما رووه عن يعلى بن امية فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة لعدم معلومية ان سؤال يعلى لما ذكروه لاحتمال ان يكون فيه علمه باصالة الاتمام وان الذي خرج منها حالة الخوف فاستفسر عن سبب الحاق حالة الامن به واما المنع من الاصل لما روي عن عائشة انما كانت الصلوة في السفر والحضر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فبعد صدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هو عبارة عما جوز الاقتصار عليه بعد ان كان الزائد مطلوبا واما عن حديث الاستغفار فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة للمنع من فهمه ع ذلك وقوله ع لازيدن لعله لاستمالة القلوب سلمنا الفهم ولكن لعله باعتبار مفهوم العدد وايضا مقتضى المنطوق نفي المغفرة بالسبعين قطعا لان خبر الله تعم صدق فمفهومه لا بد ان يكون ثبوت المغفرة بما زاد عليها قطعا لان المفهوم لا بد ان يكون نقيض المنطوق وذلك خلاف الاجماع ومنها ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما المقدمة الاولى فلوجهين احدهما انه لا فرق بين ان يقول ان جاءك فاكرمه وبين ان يقول يجب اكرامه بشرط مجيئه ويعبر عن مفهوم كل منهما بالاخر وليس ذلك الا لاتحاد معناهما ومما يؤكد ذلك انه لو نذر ان لا يشترط فقال ان جاءك فاكرمه كان حانثا وثانيهما تصريح النحاة فيما حكي عنهم جماعة بان كلمة ان حرف الشرط واجماعهم حجة واما المقدمة الثانية فلوجهين الاول ان المتبادر من لفظ الشرط حيثما يطلق ما ذكرنا فانه اذا قيل يشترط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب الزكوة الحول وفي صحة الصلوة الطهارة فانه يفهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط بانتفاء شرطه الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم وكذا القدرة والارادة ونحو ذلك وان الحول شرط لوجوب الزكوة وحكموا بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحيوة وبانتفاء الزكوة عند عدم الحول ولولا ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له ولا مستلزما فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا واجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع اولا من المقدمة الاولى وتصريح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون ما ذكروه اصطلاحا لهم ومما يعضده ما ذكر ان كلمة ان لو كانت للشرط يلزم ان لا يترتب الجزاء على وجود الشرط فان الشرط لا يلزم من وجوده الوجود وثانيا بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما يلزم بانتفائه الانتفاء كذا يستعمل في العلامة وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه اشراط الساعة وفلان شرطي والاصل ان يكون حقيقة في مطلق التلازم دفعا للاشتراك والمجاز ومما يشهد بكون الشرط فيما اذا كان التلازم من حيث الوجود حقيقة دون العدم تصريحهم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها دون استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان فلا يصح ان يقال لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد ولعل النحاة قصدوا هذا وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرط عند النحويين مدخول ان بخصوصه وكذا عند المنطقيين واما ما ادعوه من التبادر فممنوع واما ما حكوه عن الامة فليس فيه دلالة على ان الشرط حقيقة فيما ذكروه لجواز ان يكون ذلك احد ما يستعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه الثالث فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة فيه يمنع من اشتراك ما ليس فيه التلازم اصلا معه نعم قد يقال ان ما ذكر يتجه لو جاز تعدد الشرط فانه لا يعلم ح من اطلاق انه مما ينتفي بانتفائه لجواز ان يريد به ما يقتضي التلازم في الوجود وهو لا يستلزم ذلك لامكان قيام غيره مقامه كما في نواقض الوضوء

*

فان وجود كل منها يستلزم وجوبه وليس انتفاء احدها يستلزم انتفائه لجواز قيام الاخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلابد من الحكم
بلزوم انتفائه انتفاء الشرط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود او لا وذلك واضح وفيه ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط
واما مع الجهل به فلا ومجرد التصريح بكون الشئ شرطا لا يستلزم الاتحاد نعم قد يثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا تثبت
به الدلالة اللفظية ومنها انه لو كان الحكم المذكور وغيره سواء لما كان التخصيص المذكور بالذكر فائدة بل كان تقصيرا في البيان
مع الحاجة وهو باطل فلزم ان يكون الفائدة فيه بيان عدم تحقق حكم المذكور في غيره واجيب عن هذه الحجة اولا بالنقض بما لو علق
الحكم على لقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بافادته نفي الحكم عمن لم يذكر واما ما قيل من ظهور الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق
على الشرط فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لازما بخلاف التعليق على الشرط فانه يجوز حذفه ويقال اكرم زيدا فذكره لا بد ان
يكون لتلك الفائدة فجوابه ان الكلام انما يحتاج الى لقب ما وهو كما يحصل بالمذكور فكذا يحصل بما يعمه وغيره فتخصيص الحكم
على ما ذكره الخصم نفي الحكم عما عداه والا لكان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وثانيا بانه اثبات اللغة بالدليل
ثالثا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكره لاحتمال ان يكون لفائدة اخرى غير ذلك وقد ذكروا للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور
اما للنظر واحتمال عدم شمول الخطاب له فيصرح به دفعا للتوهم او لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور لسبق بيانه او
لاختصاص حاجة السامع بالمذكور ومنها التنبيه على ان المسكوت عنه اولى او على لزوم الاجتهاد فيه ليحصل له ثواب المجتهدين ومنها
سبق خطوره في حق غير الله ثم لا يبقى الاصل عدم هذه الفوائد لانا نقول كان الاصل عدم الفائدة التي ذكرتموها تحقيق المطلب ان
التعليق لا بد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد المترتبة عليه كثيرة ولم يتعين اصالة تلك الفائدة وجب التوقف لا يقال الغالب
فيه ملاحظة تلك الفائدة لانا نقول هذا ان سلمنا ولكن يحتاج في حجية هذه الغلبة الى دليل ومنها ان في دلالة التعليق على
الانتفاء كثرة الفوائد ولا يحصل لو قيل بعدمها وكثرة الفوائد مطلوبة للعقلاء واجيب عن هذه الحجة بما تقدم اليه الاشارة
ويلزم بها الدور فان الدلالة على ما ذكروه تتوقف على كثرة الفوائد وهي متوقفة على الدلالة وهو الدور وضعفه ظاهر والقول
الثاني ايضا وجوه منها ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لا بد وان يكون باحد الدلالات الثلث اذ دلالة
الالفاظ منحصرة فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن فواضح لان احدا لم يذهب الى ان دلالته على ذلك
بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان يشهد به واما الالتزام فلان من شرطه كون المدلول عليه اما لازما عقليا للموضوع
له كالزوجية للاربع او عرفيا كالجود بالنسبة الى الحاتم ومن المعلوم انتفائهما في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يجب اكرام زيد
مطلقا جاء او لم يجئ فايجاب الاكرام اذا جاء لا يستلزم عقلا عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة العرفية انما تتحقق باعتبار
غلبة ملازمة الخارج عن الموضوع له له كما في طويل النجاد ونحوه ومعلوم انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام
اذا جاء غلبة انتفاءه اذا لم يجئ هذا وقد قال بعض الاجلة فيما حكي عنه ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء و
البلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا من غير قرينة على ارادة المتكلم له
او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرون اية من القران مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم
الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا القدر وكذا اكثر كلام البلغاء قلت من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر
ومنها ايضا قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنها قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها قوله تعالى ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم ومنها ايضا قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد يحصل بما ذكر ان الكلام
مع المثبتين تارة في الدلالة واخرى في الحجية وفيه نظر بل التحقيق ان التعليق المفروض يدل على ذلك بالدلالة الالتزامية فانه لا
ينفك تصور نفي وجوب اكرام زيد عند عدم المجئ اذا قال ان جاءك فاكرمه عن وجوب اكرامه عند المجئ وهو اية الدلالة الالتزامية و
الشواهد على ذلك كثيرة منها انا نجد انا نستقبح التصريح لو قال اكرم العلماء في جميع احوالهم قيامهم وقعودهم واستلقائهم

عند الانتفاء

هل يدل تعليق الحكم على الشرط على انتفائه عند الانتفاء

بالله واليوم

فقال بلا فصل اكرمهم ان كانوا قائمين وحملنا ذلك على البداء من القائل ولو قاله بعد مدة حملناه على النسخ ومنها انه لو حلف ان لا يجوز قتل مسلم في حال من الاحوال فقال لا تقتل المسلم ان كان نائما لكان مخالفا لحلفه لدلالته على انه اخبر على تجويز قتله في غير حال النوم ومنها ان الشرط بمعنى انتفاء مشروطه عند انتفائه معنى شايع متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم عنه بالتعليق بكلمة ان وربما يصفونها دون الشرط وليس في ذلك الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقال اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقال وجوب الاكرام متوقف على المجيء او معلق عليه ولا ريب ان المتبادر من لفظ التوقف والتعليق في ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر المحققين الى دلالته على ذلك وتصريح جملة منهم بانه جار مجرى لفظ الشرط وبعد خطائهم مع تمارستهم باللغة ولا يعارضه مصير جمع الى العدم لان الاقل لا يعارض الاكثر ومنها ما حكي عن النحاة من تصريحهم بان كلمة ان للشرط وليس ذلك الا باعتبار دلالتها بالمفهوم والمناقشة في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار استعماله في العلامة وهي ما يلزم منه الانتفاء بالانتفاء و الاصل ان يكون للقدر المشترك واهية للمنع من استعمال لفظ الشرط في العلامة وانما المستعمل فيها لفظ شرط بفتح الراء لا بسكونها سلمنا ولكن صيرورة الشرط حقيقة في الثاني في العرف مما لا ريب فيه لتبادره وصحة السلب عن غيره مضافا الى ان الاصوليين عرفوه بتعريفات وكلها راجعة الى ذلك ولا يمكن دعوى انها اصطلاحهم لان الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان يكون عند النحاة كذلك ويلزم ايضا ان يكون ما ذكروه هو الموافق للغة وعلى هذا لا يقدح استعمال لفظه فيما لم يرد منه ذلك فانه مجاز ويبطل ما قاله السيد من ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم بدليل ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى لان الشرط على ما ذكرنا يكون مفهوم احدهما لما فان قلت ما حكي عن النحاة يقتضي كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد ان لا يستفاد من التعليق الا الانتفاء عند الانتفاء دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من دلالته على دلالتها على الثبوت عند الثبوت فاذن يدور الامر في كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة وحمل قولهم كلمة ان للشرط على ان المراد انه يستفاد منها الشرطية بالنظر الى المفهوم لا انها موضوعة له وحيث لا مرجح في البين فوجب التوقف ومعه يسقط الاستشهاد بكلامهم قلت لا نسلم عدم المرجح فان الحمل الاخير اولى لاظهرية لفظ الشرط في معناه من قولهم كلمة ان لحرف الشرط في الدلالة على الوضع له فتدبر فان قلت كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية مع ان شرطها اللزوم اما العقلي او العرفي وهما منتفيان كما سبق اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء اللزوم وندعي انه يستفاد من المنطوق معنى يلزم منه ذلك ولا ندعي التلازم بين نفس وجوب اكرام زيد بعد مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق بكلمة ان ففي الحقيقة يرجع النزاع في المسئلة الى معنى المنطوق فان المثبت يذهبون الى ان معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي ان معناه ليس كذلك ولذا لا يجوز له الاستدلال بان اللفظ مستعمل في معنيين والاصل ان يكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم فان اللفظ لم يستعمل في المفهوم حتى يتجه ذلك فتدبر فان قلت لو تحققت الدلالة الالتزامية لكان اللازم حيثما تحقق التعليق بكلمة ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء والا لانفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق على انه استعمل في التعليق من غير ارادة المفهوم قلت لا نم ذلك حيثما يراد من المنطوق معناه الحقيقي واستعمال التعليق فيما ذكرت مسلم لكن لم يرد فيه من المنطوق معناه الحقيقي وقد اشار الى مثل هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية ثم ان هذا على تقدير كون المفهوم لازما عقليا للمنطوق واما ان جعلناه لازما عرفيا فالجواب انه لا دلالة للفظ على المفهوم بالظهور وهو لا ينافي الدليل القاطع على عدم ارادة اللازم العرفي كما ان اصالة حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يعارض قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال التعليق فيما لم يرد منه المفهوم كما ادعاه بعض الاجلة تمنع من جعله اصلا قلنا تلك الغلبة ممنوعة ولا برهان عليها ومنها انه لا فرق بين قولنا

ذلك في الغنم ان كانت سائمة فكما ان الاول لا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني وقد اشار اليه هذا بعض المحققين وفيه نظر
للمنع من عدم الفرق فان قلنا بعدم دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء والا فلا فرق بينهما ومنها ان التعليق لو دل على الانتفاء
عند الانتفاء لزم التناقض او التأكيد الخالي من الفائدة اذا صرح بجريان حكم المذكور في غير المذكور او تحقق نقيضه فيه نحو ان جاءك
فاعطه وان لم يجئك فاعطه او ولا يجب عليك الاعطاء والاصل عدمهما وفيه نظر لان الاصل ثم وما ذكرناه قاطع فيقدم ومنها
ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور واللازم باطل فانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرمه عن حكم
عدم المجيء فيقول هل يجب الاكرام اذا لم يجئ فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال والاشتباه
فينافي فرض الوضوح والدلالة ولذا لا يجوز الاستفهام من الضرب في القتل بعد تحريم التأفيف وفيه نظر لان الاستفهام انما
يصح في صريح الدلالة ونحن لا ندعي صراحة التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره فيها وحسن الاستفهام في الظواهر مما لا ينبغي انكاره
وقد صرح به في م ش ثم ان ذلك مقلوب عليكم فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا لا يحسن ان يستفهم
عن اكرام عمرو من حيث عدم اجمال اللفظ ومنها ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات
النفي وبالعكس فلا يفهم من قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي وفيه نظر للمنع من ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات
فان اللفظ الواحد قد يكون دالا عليهما وهو اللفظ المشترك الموضوع للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ
واما من جهتين فلا نم ذلك وههنا الدال على الثبوت عند الثبوت صريح الخطاب والدال على الانتفاء عند الانتفاء دليل الخطاب وهما
متغايران ثم ان ما ذكروه منقوض بالتخصيص بالغاية ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك لزم عدم الانحصار في المدلول
واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان قولك لا يجب اكرام غير القائم اذا لم يكن عندك فلان مفهومه وجوب اكرام غير القائم
اذا كان عندك فلان وغير القائم لا ينحصر في عدد فلا يتعلق به التكليف والا لزم التكليف بما لا يطاق والتخصيص بالبعض
ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه ان كان غير القائم معلوما جاز الاكتفاء بمن يتحقق فيه المسمى وان كان عاما كان المكلف به المقدور
كما اذا صرح باكرام غير القائم ومنها ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل والدليل لا نراه اما عقلي ولا مدخل له في مثل المسألة
او نقلي وهو اما متواتر او احاد والاول مفقود والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسألة علمية وفيه نظر لان
ما ذكرناه دليل في اثبات اللغة لا ينبغي انكاره واشتراط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا كما في م ر كيف وان اشتراط التواتر
في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة او في البعض دون البعض القول بالتفصيل تحكم غير معقول مع انه
لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل
العمل باكثر الفاظ الكتاب والسنة والاحكام الشرعية والمحذور في ذلك فوق المحذور في عدم قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة
والضبط والمعرفة وهو لجواز تطرق الكذب والخطاء عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر الى
زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي
والخليل وسيبويه ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم
دلالة المفهوم ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع وفيه نظر لما ذكره في م من ان دليل الخطاب انما يتفرع على صريحه فاذا بطل الاصل
بطل الفرع قال ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية والقول الثالث غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية وضعف
هذه الحجة في غاية الظهور وضعف هذا القول مضاف الى ما تقدم اليه الاشارة امران احدهما ندرة القائل به وشذوذه وثانيهما انه
لو ثبت الدلالة في الشرع فاللازم ان يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وتحقيق هذا انما يتم لو جعل وجه الدلالة في الشرع البناء
واما لو جعل السبب فيها انتفاء الفائدة لو لم يفد التخصيص بالذكر ذلك فلا لامكان الفرق حينئذ فان غير الشارع قد لا يلاحظ لزوم الفائدة
في التخصيص بالذكر للذهول بخلاف الشارع فانه لا يعزب عنه ذلك وهو كما ترى والقول الرابع ان المتبادر كون الشرط شرطا لايقاع
الحكم اي اصداره من المتكلم فان قوله ان جاءك فاكرمه يفهم منه انه لم يجئك فلا حكم بوجوب الاكرام وقوله ان نزل الثلج فالزمان

على الصغرى

مباحث تعليق الحكم على الشرط

شتاءً يفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا احكم بان الزمان شتاء وذلك في الانشاء يستلزم نفي الحكم عن غير المذكور فان عدم حكمه بالمعنى المصدري يستلزم عدم الحكم في نفس الامر لانه تابع له وليس ذلك جاريا في الخبر لان عدم الاخبار لا يستلزم عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك واضح وفيه نظر المنع من تبادر ذلك بل المتبادر ما ذكرناه كما صرح به التفتازاني فقال مرجع ما قلتموه الى الاختلاف في ان اثر الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب او في منع الحكم فقط لكن الحق انه لا اثر للقطع في قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان الدخول شرط لوقوع العتق لا الايقاع الذي هو تصرف منا بالتنجيز والتعليق انتهى هذا والقول المذكور في غاية الشذوذ فلا يمكن المصير اليه من هذه الجهة ايضا وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال الشهيد الثاني ادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم في قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال ايضا لا اشكال في دلالة مفهوم الشرط في مثل الوقف والوصايا والنذور والايمان كما اذا قال وقفت على اولادي ان كانوا فقراء **الثاني** اذا كان الجزاء في القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك فاكرمه في الدار فهل يعتبر ذلك القيد في المفهوم فيكون مفهوم المثال المزبور ان لم يجئك فلا يجب اكرامه في الدار فيكون المقصود بيان عدم وجوب اكرامه في الدار لا عدم وجوب اكرامه مطلقا او لا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب اكرامه مطلقا فيه خلاف فان الظاهر من المحقق الثاني والشهيد الثاني الاول وعن بعض الاصحاب الثاني والحق الاول لانه المفهوم عرفا ولان المشروط هو وجوب هذا الاكرام الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفاء الشرط انما يقتضي انتفاء مشروطه لا غيره **الثالث** ان التعليق على الشرط على القول باعتبار مفهومه انما يقتضي نفي الحكم الثابت في المنطوق عن غيره لا اثبات ضده فيه لمقتضاه في قوله ان جاءك زيد فاكرمه وزكاة غنمك ان كانت سائمة نفي الوجوب في غير صورة المجيء والسوم لا اثبات الحرمة فيه لان الادلة الدالة على اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر فعلى ما ذكرنا لا يدل على اثبات ضد حكم المنطوق في المسكوت عنه من دليل من الخارج ولو قام فلا يعارض المفهوم وانما يعارض ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق في المسكوت كما الحال في سائر المفاهيم المعتبرة وهو مقتضى صريح كلام القوم **الرابع** اذا قال الشارع صل ان كنت متطهرا وقلنا ان الامر مشترك لفظي بين الاباحة والوجوب مثلا فقال بلا فصل لا صلوة اذا لم تكن متطهرا فهل قوله اخيرا يدل على نفي الجواز بدون الطهارة كما لو كان مبتدأ به فيكون قرينة على تعيين احد معنيي المشترك او يكون مجملا في الدلالة على نفي الجواز او الوجوب كالقول الاول منه اشكال ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الاخير لان تعقيب القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم بعد المنطوق ولا شك ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به مجمل في الفرض فكذا ما لو صرح به اما ان التعقيب من ذلك فلانه الظاهر المتبادر الا ترى انه لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه فقال بعده بلا فصل لا اكرام اذا لم يجئك كان ما ذكرناه هو المفهوم واما ان المفهوم تبع للمنطوق مجمل في الفرض فلان المفهوم تبع للمنطوق ولا يدل الا على نفي الحكم الذي دل عليه المنطوق كما بيناه وحيث كان المدلول عليه في المنطوق مجملا كان النفي المتعلق به مجملا ايضا وهذا واضح ولا اشكال فيه واما كون التصريح بمنزلته فلانه لا يزيد عليه الا بالتصريح وهو لا يؤثر في الدلالة على ان المراد نفي الجواز وذلك ايضا واضح لا يقال ان النفي لا يمكن تعلقه بنفس الصلوة فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المضمر وهو وان كان متعددا لكن اضمار الجواز وتعلق النفي به اولى لانه اقرب المجازات لانه اقرب الى نفي الماهية فلو تعلق بالوجوب اضمر لزم الحمل على ابعد المجازات واللازم باطل لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم الحمل على اقرب المجازات كان اللازم حمل الامر في المنطوق على الجواز لان حمله على الوجوب مستلزم لارتكاب مخالفة الاصل والمستلزم لخلاف الاصل خلاف الاصل فكان هذا قرينة على تعيين احد معنيي المشترك لانا نقول لا نم ان نفي الجواز مطلقا اقرب المجازات بل انما يعلم ذلك اذا كان قوله لا صلوة اذا لم تكن متطهرا مبتدءا به من غير سبق نحو ذلك المنطوق عليه واما في محل الفرض الذي يكون المفهوم في قالب المنطوق فلا نسلم بل اقرب المجازات هو نفي ما اثبته المنطوق فقط سواء كان وجوبا او جوازا وحيث كان ما اثبته المنطوق مجملا كان نفيه ايضا مجملا ولا يقال لا نم ان القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم فقط والا لزم التأكيد ولا كذلك لو كان كلاما مستقلا فانه للتأسيس لاشتماله على فائدة زائدة وهو اولى من التأكيد لانا نقول اولا انه مخالف للظاهر في نحو المقام وثانيا ان التأسيس انما يقطع به لو كان الامر في المنطوق للوجوب واما ان كان للجواز فالتأكيد لازم مطلقا وان كان كلاما مستقلا فلا يمكن دعوى استقلاله باعتبار دلالته على التأسيس لانه انما يكون مرجحا حيث يقطع بحصوله واما مع عدمه فلا فتدبر لا يتوهم

وجعلنا

لو جعلنا القول الاخير من تلك القبيل يلزم الاجمال فيه واما اذا جعلناه كلاما مستقلا يلزم البيان وهو اولى من الاجمال لانا نجيب عنه بنحو ما اجبنا عنه سابقا من ان الاستقلال خلاف الظاهر ومع هذا فما ذكر انما يتجه لو كان الامر في القول الاول مجملا من الخطاب اى عن مقارن بقرينة تدل على المراد واما اذا كان الاجمال حاصلا بالنسبة الينا باضمحلال القرينة فلا لان القول الاخير كالقول الاول في نفس الواقع وانما الاجمال حصل بالنسبة الينا

مفتاح اعلم انه اختلف الاصوليون في الحكم المقيد بغاية في مقامين احدهما في دخول الغاية فيها بمعنى شمول حكم ما قبلها لها وقد تقدم الكلام فيه وثانيهما في ان التقييد هل يدل على نفي الحكم عما بعدها مما قبلها اولا وهذا هو محل النزاع في مفهوم الغاية وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا فاذا عرفت محل النزاع فاعلم ان في المسألة قولين احدهما ثبوت الدلالة وهو الذي اختاره المحقق والسيد عميد الدين وصاحب لم كما عن ابي الحسين البصري والقاضي والرازي والغزالي بل نقلا عن اكثر المحققين وجعله العضدي اقوى من مفهوم الشرط قال وقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار انتهى وتعدى بعضهم فقال انه منطوق لا مفهوم وثانيهما المنع من الدلالة وهو الذي حكي عن السيد والشيخ وابي حنيفة واصحابه وجماعة من المتكلمين والفقهاء والاقرب الاول لان معنى صوموا الى الليل بحكم التبادر صوموا صوما يكون اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن الليل اخرا بل وسطا ولحجة المخالف انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فباعتراف الخصم اما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الصيام الى الليل وانتفائه فيما بعده ولذا لا يمتنع ورود خطاب دال على وجوب الصيام فيما بعده وان مفهوم الصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قيل اي معنى لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف انتهى والجواب المنع من عدم اللزوم بل هو ظاهر عرفا كما مر وفي المنية فقال انه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لها بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية يدل بشموله لما بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او يقول الحكم المسند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المسند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول انتهى

مفتاح اعلم ان الحصر قد يستفاد من منطوق الكلام وقد يستفاد من مفهومه فاما الذي يدل عليه بالمنطوق فكثيرة منها انما بكسر الهمزة وانما بفتحها وقد تقدم الكلام فيها ومنها العطف في نحو زيد شاعر لا كاتب وزيد شاعر لا عمرو ومنها الاستثناء من النفي سواء كان المستثنى منه مذكورا نحو ما جائني احد الا زيد او مقدرا نحو ما زيد الا شاعر او ما شاعر الا زيد الا ان المستثنى منه المذكور ان كان عاما ودخل المستثنى فاذا خص بعض الافراد واستثني من العموم بقي الباقي مندرجا تحت النفي فيجيء الحصر لما المقدمة الاولى فلان الاستثناء لا يكون الا من العموم ولذا اشتهر ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جوازه من غيره فهنا للعموم قطعا لان النكرة في سياق النفي ولو تقديرا للعموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا مبني على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن منعه لا يجوز له دعوى الحصر ممن صرح بان هذا المنطوق يفيد الحصر وضعا القزويني والتفتازاني قال الثاني لان الواضع وضع لا وبل والنفي والاستثناء وانما المعاني تفيد الحصر ولكن يظهر من بعض انه المفهوم ومنها التصريح بلفظ الحصر ونحوه واما الذي يدل على الحصر بالمفهوم فكثيرة ايضا منها تعقيب المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر افعل من كذا نحو زيد هو افضل من عمرو فانه يدل على ان الافضلية من عمرو منحصرة في زيد وقد صرح بافادته الحصر نجم الائمة والقزويني وحكاه في المغني عن كثير من البيانيين ولهم وجهان احدهما التبادر عرفا وثانيهما انه لولا الحصر لخلا الضمير عن الفائدة اذ لا يصلح ان يكون تاكيدا للعدم جواز تاكيد الظاهر بالضمير كما صرح به نجم الائمة ولا فارقا بين النعت والخبر في الضمير في نحو زيد هو العالم اذ الاحتياج الى الفرق انما يكون بعد الالتباس ولا يلتبس بالنعت الخبر هنا قطعا ومنها تقديم ما هو حقه التاخير على ما صرح به علماء المعاني فيما حكي عنهم قيل وجعلوه انواعا الاول تقديم

بيان ان انما تعمل على الحصر

الخبر على المبتدء نحو تميمي انا وفي الدار رجل قلت وقد يستشكل في افادته الحصر وجعله اصلا في مطلق التقديم لان اهل المعاني قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر فتخصيصه من بينها مع عدم شاهد عليه مما عرفت وغلبة استعماله مشكل الا ان يجعل قول اهل المعاني شاهدا الثاني ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتميز نحو قوله تعالى اياك نعبد اي لا نستعين فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل بعض المحققين في افادته الحصر الذوق وحكى بعضهم الاتفاق عليه بما ذكر عن ائمة التفسير وربما حكى عن ابي حيان والحاجبي القول بالمنع من افادة تقديم المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت و رجل عرف على خلاف في الاخير قلت وحكى عن عبد القاهر انه قال وقد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه بالخبر ان ولى حرف النفي نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيري ولهذا لم يصح ما انا قلت هذا ولا غيري ولا ما انا رايت احدا ولا ما انا ضربت الا زيدا والا اي وان لم يل المسند اليه حرف النفي فقد ياتي للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره به او زعم مشاركته فيه نحو انا سعيت في حاجتك وقد ياتي للتقوية ثم قال وان بني الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني اي لا امرأة ولا رجلان قيل وانفرد السكاكي على ذلك اي على ان تقديم المسند اليه يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائط وتفاصيل ومذهب السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا فليس الا للتقوية وان كان مضمرا فان قدر كونه في الاصل مؤخرا فهو للتخصيص والا فللتقوية ومنها تعريف المبتدء سواء كان صفة او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما اولا نحو العالم زيد والرجل عمرو والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدء في خبره بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام هنا في مقامين الاول في افادته الحصر في الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد الحصر وهو العلامة والشهيد الحكي من الهراشي والغزالي وجماعة من الفقهاء وقد ادعى التفتازاني انه مما لا خلاف فيه بين اهل المعاني الثاني انه مما لا يفيده وهو للامدي والمحكي عن السيد الحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الثالث انه لا يفيد الحصر ان وقع في عرف الشرع والاقرب الاول لنا ان التعريف في المبتدء ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم معهود تام فانحصر ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا وعلى التقديرين تم المطلوب اما على الثاني فظاهر لان قولك الماء طاهر في قوة ان يقال كل ماء طاهر ولا شك في افادة الثاني حصر المبتدء في خبره لان الخبر عن المبتدء خبر عن جميع جزئياته بلا اشكال فكذلك ما هو متلوه وكذلك الحال في قولك الائمة من قريش فانه بمنزلة كل امام من قريش وكذلك الحال في قولك العالم زيد وصديقي خالد فانهما بمنزلة كل عالم زيد وكل صديقي خالد على طريقة انت الرجل كل الرجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتدء مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي فمعنى قولك الماء طاهر والعالم زيد وصديقي خالد ان طبيعة الماء والذات المتصفة بالعلم والصداقة هي طاهر وزيد وخالد في الوجود الخارجي ويشهد بالمختار وجوه الاول استعمال الفصحاء على ما نص عليه التفتازاني الثاني التبادر عرفا الثالث تكذيب المخبر لو تبين تحقق المبتدء في غير الخبر عنه فانه لو قال العالم زيد وصديقي خالد والائمة من قريش والماء طاهر وتبين ان عمروا عالم وبكرا صديق وغير القرشي اماما وفردا من افراد الماء نجسا لكان كاذبا بلا شبهة اذا لم يكن هناك قرينة الحصر الادعائي ولذلك صرحوا بانه لا يجوز الاخبار بالاخص عن الاعم الرابع ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في كون زيد عالما قالوا العالم زيد مقصودهم بيان ان لا عالم غير زيد لا يقال لا يتم هذا الا بعد كون اصل القضية دالا على الحصر واصلا فيه فان استعمال اللفظ في الحصر الادعائي فرع كونه ظاهرا بحسب الاطلاق في الحقيقي فتدبر الخامس ان التتبع في الكتب يكشف عن ذلك فانهم يجعلون قوله الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر وكل بيع حلال ويجعلونهما دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة ماء وحرمة بيع من غير ان يطالبوه بدليل على دعواه وهذه حجتهم وطريقتهم من غير نكير لا يقال لو كان ما ذكر مفيدا للحصر لزم التناقض في قولك العالم زيد وعمرو بالحمل عليهما في الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض وليس يحق ان للخصم ان يقول انما يكون ذلك متناقضا بشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره واما اذا عطف عليه وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة فكان قول العالم زيد مع الانفراد مغايرا في دلالته لقوله العالم زيد وعمرو وهذا كما لو قال له علي عشرة ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول

ولو قال له علي عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان
لا يقبل استثنائه في الصورتين او يقبل فيهما وهو ممنوع ولا يقال ما ذكر ارادة الحصر الادعائي فلا يمكن جعله اصلا في الدلالة على
الحصر الحقيقي لانا نمنع من غلبته ذلك ولا بد فقد حكى التفتازاني عن المنطقيين انكار دلالته على الحصر قال واما المنطقيون فيجعلونه
في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لاعتضاده بما اسلفناه مع
امكان ترجيح قول اهل المعاني من حيث انه قولهم على قولهم لانه اقرب الى معرفة اللغة فتدبر ولا يقال لو كان العالم زيد دالا على الحصر
لزم ان يكون عكسه هو زيد العالم يفيده لجريان ما ذكر بعينه في افادة الاول الحصر فيه بعينه واللازم باطل بالاتفاق كما صرح به لانا نقول بتسليم
اللازم ودعوى الاتفاق عليه كما اتفق لبعض باطلة فان التفتازاني قد حكى القول بافادته الحصر عن اهل المعاني وربما اجيب عن النقض بما
ذكره بالفرق من وجهين الاول ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا
موصوفة به اي مفهوم ذات ما هي موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وهذا مبني على ما تقرر في المنطق من ان المراد من
الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة كان او معرفة فيندفع الملازمة لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر
بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع من اشتراك المعروضات فيه باتحاد كل منها بحسبه وقد ظهر بما ذكر ان التقدم والتأخر يقتضيان تغير
مفهوم الكلمة كما في نحو ما ضرب زيد الا عمرا والا زيدا وردّه التفتازاني بان ما ذكره حق في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان
معناه الذات الموصوفة فرد ما كانت او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا واعترض عليه الباغنوي بان ما ذكره مدفوع بعد
كون كلام المجيب مبتنيا على ما تقرر في علم الاستدلال من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة قال نعم لو كان
الالف واللام للموصول كان اللازم ما ذكره قلت ومما ذكر يظهر الجواب عن النقض بنحو زيد قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد في
الوجود للزم ان لا يصدق القائم على غير زيد اذا قيل زيد قائم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المحمول هنا مفهوم فرد ما من افراد القائم فلا
ولا يلزم من اتحاده بزيد اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف المعرف فان المتحد به هو الجنس نفسه فلا يصدق فرد منه على غيره لامتناع
تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم
على ما هو المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على المعرف جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به
وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي مفهوم فرد ما منها فعند حمله على زيد يفيد اتحاده مع زيد وحصره فيه فيلزم ان لا
يكون للانسان فرد اخر والا لصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع زيد منحصرا فيه واما ثانيا فلان صدق
فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان فيلزم منه انحصارها فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا
اقتضى الاتحاد والاتحاد الانحصار لزم ان لا يصدق عام على خاص فيبطل العموم مطلقا ولو من وجه ثم قال وحل الشبهة ان الاتحاد
في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في انفسهما ولا تنافي بينهما فجاز ان يتحد احدهما بالاخر وبثالث ورابع فيكون مع
كل واحد من الثلاثة حصة كالحيوان بالقياس الى انواعه انتهى الثاني ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود هو زيد لتقدمه فلا يحصل
الحصر ولا يمكن دعوى مثله في العالم لعدم تقدم معهود ورد بان العالم ينبغي ان يكون عند انقطاعه عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا بافادة
معناه الافرادي من غير احتياج في تعينه الى زيد ثم بعد ذلك ينسب الى زيد كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذي علم مستقلا عند انفراده
ولم يكن اشارة الى زيد انما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه ووجه ذلك انه لا بد في القضية
من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بمعونة اسناده الى المحكوم
عليه ذكره بعد كوه والاولى في الجواب ما ذكرناه من افادته الحصر ولكن قد يرد النقض بنحو زيد صديقي فانه ليس للحصر قطعا مع جريان الدليل
فيه وكذا يرد النقض بنحو بعض العلماء زيد لان المبتدا بحسب المفهوم اعم من خبره مع كونه معرفا الا ان يجاب عن الاول بمثل ما اجيب
اولا عن النقض بزيد العالم وعن الثاني بان لفظ البعض يمنع من الحصر فيه المقام الثاني في ان الدلالة هل هي بالمنطوق او بالمفهوم
اختلف فيه مثبتو الدلالة على الحصر كما صرح به في النهاية فحكى عن بعض الاول وعن اخر الثاني ولعله اقرب قال في شرح الشرح واما

وما ضرب عمرو

كان الله عالم

كون الحصر مفهوماً لا منطوقاً فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا ينطق بالنفي اصلاً وقال الابهري القول بانه ثابت بالمنطوق تام اذ يبلا
وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيمكن ان يتحقق الحصر
بذلك وان جعل خبراً فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمرو الشجاع وقد نص عليه في المطول واما ان جعل مبتدأ وخبراً
نحو الكرم التقوى والناطق الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الحاجبية وانه يحتمل الامرين لم يتميز احدهما عن الآخر وذهب
نجم الائمة الى انه يفيد قصر المبتدأ على الخبر ووافقه السيد الشريف فقال قصر المبتدأ على الخبر لان القصر مبني على قصد
الاستغراق وشموله في جميع الافراد وذلك بالمبتدأ انسب اذ القصد فيه الى الذات وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما
اعم فهو المسند سواء قدم واخر كقولك الكرم التقوى فان المقصد قصر الكرم على التقوى ادعاء وان كان بينهما عموم من وجه فيحال الى قرائن
الاحوال كقولك العلماء الخاشعون اذ قد يقصد تارة قصر العلماء على الخاشعين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم في القصر حقيقة
قلت يجوز ان يكون احدهما اعم مفهوماً وان تساويا ذاتاً واما دعوى الاتحاد فلا يختلف فيه الحكم سواء حكم باتحاد المبتدأ بالخبر
او بالعكس لكن الاول اظهر الثاني اعلم ان الجنس المقصور قد يكون مطلقاً كما في الامثلة وقد يكون جنساً مخصوصاً باعتبار تقييده
بوصف او حال او ظرف او مفعول او غير ذلك نحو زيد هو الرجل الكريم وزيد هو السائر راكباً وزيد هو الوفي حين لا يفي احد لاحد
وزيد هو الواهب الف قنطار الثالث اعلم انه اذا توسط الضمير الفصل بين المبتدأ والخبر المعرف نحو زيد هو العالم لكان الحصر
في غاية الظهور وقد صرح بافادته الحصر نجم الائمة كما عن كثير من البيانيين الرابع اعلم انه يتحقق القصر في صورة كون اللام للعهد
الخارجي لان العالم في العالم زيد اذا كان يكون قصره قصر القلب وذلك اذا اعتقد المخاطب كونه غير زيد وقصر التعيين وذلك اذا تردد
بين كونه زيداً او عمراً نعم لا يتصور قصر الافراد لامتناع ان يعتقد كونه عمراً وبكراً مفتاح اعلم انه اختلف الاصوليون في ان
تعليق الحكم على عدد نحو اضربه عشرة اسواط وبطهره خمس غسلات هل يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في
المتعلق بكلمة ان او لا على قولين الاول انه لا يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في المتعلق بكلمة ان او لا عليه وهو
للعلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والآمدي والمحكي عن المرتضى وابي حنيفة والرازي والبيضاوي بل حكاه السيد
عميد الدين عن المحققين الثاني انه يدل عليه وهو المحكي عن الشافعي والبلخي واختاره جدي ره في فوائده للاول انتفاء الدلالات
الثلاث وفيه نظر فان الظاهر عرفاً من اضربه عشرة اسواط ورأيت عشرين رجلاً ويستحب لك خمس صلوات ويباح لك اربع زوجات
دائمات نفي الحكم فيها عن غير محل النطق كما في التعليق بان ولذا يحكم بالتخصيص لو قال بعد قوله اكرم العلماء اكرم عشرين عالماً
ولذا لم يكذب من قال رأيت اربعين رجلاً وقد رأى خمسين نعم اذا قال لا يجب عليك ضرب خمسة اسواط لا يدل على
وجوب ضرب عشرة اسواط وكذا لو قال لا تعط اربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزائد عليه وبالجملة المقامات التي علق الحكم فيها على
العدد مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في منع الدلالة او ثبوتها بل اللازم الرجوع الى العرف في محل الشك لا يقال هذا
تفصيل في المسألة لم يقل احد به فيكون خرقاً للاجماع المركب لانا نقول ذلك غير معلوم نعم لم يظهر هذا التفصيل من احد وغايته
هذا الظن بعدمه وهو لا يصلح لمعارضة القاطع وهو الفرق المعلوم واحتمال النقل بعيد بل مقطوع بعدمه وللآخرين وجوه
احدها الاجماع على عدم وجوب الزيادة على المائة في حد الزاني وليس سنده الا المفهوم وفيه نظر للمنع من انحصار المستند في المفهوم
لجواز ان يكون الاصل ودلالته بما رواه النبي صلى الله عليه وآله في خبر ولانه بناء على التسعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل
على انه فهم من تعليق عدم المغفرة على السبعين جوازها فيما اذا زاد وفيه نظر اما اولاً فلضعف سند الرواية وان حكي عن مسلم تصحيحه وقد صرح
امام الحرمين فيما حكي عنه بان اهل الحديث لا يصححونها ومع ذلك فالاعتبار شاهد بكذبه فان النبي صلى الله عليه وآله لا يستغفر للكفار وقد حكي عليه
الاتفاق واما ثانياً فلانا لا نسلم ان ذكر السبعين جيء به للغير في امثاله من قطع الطمع عن الغفران كقولك استغفر او لا تستغفر ان
تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فكيف يجوز للنبي صلى الله عليه وآله ان يذكر واما ثالثاً فللمنع من فهمه صلى الله عليه وآله ذلك وقوله لا زيدن لا يدل عليه بل غايته
الدلالة على جواز الزيادة وهو كما يمكن ان يكون باعتبار فهمه من قوله تعالى ان تستغفر الآية كذلك يمكن ان يكون باعتبار الاصل لسلمنا

ولكن يحتمل ان يكون المقتضي للفهم التعليق بالشرط لا بالعدد وينبغي التنبيه على امور **الاول** العدد اذا كان علة لعدم الحكم كان الزايد عليه كذلك كما صرح به في بحثنا عليه باشتمال الزايد على الناقص الذي هو العلة فان الزايد على العلتين مشتمل على العلتين اللتين هما علة لعدم الانفعال بملاقات النجاسة واعترض عليه بعض المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة قال ولو قال كان ملزوما لذلك العدد لاشتماله على علته لكان اولى قلت لعل غرضه في دعواه ان المشتمل عليهما علة التنبيه على ان وصف الزيادة مدخلية في العلية اذ بها يتقوى العلية ولذا كان التعدي الى الزايد من باب القياس بالطريق الاولى لا المنصوص العلة كما نبه عليه في مرقفنا الحكم اذا قيد بعدد مخصوص يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك بطريق اولى ذلك كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني بمائة وقال اذا بلغ الماء القلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على المائة بطريق اولى وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا بطريق اولى لان ما زاد على المأة والقلتان وزيادة انتهى ومنه يتحقق مما ذكرنا ان التعليق على العدد قد يكون له مفهوم الموافقة ولا يتوقف على النزاع السابق ولكن المانعين من ثبوت مفهوم المخالفة اختلفوا في ثبوت مفهوم الموافقة له بالنسبة الى الزايد والناقص فعن قوم نفيه مطلقا وعن المحققين ثبوته في الجملة الثاني اتصاف الناقص بوصف وجودي لا يقتضي اتصاف الزايد به واحتج عليه في بيان وجوب كمية الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد **الثالث** اذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان واجب الدخول والا فلا فان اباحة جلد الثمانين خمسين يستلزم اباحة الناقص قطعا ولا كذلك لو ابيح الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشاهد احد لعدم دخوله في الاول وعلق جماعة بالاباحة وجوب عدد واستحبابه فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه وهو كذلك قطعا اذا كان واجب الدخول والا فلا **الرابع** اذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كتحريم استعمال نصف الكر النجس فان تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني اكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم الاقل والظاهر الحاق الكراهة بالتحريم **مفتاح** اختلف الاصوليون في انه اذا علق الحكم على زمان او مكان هل يدل على نفيه في غيرهما او لا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني والشافعي وجماعة على ما حكي الى الاول والاقرب الثاني للمحققين لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلعدم الملازمة بين ضربه يوم الجمعة او في المسجد وعدمه في غيرهما عقلا وعرفا لا يقال لو قال الموكل لوكيله بعه يوم كذا او في مكان كذا فباعه في غيرهما لم يكن فعله ممضى وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم لانا نقول ليس ذلك للمفهوم بل لان متعلق الوكالة والاذن شيء مخصوص ولم يتحقق ونبه على هذا الشهيد الثاني قال ومن ثم لم يختلف من نفى المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيدت به وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرهما **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان مفهوم الحال حجة نحو احسن الى العبد مطيعا اي لا عاصيا وعندي فيه اشكال بل انه ليس له مفهوم **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه عن غيره او لا على اقوال الاول انه لا يدل مطلقا وهو اختيار العلامة في التهذيب والشهيد البيضاوي كما عن الامدي والرازي والشافعي بل استفاض نقله عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه يدل مطلقا وهو اختيار اصحاب احمد بن حنبل والصيرفي وابن خويزمنداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكاه بعض عن ابي بكر الدقاق ولكن في نهاية السؤل وشرحي بعض المحققين ان الدقاق وقع له في ذلك في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر لانا قلنا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله نفي رسالة عيسى وغيره فتوقف الثالث انه يدل ان كان من اسماء الانواع كالغنم ولا يدل ان كان من اسماء الاشخاص كزيد للقول الاول وجوه منها انه لو دل للزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس بموجود فيدخل في ذلك الاله والقول بان الاله ليس بموجود كفر وكذا قولنا عيسى رسول الله على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس برسول الله ويندرج فيه محمد صلى الله عليه وآله وسائر الانبياء وهو كفر لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من ان الكفر انما يلزم اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ كان متنبها لكنه لم يرد باللفظ ما دل عليه مفهومه اما اذا كان متنبها لدلالة اللفظ وهو مريد لمدلوله فانه يكون كافرا لانا نقول هذا باطل لان الاصل في اللفظ الدال على شيء ارادة مدلوله حتى يعلم خلافه فاللازم من هذا التكفير حتى يعلم خلافه كما في قول ثم انما النبي صلى الله عليه وآله عيسى ولكن لما وقع الاتفاق على عدم التكفير بمجرد هذا اللفظ دل على عدم دلالته لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم

في بيان مفهوم الزمان والمكان

في بيان مفهوم الحال لم يجاب عنه

في بيان مفهوم اللقب

هذا اذا كان مراده مما ذكر بيان ان عدم التكفير لاجل عدم العلم بارادة المدلول المفهومية واما اذا كان مراده منع الاتفاق على بطلان اللازم فضعفه كالاول ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك لما حسن من الانسان ان يخبر ان زيدا ياكل الا بعد علمه بان عمرو لم ياكل والا كان مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن فيه من الكذب وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته على نفي الاكل عن غير زيد لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من انه اذا اخبر بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل او غير عالم بذلك وعلى كلا التقديرين انما لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى صريح اللفظ دون مفهومه لعدم علمه بذلك في احدى الحالتين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفي ارادته لنفي ما يدل عليه لفظه عند القائلين به لقد كان مستهجنا لانا نقول هذا غير وجيه لانه لا ريب في ان اللفظ اذا كان دالا على شيء لا يجوز الاخبار به الا بعد تحقق مدلوله فلو اخبر به مجردا عن القرينة ثم تبين عدم تحقق مدلول الخبر لكان مستقبحا فيلزم من هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق على اللقب على ذلك ان لا يخبر به الا بعد تحقق مدلوله ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن راينا ان من اخبر ان زيدا قائم ثم تبين ان عمرو ايضا قائم لم يستقبح علمنا ان ليس من مدلوله نفي القيام عن عمرو اذ لو كان من مدلوله لاستقبح لو قال زيد قائم مجردا عن القرينة تدل على عدم ارادة مفهومه وبالجملة ليس مقصود المستدل نفي الاستقباح في الاخبار عن اكل زيد مع ثبوته لعمرو مطلقا حتى في صورة علم المخاطب بذلك بل انما هو في صورة جهل المخاطب مجردا الاخبار عن القرينة ومنها انه لا يفهم من قوله زيد يا كل ان عمرو لم ياكل لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في مر من ان دعوى عدم الفهم ان كان بالنسبة الى غير القائل بالمفهوم فمسلم ولكنه مصادرة وان كان بالنسبة الى القائل بالمفهوم فممنوع لانا نقول هذا باطل لدعوى عدم الفهم بالنسبة الى اهل اللسان الذين هم المرجع في اثبات اللغات ثم انه لو تم ما ذكره لما جاز التمسك لنا دون في مقابلة الخصوم وهو فاسد بالبديهة ولقوله الثاني ان قول القائل لست انا ولست اختي زانية يدل عرفا على رمي المخاطب واخته بالزنا وفيه نظر للمنع من فهم ذلك سلمنا ولكنه لاجل القرينة ولذا كان الرامي بالزنا مخصصا بالمخاطب واخته واما القول الثالث فلم اعثر على حجته واعلم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم الذي لم يعتبر مدلوله وصفا لا ما اصطلح عليه النحاة وهو ما اشعر بمدح او ذم مع تبيل الكنى وقد صرح بهذا السيد عميد الدين والشهيد الثاني والعضدي والعبري وغيرهم **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل يدل على انتفائه في غير محلها اولا على اقوال الاول انه يدل وهو اختيار الشهيد في الذكرى والسيد الاستاد والبيضاوي والعضدي كما عن الشيخ وشيخه والشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وامام الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية وفي صرانه مذهب كثير من العلماء وفي بعض مصنفات السيد الاستاد ذهب اليه كثير من الفقهاء والاصوليين الثاني انه لا يدل وهو اختيار السيد وابن زهرة والفاضلين وصاحبي المعالم والامدي كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن شريح والقفال والجويني والغزالي وابن داود والرازي وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وامام الحرمين واكثر الامامية والمتكلمين وعزاه في العدة الى جماهير المعتزلة الثالث انه يدل لكن في مواضع ثلثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله ع في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف في السلعة والثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وقد حكاه في النهاية عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي للقول الاول وجوه منها قول ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي قوله ع مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل اللغة لا يقال ما ذكره ابو عبيدة من اجتهاده وليس هو نقلا من اهل اللغة وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره لانا نقول الاصل فيما يقوله الاخبار عن اهل اللغة ومجرد تجويز بنائه على الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق استفادة اللغة من اخبار الائمة والى هذا اشار العضدي فقال الجواب ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادة الظن ولو كان قادحا لما ثبت شيء من اللغات فان قلت ان مثل المذكور مما ذا لا دليل عليه كيف واهل اللغة انما يثبتون اللغة من

في بيان مفهوم الصفة ١٢

طريق الاجتهاد ولا ما يأخذونها سماعا من اهلها قلت هذا باطل لما تقدم اليه الاشارة في بحث ثمرات الحقيقة والمجاز ولا يقال نقل ابي عبيدة في هذه المسألة على تقدير تسليمه غير معتبر لكونه خبرا واحدا كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا باطل لان الاصل حجية خبر الواحد في اللغات كما بيناه سابقا فان قلت خبر الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يصر اكثر المحققين الى خلافه ومحل البحث ليس كذلك لمصير الاكثر الى الخلاف والوجه في ذلك ان الخبر انما يعتبر لكونه مفيدا للظن واذا صار الاكثر الى خلافه لم يحصل منه الظن نعم ان وجب التعبد به تعبدا اتجه العمل بخبره ولو كانت الشهرة على خلافه ولكن المعلوم خلافه قلت ما ذكر غير صحيح للمنع من مصير اكثر المحققين الى الخلاف سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يقدح ما لم تبلغ الى حد يلزم الحكم بشذوذ المخالف ومعلوم ان محل الفرض ليس كذلك ولا يقال ما ذكره ابو عبيدة بعد تسليم اعتباره معارض بمذهب الاخفش فانه منع من الدلالة وهو ايضا من ائمة اللغة لانا نقول ما ذكر باطل لما ذكره العميدي من انه لم يثبت نفي الاخفش لذلك كما ثبت اثبات ابي عبيدة والشافعي فان ابا عبيدة قد كرر ذلك فصار النقل المشار اليه مستفيضا والشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهدان بالاثبات وهو يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ان المثبت يثبت بالوجدان وانه يدل على الوجود قطعا فان قلت شهادة النفي انما لم تسمع حيث لم تعتضد بما يصدقها واما اذا اعتضدت به فلا ريب انها تقدم وشهادة الاخفش قد اعتضدت بمصير الاكثر الى ما شهد به فيقدم قلت ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية الى الحد الذي ذكرنا وقد عرفت فساده ولا يقال نمنع من استناد ابي عبيدة فيما ذكره الى اللفظ لاحتمال استناده الى الاصل لانا نقول هذا فاسد لان المحكي عنه انه قال انه يدل على ذلك وهو صريح في فهمه من اللفظ فان قلت لعل الحاكي قد توهم في الحكاية نعم لو عثر على عبارته وكانت كما حكاه كان اللازم اتباعه قلت الاصل عدم التوهم فاذن لا بد من الاخذ بقول ابي عبيدة ولكن الانصاف انه مشكل لاختلاف الفضلاء في فهم كلامه فقال بعض ان ما ذكره اجتهاد واخر انه عول على حكم الاصل مضافا الى ان الاكثرية بلغت الى حد لا يبعد معه دعوى تقدم شهادة النفي المعتضدة بعدم التصريح في كلام جماعة من الفحول منهم الفاضلان ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف فلا يصلح الخبر حجة ومنها ان ابن عباس فهم من قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك منع توريثها مع الولد وليس ذلك الا للتوصيف واجيب عنه بنحو ما اجيب عن الاحتجاج بكلام ابي عبيدة وقد تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد ره من انه المتبادر عرفا الا ترى انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم جواز شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا واذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذلك لغة للاصل واجيب عنه بالمنع من التبادر وعدم الامتثال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالمأمور به ومنها ما تمسك به السيد الاستاد ره فقال ولان الغالب في المحاورات خصوصا كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم الاغلب انتهى وفيه نظر ومنها انه لو لم يدل على ذلك لزم اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم والتالي منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين النفي والاثبات فلا واسطة هنا واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل و اجيب عنه اولا بالمنع من الملازمة لانه اذا لم يدل على ذلك كان اعم والاختصاص بالذكر لا يقتضي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض بالتعليق على اللقب ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالاستثناء فكما انه يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذا الصفة واجيب عنه بان الوجه في تفرقتهم بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة او الاستثناء ان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه مطلقا وحكم المقيد باحدهما ثبوته في محل التنصيص قطعا او ظنا لا انتفاؤه عن غيره بل هو مشكوك فيه نعم ثبت في الاستثناء الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه وقد نبه على هذا السيد المرتضى والامدي ومن هنا اندفع توهم التناقض بين قول اكثر المحققين ان التعليق على الصفة لا يدل على النفي عما عداها وقولهم ان الصفة من المخصصات للعام وتوضيحه ان معنى كون الصفة مخصصة ان العام المتقدم عليها لما كان شاملا لمحل الوصف وغيره كانت الصفة بعده قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليه فيه ودلالته على نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل الصفة مخصصة لموضوع الحكم لا لنفسه فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام

بيان مفهوم الصفة

الموصوفين بصفة الطول غير متعرض لنفيه عمن عداهم حتى اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب متعارضا له و
بالجملة كون الصفة من المخصصات للعام مما لا نكير كاتفاقهم على كون الشرط والغاية من المخصصات ولم يتفقوا في مسئلتنا
هذه بل ذهب اكثرهم الى انه ليس للصفة مفهوم كما ذهب بعضهم الى ان ليس للشرط والغاية مفهوم ولو كان كونها مخصصة ملزوما
للقول بثبوت المفهوم لما جاز الاتفاق هناك والاختلاف هنا واحتمال تجدد الراي فاسد قطعا فليس ذلك الا لان البحث
عن كونها مخصصة غير البحث عن كونها مخصصة بثبوت المفهوم فانه لا تلازم بينهما نعم بعض المخصصات كالشرط والغاية والاستثناء
يثبت له الامران لكن ثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعدم ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قوله اكرم
العلماء واكرم العلماء الطوال ولا تكرم العلماء وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة اعتق رقبة
مؤمنة ثبوت الاجماع على اتحاد التكليف وصرحوا بانه لولاه لما جاز ذلك وهذان لا يتمشيان على القول بالمفهوم للزوم ثبوت
التعارض بين القضيتين فيجب الجمع بالتخصيص فتدبر وايضا لو كان التقييد والتخصيص مستلزمين لثبوت المفهوم وهو نفي الحكم عن غير محل
القيد لكان قوله اكرم زيدا يدل على عدم وجوب اكرام زيد وعمرو وبكر على البدل كان قوله زيدا مقيدا لهذا الاطلاق واللازم باطل قطعا فليس
المراد بالتقييد والتخصيص الا التنبيه على ان الخطاب المتضمن للحكم المذكور غير متعلق على جميع الافراد بل على بعضها الا ان حكم هذا الخطاب
غير متحقق في بعضها فافهم وللقول الثاني وجوه اتمها منها انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة
بين ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ذهنا لجواز تصور انفكاك احدهما عن الاخر ومنها ان التعليق على الصفة ورد تارة
مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت مثل حكمها في غيرها كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق والاصل ان يكون للقدر المشترك وهو ثبوت الحكم عند الصفة دفعا للاشتراك والمجاز ومنها ان احدا من العلماء لم يقل
في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا بان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها ومنها ان الصفة كالاسم في ان الغرض منه ومنهما
التمييز او التعريف فكما ان زيدا وضع ليمتاز عن عمرو فكذا الضارب وضع لتمييز زيد عن جميع من يسمى به قال السيد مما يبين ان الاسم كالصفة
ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حالة دون اخرى فيذكره بصفة وضارب
الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان انتهى واما القول الثالث فلم اعثر على حجته والمسئلة محل اشكال الا ان القول الثاني
هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور **الاول** ذهب بعض الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه علة يلزم من عدمه عدم الحكم قال
في بر والا لزم اما كون ما فرضناه علة غير علة او وجود المعلول بدون علته واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف
اذا انتفى فان نفي الحكم فاما ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن
ما فرضناه علة فعلم بل العلة احد الامرين واورد عليه السيد عميد الدين بان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات
فيها فلا يلزم من عدم الاطلاع على العلة عدمها سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لان الحكم في الجملة على تقدير استناده
الى علة مغايرة فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة للتسخين لا يرفع
كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال التعليل بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر **الثاني** قال في بر
تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفي الحكم عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس
كما في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه عن ساير الاجناس قال بعض فقهاء الشافعية انه
يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه
مقتضيا للمعلوفة الغنم احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب
المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة انتهى قلت وحكي ما اختاره في بر عن المحصول والمحققين **الثالث**
قال في بر الوصفان المتضادان اذا علق حكم على احدهما اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب هل يقتضي نفيه عن
النقيض اشكال **الرابع** لا يشترط عند القائل بمفهوم الوصف بل كل مفهوم على ما يظهر من بر والحاجبي وغيرهما امور منها

بيان ما يتعلق بمفهوم الصفة

بعضها

تنبيه

ان لا يكون

ان لا يكون الحكم في المسكوت عنه اولى كما في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومنها ان لا يكون التقييد خارجا مخرج الاغلب كما نص عليه هو والحاجبي بل ادعى عليه الاتفاق تخم وبعض شرح دى قال ان الاول اتفق القائلون بالمفهوم على ان كلما خص فيه محل النطق بالذكر وجه مخرج الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعم فان خفتم شقاق بينهما وقوله وايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله فليستنج بثلثة احجار فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها بغير اذن وليها الا عند علم الولي لها وابائها من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار واحتج على ذلك هو ومنية اللبيب كما عن المحصول بانه مع حصول الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وربما يظهر منها انه المسؤل وحق الخلاف فانه بعدها صرح بان ما ذكره هو المعروف قال ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة ولعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط موافقة الغالب ومنها ان لا يكون المنطوق لسؤال كما لو قيل في سائمة الغنم زكوة ومنها ان لا يكون هناك مانع عن اجراء الحكم في المسكوت عنه من خوف وغيره ومنها ان لا يكون الحكم محصورا في محل الوقف كذا ذكره جماعة منهم هو قال وبالجملة الشرط شيء واحد هو ان لا يكون للتخصيص سبب الا نفي الحكم عما عداه قيل وانما شرطوا للمفهوم انتفاء تلك الفوائد لانها فوائد ظاهرة وهو فوائد خفية فاخر عنها قال الابهري ان شيئا من الشروط المذكورة ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء انتهى قال في م بعدما نقل الشروط عن القائلين بدليل الخطاب وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب ان قلنا انه لا يجب كان التخصيص عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما تنزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله تعم ورسوله وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يقال اذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو اما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء وان عدم ما ظهر من وجوده فان كان الاول فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى هذا فلا مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت ولو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر بالنظر كك وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دورا **مفتاح** اعلم ان المفاهيم باسرها التزامية لصدق تعريفها عليها وهو دلالة اللفظ على الخارج عما وضع له اللازم له ولان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور فيما تقدم من التعليقات التي ثبتت دلالتها عليه انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو اية الالتزام وقد يقال يلزم على هذا ان لا يكون المفاهيم معتبرة لان المدلول الالتزامي لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن الثاني انه لو كانت الدلالة الالتزامية معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقايق في وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق والتالي باطل بالاتفاق لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم فانك اذا قلت فلان طويل النجاد انتقل الذهن الى طول قامته قطعا الثالث انه لو كانت معتبرة لوجب تتبع الجدار ان اذا قال بعت السقف لان الذهن ينتقل منه اليها واللازم باطل قطعا ومثل هذا مما يقطع بعدم ارادة المدلول الالتزامي فيه كثيرا الرابع ان الدلالة لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالة ليست مسببة عن الارادة فالحكم بتحقق الارادة مع الدلالة خلاف الاصل انما قلنا به في الدلالة المطابقية للاجماع فبقي غيرها على حكم الاصل لا يقال الغالب تحققها معها فليلحق موضع الشك به لانا نقول

الى سائمة الغنم زكوة فقال ح

في بيان ان المفاهيم [illegible] التزامية

غايته هذا الظن بالارادة لا دليل على اعتباره كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقية بالاجماع ولا اجماع هنا فان جماعة منهم السيد على هذا اعتبار المفاهيم كلية وليس في ذلك منع انتقال الذهن الى المسكوت عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا بل لاجل ما ذكرناه وقد يجاب بان انكار الدلالة الالتزامية راسا مقطوع بفساده فانه خلاف المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا وخلاف المتعارف عند اهل اللسان وكفاك شاهدا حصر المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة والتضمن والالتزام اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا جعلها تالية للدلالة المطابقية والتضمنية المعتبرة قطعا وتنقيح المرام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق وبالاعتصام لا شك ولا شبهة في ان اللازم في الدلالة الالتزامية ثبوت التلازم بين الملزوم ولازمه قطعا وكونه بحيث يلزم من تحقق الملزوم تعقل اللازم ويكون الالتفات الى الثاني الالتفات الى الاول ولكن مجرد هذا غير كاف في الدلالة الالتزامية المعتبرة بل لا بد فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم مما يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل اللسان ويكون ذلك تاما عندهم في اللفظ الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي وح يكون المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون مدلولا لفظيا ويجري فيه ما يترتب على اللغات ولولا هذا لم يكن هناك دلالة التزامية اذ مجرد التلازم لا يقتضي ارادة المتكلم اللازم في خطابه فانا نجد كثيرا ما التلازم بين الشيئين ومع ذلك نقطع بان المتكلم لم يقصد اللازم فضلا عن ان يقصد اللازم من خطابه نعم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة الخطابية التي يستكشف بها مراد المتكلم من خطابه فاذا كان المقام مما يقصد فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم يعتبر ان يكون التلازم اما عقليا وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم بين نفي الماهية نحو لا صلوة الا بطهور ونفي الافراد ووجوب المقدمة وذيها والامر بالشيء والنهي عن ضده على بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك اللازم عن ملزومه اصلا او في الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تاسيس حكم شرعي الا اذا دخلنا وقلنا بان الاصل في كل ظن الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فنوضحه لك بالمثال فنقول اذا امر الشارع بشيء له مقدمة وعلمنا بالتلازم بين الامر بها وبين الامر بذيها بمجرده لا يمكن الحكم بان المقدمة مامور بها بل لا بد من ان يلحظ فان كان التلازم بين الامر بذي المقدمة والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر بذيها عن الامر بها فح نحكم بان الامر بذي المقدمة امر بها بناء على كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان تلازما عاديا بمعنى انه لم يتحقق اي غالب الامر بذي المقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه يجوز عقلا فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام الشك في تعلق الامر بها بعد ثبوت الامر بذيها فان مجرد عدم الانفكاك العادي لا يوجب الا افادة الظن وكان حجة ولعل من لم يعتبر المفاهيم زعم ان التلازم بين المفاهيم والمناطيق ليس عقليا ولا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة وهو غير معتبر في استنباط الحكم الشرعي لكنه ليس كما ظن فانا نجزم بان من المفاهيم ما يقصد من الخطاب المنطوق الاشارة اليه ويكون من مدلوله الالتزامي في عرف اهل اللسان ولا يقدح ح عدم التلازم عقلا او شرعا كما توهمه المانعون من حجية المفاهيم كما يظهر من دليلهم لانه اذا علم ان اهل اللسان جعلوا ذلك الخطاب اصلا في الاشارة الى اللازم كفى في الاعتبار والحجية قطعا لما ثبت من ان المعتبر في باب اللغات هو ما تعارفه عليه اهلها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا من وجه فقد يتحققان معا كما في نحو لا صلوة الا بطهور فان نفي الحقيقة على ما ادعى بعضهم انه موضوع له وقد يشار به الى اللازم وقد يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان اللازم عقليا او شرعيا ولم يكن الخطاب في عرف اهل اللسان اما في الاشارة الى اللازم فاذا اريد الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة فلا بد ان يلحظ فان كان المقصود اثبات الملازمة الخطابية وانه مما اشار اليه المتكلم وقصد بخطابه كما في باب المفاهيم فلا بد من اثبات كون التلازم من جهة ان الخطاب قد صار اصلا في الاشارة الى اللازم ولا ينفع ح ثبوت التلازم العقلي والشرعي بمجردهما ولا يقدح عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة العقلية او الشرعية فلا بد من اثبات عدم انفكاكهما عقلا او شرعا ولا يجدي مجرد ثبوت التلازم الخطابي واذا كان المقصود اثبات الملازمة التي تكون حجة كان احد الامرين كافيا ومما ذكرنا يظهر الجواب المفصل عن جميع الوجوه السابقة **القول** في المجمل مقدمة

بل لابد من اثبات ان المفاهيم كلها عرفية حكمها حكم الاشارة الى اللازم

شرعيا كان الامر بها تابعا وان كان تلازما عاديا ح

المفاهيم مستلزم لنفي الافراد عقلا وكذا يقصد من هذا اللفظ الاشارة اليه ح

نختلف

يستعملونه فيما يكون له هذا المعنى ولا يكاد

اختلفت عبارات القوم في تعريف المجمل ففي الذريعة والغنية اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وزاد في الاول
فقال واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام والمتكلمون
يستعملون لفظ المجمل في المتشابه وفي العدة اما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ
الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر ما انبأ عن الشيء على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن
ان يعلم المراد به على التفصيل وفي شرح المجمل قد يراد به ما افاد جملة من الاشياء من قولهم اجملت الحساب وفي الاصطلاح هو ما افاد شيئا من
جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ثم قال ان كل ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به فهو مجمل وفي شرح المجمل ما افاد شيئا
معينا واللفظ لا يعينه وزاد في الثاني فقال المجمل ماخوذ من الجمع ومنه اجملت الحساب اذا جمعته وفي العرف ما افاد وفي المنية الاجمال
لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا
متساويا وفي لم المجمل هو ما لم يتضح دلالته وفي الزبدة المجمل ما دلالته غير واضحة وفي غاية المراد والمجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه
واصطلاحا ما دلالته غير واضحة اي ما لدلالته على المراد غير واضحة وحاصله انه يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهذا
احسن تعاريفه وفي ص المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لا يتضح دلالته وفي شرح العضدي المجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه مجمل
الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واما في الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالته والمراد ما لدلالته هي غير واضحة وفي م الحق في ذلك
ان يقال المجمل هو ما لدلالته على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر وفي المعراج اعلم ان المجمل يطلق على ما لا يكون ظاهرا في افادة معنى
سواء قولا او فعلا وفي بر والمنية حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق وزاد في الاول فقال قال الغزالي انه اللفظ
الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين لا بوضع ولا بعرف الاستعمال ثم قال وذكر ابو الحسين له ثلثة حدود الاول ما افاد جملة من الاشياء الثاني
ما لا يمكن معرفة المراد به الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو معين في نفسه واللفظ لا يعينه وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وقيل ما لدلالته
على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج **مفتاح** اختلفوا في
جواز وقوع المجمل من غير بيان في كلام الله تعالى ورسوله على قولين الاول انه يجوز ولا يكون مستحيلا وهو للنهاية وبر وبت وش وشرحه
والمنية ويمكن استفادته من الذريعة والعدة والغنية وح ود وكم وص وم وغيرها وبالجملة عليه المعظم الثاني انه لا يجوز وهو
للمحكي في بت والمنية وح ود عن بعض بل عن النهاية انه مذهب جماعة للاول وجوه منها ما اشار اليه في بر وح ود وت والمنية فقالوا اتفق
المحققون على ذلك وزاد في الاخير فقال ومن منعه شاذ انتهى فت ومنها ما تمسك به في بر وبت ود وش وشرحه والمنية من انه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلما اشار اليه في جملة من الايات وزاد في بر فقال قد وقع في الاحاديث المشهورة واما الثاني فواضح لا يقال لعل ما وقع في الايات
والاخبار من الالفاظ المجملة كان معرفا وقت الخطاب بالمبين فلا يكون من محل النزاع لانا نقول الاصل عدم البيان كما ان الاصل عدم القرينة
والنقل والاشتراك على الكل من المحكي عن الخصم عدم جواز وقوع اللفظ المجمل مطلقا ولو مع البيان فاذا ثبت جواز وقوع الجملة بلا بيان ثبت مع
اذ لا قائل بالفصل فت ومنها ما تمسك به في المنية من ان للمصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع بحسب
تلك المصلحة وقد تمسك بهذه الحجة في بت ود وشرحها وللاخرين ما اشار اليه في بر فقال احتج المانعون بان الكلام ان لم يقصد به
الافهام كان عبثا وهو غير لائق بالحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل ما يبينه كان تطويلا من غير فائدة لان التنصيص على
المعنى اسهل وادخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثم يعقبه ببيانه ولاشتماله على الفساد اذ يجوز ان يسمع المجمل ولا يسمع بيانه فيحصل النقص
به وان لم يقرن به ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الافهام مع عدم لفظه يدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال واجاب
في المنية فقال الجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيل لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد
الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا حتى يلزم العبث وان كان المراد بالافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير
تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله ولا يهتدي
عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهو استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب

في تعداد انواع من المجمل

لحصول الثواب انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في يه و يب وح ودى ايض والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول ويلحق بالرسول
في ذلك اوصياؤه المعصومون الائمة الاثنى عشرة **مفتاح** عدد من المجمل امور منها المشترك اللفظي كالقرء والجون وقد صرح بانه
من المجمل في الذريعة والعدة والغنية و ح و يه و يب وتى ود وشرحه المنية ولم وبه المامول وم وصر وشرحه للعضدي والمعراج و
صبا وم والعضدي لترديده بين معانيه وما ذكروه جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه باطلاق واحد وكذا على القول
باصالة عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجردا عن القرينة وان جاز استعماله فيها مع القرينة كما هو التحقيق على اشكال واما على
القول بظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق و مجردا عن القرينة فلا يكون مجملا الا ان يمتنع حمله على الجميع لقرينة ولم يتبين المراد وإلى
ما ذكرنا اشار في يه والمنية وم فقالوا المشترك يكون مجملا عند من منع حمله على جميع معانيه وزاد في المنية قوله او تكون متقابلة وصرح في يه
ولم وبه المامول وم وصر وشرحه بان الاجمال في المشترك من الاجمال في اللفظ المفرد وصرح في يه و يب المنية وح ودى بان الاجمال قد
الاجمال في اللفظ حال استعمال اللفظ في موضوعه وصرح في يه وم بانه لا فرق في اجمال المشترك بين كون اللفظ موضوعا لمختلفين كالعين
للذهب والشمس او ضدين كالقرء للحيض والطهر ولا فرق في ذلك ايضا بين الاعلام واسماء الاجناس والكنى والالقاب المشتركة وصرح في يه ولم
وغاية المامول وم وصر وشرحه بان الاشتراك قد يكون بالاصالة كالعين والقرء وقد يكون بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال وهل الالفاظ الموضوعة لكل واحد من الافراد بالوضع
العام كاسماء الاشارة والموصولات على قول من المجمل كالمشترك اللفظي ولا المعتمد هو الاول ومنها العام المخصص بمجمل بحيث يتردد الامر في
كل جزئي من جزئيات العام بين اندراجه تحت ما بقي بعد التخصيص وبين خروجه عن العام وقد صرح باجماله ما ذكر في الذريعة والعدة والغنية
و ح و يه و يب والمنية ولم وغاية المامول وم و ح وصر وشرحه وهو واضح ولا فرق في المخصص الموجب للاجمال بين ان يكون متصلا كالشرط و
الاستثناء والصفة او منفصلا كما صرح به جماعة وذكروا امثلة لمحل البحث احدها ما ذكره في الغنية والعدة و ح و يه والمنية وغاية المامول
وم من قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قال في المنية المستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء
فهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول وهو تخصيص بالمتصل وثانيها ما ذكره في العدة ويه و يب والمنية ولم وم من قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين قال في لم تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال وفي المنية
هو مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجملة وهو من التخصيص بالمتصل وثالثها ما ذكر في يه و يب والمنية وغاية المامول وم فقالوا ومثل
قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض قال في غاية المامول فان التخصيص بالبعض اوجب الاجمال وفي المنية هو تخصيص بالمنفصل
من السنة وفي الذريعة كقوله اضرب القوم وانما اردت بعضهم وفي النهاية كما في الغنية الاجمال فاما مثال ما يرجع الى مقدمه فذلك كل عموم علمنا
انه مرتهنا انه لا يراد به الا البعض ولا دليل على تعيينه كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واما ما يرجع الى مؤخره فذلك كل ظاهر يعلم انه مشروط
بشرط مجمل او استثناء مجمل كقوله تعالى الا ما يتلى الاية وقال في العدة ومن مجمل لفظ العام اذا ورد واقتضى حكما فالمعلوم من حال ذلك الحكم
انه لا يتم فعله الا بشيء اخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به ثم قال
ومنه ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد لكنه قد علم انه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه
لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه لما علمنا انها لم توت اشياء كثيرة
على طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيته الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان
منه ما ليس فعله بواجب فالواجب يحتاج الى بيان او يراد بالامر الندب وهذا ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي يراد
به فاما ما عداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما يقول في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها انتهى وما ذكره من عدم اجمال قوله وافعلوا الخير هو
المعتمد عندي واعلم ان المطلق المقيد بالعموم الاستغراقي او البدلي اذا قيد بمجمل صار ايضا مجملا كما صرح به م وبالجملة كل لفظ يفيد العموم اذا
خصص بمجمل كان مجملا مطلقا واذا صار مجملا فلا يصح التمسك به ومنها ما اشار اليه في يه ولم وغاية المامول وم وصر وشرحه فقالوا الاجمال قد
يكون في اللفظ المركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لترديده بين الزوج والولي ومنها ما اشار اليه في يه ولم وغاية المامول وم وصر

وشرحهم

وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الضمير حيث تقدمه اثنان يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لمن يريد به زيدا او عمرا ومنها

ما اشار اليه في نهاية المأمول وم وصر وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لمن يريد به المهارة في الطب

واعترض عليه في نه فقال وليس بجيد فانه لا احتمال هنا لظهور رجوعه الى المذكور ومنها ما اشار اليه في نه وم فقالا قد يكون الاجمال بسبب تردد

اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولك الخمسة زوج وفرد والمعنى مختلف حتى انه ان اريد به جميع الاجزاء كان صادقا وان اريد به جميع

الصفات كان كاذبا ومنها ما اشار اليه في نه وم ايضا فقالا قد يكون الاجمال بسبب الوقف والابتداء كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله

والراسخون فالواو في قوله تعالى والراسخون يتردد بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا انتهى ومنها ما اشار اليه في ديج وبب وذ

والمنية وية الشمول من المجمل المتواطى واللفظ الموضوع للمفهوم الكلي وهو الظاهر من الذريعة والعدة وهو جيد حيث لا يراد منه العموم

الاستغراقي او البدلي كما في رايت رجلا واعط الجلاد ونحو ذلك وكما فيما اذا اطلق واريد بعض الافراد بالخصوص من غير قرينة وقد صرح

بهذا في المنية وغيرها ومنها اللفظ المتعذر حمله على حقيقته لتساوي مجازاته في القرب والبعد في احتمال الارادة بعد تعذر الحقيقة وقد

صرح بان هذا من المجمل في نه وديج والمنية وح ذ وم وصر وشرحه والمعراج هو المعتمد ومنها الاسماء الشرعية المنقولة عن اللغة كالصلوة

والصلوة والركوع وقد صرح بانها من المجمل في الذريعة والعدة والمنية وديج ونه وبب وم والمعراج وهو جيد على القول بوضعها للصحيح وكما

اذا قلنا بوضعها للاعم من الصحيح والفاسد كما هو المحقق فيما اشكل الحكم باجمالها فتو ومنها الافعال وقد صرح بانها لا تدل على الوجوه

التي وقعت عليها من الوجوب والندب ونحوهما وبانها محتاجة الى البيان في الذريعة والعدة وديج ونه وبب وذ وشرحه والمنية ولم وغاية

المأمول وم والمعراج بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومثل له بامثلة ذكرها في العدة فقال بعد الحكم باجمال افعال النبي صلى الله عليه وآله نحو ان يروى انه صلى

مفردا النفسه فانه يجوز ان يكون تلك الصلوة واجبة ويجوز ان يكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان وكذا اذا قيل انه توضأ فمسح

راسه احتمل انه فعل ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه فعل ببقية النداوة علم ما نذهب اليه او بماء جديد علم

ما يذهب اليه المخالف كان ذلك بيانا له وصرح بالمثال الاول في المنية وغاية المأمول والمعراج كما صرح في ح ذ فقال اما الفعل فانه

قد يكون مجملا باعتبار جهل وجهه فانه يمكن ان يقع على جهات فاذا جهل وجهه كان مجملا بهذا الاعتبار وذلك كما اذا اصدر من النبي صلى الله عليه وآله

فعل ولم يعلم وجهه هل هو على جهة الوجوب او الندب او الاباحة ونحن مخاطبون بالتاسي وهو فعل مثل فعله صلى الله عليه وآله لانه فعله ويعلم انتفاء

التحريم لعصمته والكراهة لندرة عنه فانه يفعله لبيان جواز فعله فاذا لم يعرف وجه فعله كان مجملا لان المجمل هو الكلام غير متضح الدلالة

انتهى وهل اطلاق لفظ المجمل في الاصطلاح على المفروض بطريق الاشتراك المعنوي او بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق المجاز صرح بالاول في لم وده

وهو ظاهر الذريعة والعدة ونه وذ والمنية وم وصر وغيرها وربما يظهر الاخير من كلام من عرف المجمل باللفظ وفي ح ذ والتحقيق ان لفظ

المجمل يطلق على اللفظ حقيقة وعلى الفعل مجازا والمناسبة ما ذكرنا او بالاشتراك اللفظي انتهى واعلم انه قال في ديج وقد يعرض للافعال

ما ينبئ عن الوجوه التي وقعت عليها كما اذا روي مثلا انه صلى الله عليه وآله صلى صلوة جماعة باذان واقامة علم انها واجبة لان ذلك من دلائل الوجوب

انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في الذريعة والعدة ونه والمنية **مفتاح** اختلفوا في ان لفظ اليد في قوله تعالى والسارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما هل هي مجملة اولا على قولين الاول انها ليست بمجملة فلا تكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار من المجملات وهو للمعارج

ونه وبب وذ والمنية ولم وده وصر وشرحه وحكاه في الذريعة والعدة عن قوم وفي ح ذ ذهب اليه اكثر المحققين وفي لم الاكثرون على

ذلك وفي غاية المأمول هو المشهور وعليه الفخري وفي ح العضدي عليه الجمهور الثاني انها مجملة فتكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار

من المجملات وهو للذريعة والعدة وحكي فيهما عن قوم وفي نه والمنية عن السيد المرتضى وابي عبد الله البصري وفي ح العضدي عن شرذمة للقول الاول

ان اليد حقيقة في العضو الى المنكب لا غير فيكون معناه الحقيقي متحدا فلا يكون فيه اجمال اما الاخيران فواضحان واما الاولى

فقد صرح به في نه وبب وذ وشرح المنية وده ولم وغاية المأمول وصر وشرحه والمعراج لهم وجوه منها ما تمسك به في لم وغاية

المأمول فقالا لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو فيكون حقيقة فيه ظاهرا منه فلا اجمال ومنها ما تمسك

به في نه فقال لانه لا يقال قطعت يد فلان كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد يتناول هذا المقدار حقيقة صح ان يقال ذلك لان

في العلم

الكف كل تتبع اسمها لا نقول البدل اخص من المدعى لان غايته نفي كون الكف مما وضع له لفظ البد ولا يستلزم ان لا يكون موضوعا
لغير العضو الى المنكب حتى لا يلزم الاشتراك المستلزم للاجمال لانا نقول الظاهر ان كل من قال بعدم وضعه للكف قال باختصاص وضعه بالعضو
الى المنكب ومن قال بالاشتراك بينه وبين غيره قال بوضعه للكف فاذا بطل هذا القول تعين ما عليه المعظم بعد القائل بالفصل فيه ومنها
انه لا اشكال ولا شبهة في كون لفظ البد حقيقة فيما صار اليه المعظم فلو كان حقيقة في غيره ايضا للزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز
وقد تمسك بهذا الوجه في النهاية والمنية لا يقال ان اردت من كونه حقيقة فيما صار اليه المعظم انه حقيقة فيه بالخصوص بحيث لو كان في غيره حقيقة
ايضا للزم الاشتراك اللفظي فهو مم وان اردت من ذلك انه احد افراد الحقيقة فالحجة لا تتم كما لا يخفى لانا نقول المراد هو الاول اذ لا قائل بالثاني
على الظاهر سلمنا ولكن نحتج بذلك على من ادعى الاشتراك اللفظي سلمنا ان المراد هو الثاني ولكن مع ذلك يصح الاستدلال ايضا لان كونه حقيقة فيه لا
يخرج من احدى الصورتين المتقدمتين وعلى كل تقدير ينبغي الحكم بعدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى ومعه يرتفع الاجمال ومنها ما تمسك به في مختصره وشرحه
من القطع بصحة بعض اليد لما دون المنكب لا يقال انما يصح بالنسبة الى بعض الاوضاع لا مطلقا لانا نقول الظاهر القطع مطلقا فتدبر ومنها ان اغلب
الاعضاء لا يكون الالفاظ الموضوعة بازائها مشتركة بين الكل والجزء فكذا محل البحث عملا بالاستقراء ومنها ان اشتراك اللفظ بين الكل
والجزء في غاية الندرة فلا يلحق به محل البحث عملا بذلك ومنها ان الاصابع مما يصح سلب اسم البد عنها حقيقة بل الظاهر انه لم تستعمل فيها
ولو مجازا فاذا كانت هذه مجازا لزم الحكم بمجازيته فيما عدا ما صار اليه لعدم القائل بالفصل على الظاهر ويعضده الشهرة العظيمة بل لا يبعد
جعل الحجة مستقلة في المسئلة ومنها ما اشار اليه في المختصر وشرحه فقالا واستدل بانه لو كان لفظ البد مشتركا في العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون الاخرين فلا اجمال ثم اجاب عن الثاني فقال انه لو
لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف الاصل ايضا فيه وفي اصل الحجة نظر وقد تقدم عن بعض ان القول بالاجمال مما يفضي
الى تعطيل اللفظ عن الاعمال في الحال الى حين قيام الدليل المرجح ولا كذلك الحمل على المجاز فانه ان لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ حقيقة
وان ظهر عمل به مجازا فهو من غير تعطيل اللفظ في الاجمال ولا في ثاني الحال وقد صرح بهذا في بدايع وغيره ومنها ما اشار اليه في هذه الكتاب
ايضا فقال الاول واستدل الحنفية بان لفظ البد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا بوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة
في الاول مجازا في الاخيرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد هو الاشتراك على التقديرين الاخيرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل
على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اغلب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن
فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب واجاب عنه في الثاني فقال الجواب اولا انه اثبات اللغة وتعيين ما وضع له البد بالترجيح وهو عكس
لزوم الاجمال وانه يظهر على ما عرفت ثم ان المصنف ثانيا انه يلزم ان لا يكون مجملا ابدا اذ ما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه ثم قال وقد يقرر
ان ذلك مستند عدم دليل على الاجمال انتهى وللقول الثاني ان لفظ البد مشترك لفظي بين ما صار اليه المعظم وجملة من اجزائه فيكون
مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعماله في الجميع والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد تمسك بهذا في الذريعة فقال
قد الحق قوم بالمجمل قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لان هذه اللفظة تقطع على ما يبلغ الى الزند والى المرفق والى المنكب فلا بد من بيان وامتنع قوم من ان
يكون فيها اجمال لان قولنا بد يقطع على هذا العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كانت لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى
الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان لفظ الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم انسان على ابعاضها كما يقع اسم البد
على كل بعض من هذا العضو فبان ان الاجمال الحاصل في الاية ومن قال الحمل على الكل ما بيناه وله الاسم يحتاج الى دليل ما اجاب عن هذا الوجه
في النهاية والمنية وشرح العضدي بان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة وصرح بهذا الجواب في ما في المامول ايضا فقال الجواب ان لا استعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ البد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك امارة كونه
مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ البد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة وان كان استعمال البد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه غير مجاز في الكل

يكون هذه الاية مجملا والاقرب انه لا يكون

بجزء

استعمال اليد في الابعاض بل القطع انما هو من باب ح

لا يسبق احدهما بخصوصه الى الواقع خلافه انتهى وهو دقيق واحتمال المجازية فيما ذكره السيد بعيد لعدم صحة السلب فلا يبقى ما كتبت بيدك وما عوقبت يدي الى الزند وعدم صحة السلب دليل الحقيقة وقد يجاب بان الامثلة المذكورة ليست من باب نسبة الفعل الى الكل ومن الظاهر انه تارة يفيد الاستيعاب كما في غسلت واخرى لا يفيده كما في مسحت براسي ورايت زيدا فلا يرد ح انه لو كان اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم لما صح القول بانه يجب في الوضوء غسل اليدين ويجب قطع يد السارق وبعد ظهور الاجماع على عدم وجوب غسل ما صار اليه المعظم وقطعه فيه والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الاول هو الاقرب عندي وينبغي التنبيه على امرين **الأوّل** لا يبعد ان يدعى غلبة استعمال اليد في بعض الاعضاء كالكف بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيلزم الاجمال من هذه الجهة على قول المعظم من لزوم التوقف في هذا المقام فتم **الثاني** هل لفظ القطع في الاية الشريفة مجمل فيكون بهذا الاعتبار من المجملات اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه ليس بمجمل وهو للمعارج والذريعة والعدة والمنية وغاية المبادى والمعراج وشرحه وفي النهاية ذهب اليه الاكثرون وفي ح دي ذهب اليه اكثر المحققين وفي الماله هو المشهور وعليه الفخري الثاني انه مجمل وهو المحكي في المنية وغيرها عن جماعة للقول الاول ان القطع حقيقة في ابانة الشيء عما كان متصلا به فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح به في دي والمنية وغاية المامول والمعراج وشرحه واحتج عليه في الماله بالتبادر وبعضده امور منها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ومنها انه لا اشكال في كونه حقيقة في الابانة فالاصل عدم وضعه لغيرها لما تقدم اليه الاشارة ومنها صحة السلب عن غيرها وللقول الثاني ان لفظ القطع مشترك لفظي بين الابانة والجرح فيكون مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعماله فيهما اما في الابانة فظ واما في الجرح فلقولهم لمن جرح يده بالسكين قطع يده والاصل في الاستعمال الحقيقة وهو احتجاج ضعيف يظهر جوابه مما تقدم وفي المنية التجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها محققة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول **مفتاح** اذا اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان وتعلقا بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وانا احللنا لك ازواجك واحل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام فهل يكون مجملا اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه مجمل وهو المحكي في كثير من الكتب كالعدة وغيرها والمنية وغيرهما عن ابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي وزاد في غيره وحكاه عن قوم من القدرية وحكاه في الذريعة عن قوم الثاني انه ليس بمجمل وهو للذريعة والعدة وح وغيره وغيرها والمنية والمبادى والمعراج وحكاه في العدة عن ابي علي وابي هاشم وفي غيره في المنية ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والمعتزلة وفي ح دي ذهب اليه اكثر المحققين وفي الماله ذهب اليه اكثر الناس وفي غاية المامول هو المشهور وعليه جمهور الاصوليين وفي ما صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري انتهى للاولين ما حكاه عنهم في الذريعة وح وغيره والمنية وح دي ومن غاية المامول وغيرهما من ان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يتقدر بقدر ما يندفع به الضرورة فيتعين اضمار البعض ولما لم يكن دليل على التعيين والترجيح لزم الاجمال وقد اجاب عن هذه الحجة في ح وغيره وح صرح بالمنع من عدم الدليل على التعيين وسياتي اليه الاشارة انشاء الله تعالى وللآخرين وجهان احدهما ما تمسك به في غاية المامول من ان الصحابة لم يزالوا يستدلون بنحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولو كان مجملا لما صح ذلك وثانيهما ان المراد منه في العرف هو المنفعة المطلوبة من العين التي تتعلق بها التحليل والتحريم عرفا وعادة فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في الذريعة والعدة وح وغيره وغيرها ولم وشرحه وشرحه المعراج لهم ما تمسك به فيما عدا الذريعة وغيره من الكتب المتقدمة وفي المنية وغاية المامول فقالوا لان المتبادر والسابق الى الذهن من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا الطعام حرام تحريم الاكل ومن قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله هذه المرأة حرام تحريم الوطي والاستمتاع وزاد في المنية فقال المتبادر من قوله تعالى احللنا لك ازواجك حل الوطي والنكاح وزاد في غيره فقال كما في المنية كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف اهل اللغة يتبادر الى فهمه ما ذكروه وفي غاية المامول وح العضد للمختصر انه من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وفي العدة بعد الاشارة الى ما ذكر وليس لهم ان يقولوا لو كان الامر على ما ذهبتم

اليه الخلف فائدة ذلك الا ترى ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تناول ههنا العقد والوطى ولبس كذلك في قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يتعارفا استعمال التحريم المعلق بالعين في الاعيان مختلفة بحسب ما جرت
العادة فعلها في الاعيان من تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع ان يختلف المعقول
بها بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين
والقلب فكذلك في التحريم وليس لاحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاد لا تفق ما
يفيد في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الذي يقع في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف
كما يقول في الغائط والدابة وما اشبههما انتهى والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الأول** هل
صار تعلق التحريم والتحليل بالاعيان حقيقة عرفية بما ذكروه من ان متعلقهما المنفعة المقصودة من الاعيان التي تعلقا بها من الاكل
والوطى والاثنين المتقدمتين كما ان الدابة صارت حقيقة عرفية في الخيل او ذات القوائم الاربع او لا بل الحمل على ما ذكر من باب ارتكاب اقرب
المجازات والاضمارات بعد تعذر الحقيقة يظهر من العدة وغيره والنهاية الاول ففي الاول الاجمال غير صحيح لان التحليل والتحريم انما يصح
تعلقهما بالاعيان فانما ينصرف الى الفعل الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد به الافعال فيها وقد بينا
ان الاسم اذا انتقل من اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه لو قال حرمت
عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم الوطى والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع
ان يكون لفظة الغائط منتقلا عما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك الى ان قول القائل اتيت الغائط لا ينبئ عن الحدث المخصوص والمعلوم
خلاف ذلك واذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه تحريم الفعل فيها ايضا وكفحوى الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم
يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وفي الثلاثة الاخيرة بعد
الاشارة الى التبادر الذي به تمسكوا على ما صاروا اليه من البيان وسبق الذهن والمبادرة الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه وزاد
في الاخيرين فقالا وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف فلا يحتاج الى الاضمار انتهى وربما يظهر هذا من
مرآتين ويظهر من الذريعة الثاني فانه قال ومما الحقه قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجرى ذلك
من تعليق التحريم بالاعيان وهذا غير صحيح لان التعارف قد اقتضى في تعليق التحريم او التحليل بالاعيان الافعال كلها وصار ذلك
بالعرف يجري مجرى تعلق الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان يملك داره وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيهما ثم
المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي اضيف الى الملك من استمتاع او انتفاع وغير ذلك وانما حملهم على هذا الحذف في الملك
والتحريم والتحليل طلب الاختصار واستطالوا ان يذكروا جميع الافعال ويعددون سائر المنافع فحذفوا ما يتعلق التحريم او الملك
به اختصارا ولا يمكن احد ان يقول ان اضافة الملك الى الاعيان هو مجاز وغير ظاهر بل التعارف قد صار هو الظاهر فكذلك القول في
التحريم والتحليل واي منصف يذهب الى ان قولنا الميتة محرمة علينا او الخمر ظاهره حقيقة وليس على سبيل المجاز انتهى وصرح
بهذا القول في المعارج ايضا وربما يظهر من جماعة وهو المعتمد لانه لو كان حقيقة في ذلك لزم النقل وقد اعترف به الخصم ومن الظاهر ان الاصل
عدمه لانه لو كان منقولا في العرف العام او في عرف الشرع لاختص بفهم المعنى المذكور اهل العرف واهل الشرع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان اهل اللغة والصدر الاول كانوا يفهمون من المفروض ما نفهمه منه فلم يكن المنشأ فيه اختلاف الوضع وتجدده فتدبر ولانه
لو كان منقولا لتبادر المعنى المنقول اليه ابتداء من غير سبق الذهن الى معنى اخر غيره والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فللقطع بان الذهن ينتقل بعد سماع ذلك الى المعنى اللغوي الحقيقي ثم يلتفت الى القرينة العقلية فيفهم المعنى الثاني كما في واسأل القرية
وطويل النجاد ويد الله فوق ايديهم ونحو ذلك غاية ما في الباب ان القرينة لا تغير فيه فكذلك كما في يد الله فوق ايديهم وما ذكر يبطل احتجاج
الخصم المتقدم اليه الاشارة **الثاني** يظهر من المعظم ان المراد في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل وفي قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم تحريم الوطى والتزويج وهو المعتمد عليه فلا يمكن التمسك بالآيتين الشريفتين على حرمة جميع الانتفاعات من البيع والصلح

منه ما يعقل

[illegible]

انه مجاز

والاجارة

والاجارة والاستخدام والنظر ونحو ذلك كما نبه عليه سره في بيره وربما يظهر من الذبيعة ان المراد فيهما ونحوهما تحريم جميع الانتفاعات ثم هو

ضعيف ثم كل الكلام فيما اذا تعلق التحريم بالملبوس والمشروب فان المتبادر هو اللبس والشرب لا جميع الانتفاعات والاصل في التحليل والتحريم

المتعلقين بالاعيان عدم التعلق بجميع الانتفاعات والمنافع بل التعلق بالمنفعة الظاهرة المقصودة من العين غالبا **الثالث**

انا تعلق التحليل والتحريم بعين ولم يظهر اختصاصهما بفعل خاص ومنفعة خاصة اما لعدم العارض او لغيره او قام الدليل على بطلان ارادة المنفعة

الخاصة الظاهرة كالاكل في حرمت عليكم الميتة فهل الاصل تعلقهما بما يمكن ان يتعلقا به فيكونان من العمومات المفيدة لتحريم افعال الكثيرة وتحليل

افعال كثيرة او لا بل يكون مجملا يظهر من المنية وبيره الاول ففي الاول في مقام الجواب عن حجة القائل بالاجمال المتقدم اليها الاشارة لانه بطلان

اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالفة للاصل معارض بما اذا كان اضمار البعض مفضيا الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ

ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة وفي الثاني في المقام المذكور لم يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين

المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال او لا والثاني يبطل مذهبكم والاول

يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لا يقال لا اضمار البعض وان افضى الى الاجمال لكنه في ذلك لا يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ

لامكان معرفة تعين المراد بدليل اخر واما محذور اضمار جميع التصرفات فلازم مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور

الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه وان المحذور في الاضمار لما كان استعماله

اكثر ولانعقاد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن والاختلاف في الاجمال وهو يدل على قلة محذور الاضمار انتهى وقد حكى فيه ما ذكره

في بيره تماما عن القائلين بالبيان وظاهر المصنف ايضا ويؤيده النبوي المرسل لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها قال في بيره وتم افاد

تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة فلم يبق ما يصلح لترجيح اضمار

الجميع الا ما ذكره في النهاية والمنية وفي صلاحيته لذلك اشكال والتحقيق ان كان المراد من اضمار الجميع ان كل واحد من التصرفات متعلق للاثبات

والنفي ويدل عليه اللفظ بالخصوص ويكون ذلك كاستعمال المشترك في جميع معانيه ففيه من الاشكال ما لا يخفى فان ما يمنع من استعماله

في معانيه يمنع هنا بل المنع هنا لعله بطريق الاولى وان كان المراد اضمار معنى يعم جميع التصرفات فهو في غاية القوة لانه المفهوم عرفا

واقرب الى الحقيقة اعتبارا ولكنه لا يخرج عن عنوان اضمار البعض **الرابع** قال في بيره بعد ذكر الخلاف في المسئلة

انا اقول لا نزاع حقيقي بينهم لان بعض المعاني اما ان يكون راجحا ويحمل اللفظ عليه اولا ولا يكون كذلك فان كان الاول حمل اللفظ عليه اجماعا وان كان

الثاني فهو مجمل اجماعا فهذا نزاع غير حقيقي هنا **الخامس** قال في بيره قال قوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل المحذوف كقوله تعالى

واسئل القرية اي اهل القرية كذا قوله حرمت بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام وهذا ان اراد به القائل بالمجمل فهو خطأ وان اراد حصول

الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اريد به القائل بالمجاز فهو كما ان الاسماء العرفية مجازات لغوية حقائق عرفية انتهى **مفتاح**

اختلفوا في النبوي المرسل المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه على اقوال الاول انه ليس بمجمل بل هو مبين والمراد به رفع

المؤاخذة والعقاب بمعنى اذا ترك المأمور به او فعل المنهي عنه نسيانا لم يترتب على ذلك مؤاخذة ولا عقاب وهو للنهاية وبيره والمنية

ومع صد والمحصول وصره وشرحه للعضدي واختاره جدي ره ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في بيره ومع صك والمنية والمحصول

وصره وشرحه للعضدي فقالوا لانه ظاهر عرفا في رفع المؤاخذة فان كل عارف باللغة يتبادر الى فهمه رفع المؤاخذة عند قول السيد

لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني وزاد في بيره فقال التبادر دليل الحقيقة اما اللغوية والعرفية فلا اجمال ثم

قال كما في صره للعضدي لا يقال لو كان عرفا لاستعمال ما ذكرتم لم يرفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذة والعقوبات لانا نقول

نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير

مع وجوب الاكل حفظا للنفس والواجب لا عقوبة فيه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مأمور بالرمي

يثاب عليه والعاقلة يضمن من غير جناية بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب امتحانا للثواب عليه لا للانتقام

سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال ثم قال على انا نمنع

العموم في المضمر والحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع وجوب اضمار الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره لا اضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل انتهى وثانيهما ما ذكره في مع صدقها ان المراد رفع المؤاخذة على الفعل بقرينة اقتران النسيان في الحديث بالمكره والخاطئ انتهى لا يقال لو كان المراد نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية كما صرح به ابو الحسين فيما حكي عنه لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلما ذكره في نهاية المنع من قصد المزية لاحتمال بيان انه تعالى رفع حكم الخطاء عن امته كما ارتفع عن غيرهم واما ثانيا فلما ذكره فيه ايضا من احتمال ان يكون من تقدم على الامم مؤاخذين على الخطاء الثاني انه ليس بمجمل والمراد رفع جميع ما يحتمل ترتبه على النسيان من المؤاخذة والضمان والاعادة والقضاء وغيرها ويتفرع على هذا امور كثيرة منها عدم لزوم اعادة الصلوة وقتا لو صلى مع النجاسة او مع الحرير او مع الميتة او مع ما لا يؤكل لحمه ناسيا ومنها عدم لزوم اعادتها كذلك لو ترك جزءا واجبا من اجزاء الصلوة وغيرها من العبادات ناسيا ومنها عدم ترتب الضمان لو اتلف مال الغير ناسيا ومنها غير ذلك مما لا يكاد يحصى هو للمنتهى وهو مع صدق المحكي عن ابن ادريس ويمكن استفادته من المعتبر ولهم وجوه منها ما ذكره في الايضاح من ان اضافة الرفع اليه حقيقة في رفع حقيقته مجاز في رفع احكامه والكل اقرب المجازات الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب المجازات ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا من ان الرفع هنا بمعنى الغاء الشارع اياه كليا فاعتباره في حكم ما يترتب حكم ما عليه ينافي الغاء المطلق ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا فقال ولعطف ما استكرهوا عليه والمراد بالرفع فيه الالغاء الكلي فكذا فيما هو المعطوف عليه انتهى لا يقال يدفع ما ذكره احكامه في الايضاح عن والده فقال اجاب المص بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور مع الاكتفاء بالاقل ولانه لو جوز الصلوة في المغصوب وزال الحكم المانع لكان قد ثبت له حكم وانتظم في الاسباب المؤثرة فلا يصدق الرفع الكلي ودليلكم مبني عليه فرجع عليكم بالابطال لانا نقول ما ذكر فاسد لما ذكره في مع صدقها لدمنع ارادة العموم في الحديث بعد بيان الدليل الدال على ارادته غير ملتفت اليه وما استند به من استلزام زيادة الاضمار والى اخره مردود لان زيادة الاضمار الممنوع منها في اللفظ لا في المدلول فلو كان احد اللفظين اشمل وعمهما في اللفظ سواء لم يتحقق الزيادة على ان زيادة الاضمار انما تلزم على تقدير ما يدعيه وفانه يحتاج الى اضمار بعض الاحكام على ما قلنا يكفي اضمار الاحكام فقط على ان الاقتصار على الاقل انما يجب اذا كان بمرتبة واحدة فلو اقتضى المقام الاكثر وجب المصير اليه وليس المراد رفع جميع الاحكام حتى المترتبة على النسيان باعتبار كونه علة بل المراد رفع الاحكام المرتبة على الفعل اذا وقع عمدا فان معنى الحديث والله اعلم اعفى لامتي الامر الممنوع منه اذا كان خطاء او نسيانا حتى كانه لم يكن فلا يتعلق بشيء من احكام عمده ولو قدر ان المراد رفع جميع الاحكام فانما يرفع الحكم الممكن رفعه لا مطلقا وما ذكره غيره يمكن الرفع لامتناع الخلو عن جميع الاحكام الشرعية انتهى الثالث انه مجمل ولم يبين المراد منه وهو المحكي في المنية عن ابي الحسين وابي عبد الله البصري ولهما ما ذكره في المنية من ان الخطاء والنسيان غير مرتفعين عن الامة وكلام الرسول صلى الله عليه وآله صادق فلابد من اضمار ما يستقيم الكلام به فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفته الاضمار للاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الظاهر وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال وفيه نظر للمنع من عدم دلالة اللفظ على معين فان الظاهر المتبادر منه رفع المؤاخذة فيجب حمل اللفظ عليه لصيرورته بذلك اقرب المجازات عرفا وجميع الاحكام وان كان اقرب المجازات من حيث الاعتبار ولكن الاقربية الاعتبارية لا تعارض الاقربية العرفية كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الاول وعدم كون ذلك مجملا وقد حكى ذلك في المنية عن اكثر الاصوليين وقال بعد الجواب عن الحجة المزبورة وايضا دعوى تبادر رفع المؤاخذة فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة

مفتاح اختلفوا في ان الجمع المنكر نحو اعط فلانا دراهم واعتق عبيدا هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل وحكاه في تعليقه والمنية والعدة عن قوم وحجته ما اشير اليه في الكتب المذكورة من انه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب فيجوز ان

يكون

في بيان المراد من حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان

يكون المراد اكثر من ثلثة وفيه نظر الثاني انه ليس بمجمل وهو للذريعة وبه وبه المنية ولهم ما اشار اليه في ب فقال لا اجماع في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه في بعضهم بعد الاشارة الى القول الاول والواجب موافقة القائل بذلك على مراده لانه ان اراد ان حقيقة هذا اللفظ ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانها يتناول كل جمع فان قال اذا وردت من حكيم وتجرد لا يقطع على ان المراد بها ثلاثة بل اقف في الثلاثة كما اقف فيما زاد فهذا غلط لان هذا اللفظ في اللغة لا بد من تناوله اذا كان حقيقة ثلاثة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية وافصح في ب والمنية على حكاية ما ذكره السيد والتحقيق ان يقال الجمع اذا تعلق به الامر كان مقتضاه جواز الاكتفاء باقل المراتب وهو الثلاثة كما ذكروه فيكون مبينا كالمفرد المنكر المتعلق به الامر والعمل هذا هو محل البحث لظاهر الكتب المتقدمة فيه وان وقع في مقام الاخبار نحو رايت رجالا فهو مبين باعتبار الدلالة على نفيه الثلثة لانها اقل المراتب فهو مجمل باعتبار ما زاد عليها فالجمع المنكر قد يكون مبينا وقد يكون مجملا كالمفرد المنكر فلا يمكن الحكم باجماله او بيانه على الاطلاق **مفتاح** اذا خرج الكلام مخرج المدح او الذم فهل يصير مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يوجب الاجمال وهو لبعض الشافعية على ما حكاه في بعضهم فقال قال بعض الشافعية قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم وحكاه في العدة عن قوم فقال ذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين لفروجهم الاية والذين يكنزون الاية وغيرهما من الايات التي ذكر فيها المدح والذم مجمل وقالوا ان المقصد بها تعلق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم وتفصيله فالتعلق بها في الحكم وشروطه لا يصح الثاني انه لا يوجب الاجمال وهو للذريعة والعدة والنهاية وفي العدة ذهب اليه اكثر من تكلم في اصول الفقه وقالوا ان ذلك عموم وهو الصحيح ثم ذكر الحجة في ذلك فقال والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان التعلق بها بما ذكره من ان القصد بها الوعيد لانه لا فرق بين من قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يبين الحكم ذلك وبين من قال فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم المذكور يؤكد وجوبه ويقوى به ثبوت ما ذكر من وشانه فكيف يقال انه يخرج الاية عن صحة التعلق بها انتهى وقد صرح بما ذكره من عدم الثاني في بعضهم وبه واستشهد عليه ايضا باية السرقة وهذا القول هو المعتمد عندي **مفتاح** اختلفوا في ان النبي المرسل في الوفرة ربع العشر هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل لا يدل على لزوم اخراج ربع العشر من قليل هذا الجنس وكثيره بل غايته الدلالة على لزوم اخراج ذلك من هذا الجنس في الجملة وهو للذريعة وبه وحكاه في الاول والعدة عن قوم فقال الحق قوم ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله في الوفرة ربع العشر بالمجمل دون العموم وقالوا انما يدل على ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك وزاد الاول فقال وجعلوا خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وكذلك خبر العشر والاوساق وحكى هذا القول في به عن بعض الناس على هذا يلزم ان يكون قوله في الحنطة العشر مجملا ايضا الثاني انه ليس بمجمل وهو للعدة والمحكي عنه وفي بعضهم وبه عن قوم للاولين انما يمسك به في بعضهم فقال ويقوى عندنا القول الاول لانا قد بينا ان لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر على ذلك فقوله في الوفرة ربع العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكاة وليس فيه بيان المقادير فغير منكر ان يكون خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وقد تمسك بهذه الحجة في به فقال ونحن لما بينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب ربع العشر والاخرين ما اشار اليه في بعضهم فقال بعد الاشارة الى القول الاول وارباب هذا وورد قوم عليهم فقالوا ان قوله في الرقة ربع العشر يقتضي العموم والاستغراق حتى لو خلينا ونحن وذلك لامكننا الامتثال فكنا نوجب العشرة في قليله وكثيره فخبر الاواقي مخصص لا مبين انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا كما اذا ورد اكرم زيدا اذا صلى عمرو وقلنا بان لفظه اذا مشترك لفظا بين التوقيت المحض والشرطية كلفظه ان فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد معنيين احدهما منطوق والاخر مفهوم وكما اذا ورد اللفظ المشترك بين الجزء والجزئي وبين الكل والكلي فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد الازيد من معنى واحد كما اذا ورد لفظ وتعذر

[illegible]

[illegible]

حمله على حقيقته ودار امره بين مجازين يلزم من احدهما افادة معنى واحد ومن الآخر افادة معنيين او ان يدفهل يلزم ح حمله على ما يفيد المعنيين والازيد من الواحد فيكون مبينا اولا بل يكون مجملا بحيث لا يترجح احد الاحتمالين على الآخر باختصاص وضع اللفظ او القرينة به فلا يكون مجرد افادة الزيادة على الواحد منشأ لترجيح احد الاحتمالين المتساويين من غير الجهة المفروضة اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه مبين ويلزم حمله على ما يفيد الازيد من معنى ويظهر من بعضهم انه مذهب الاكثر ففي الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا فالاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين وفي الثاني اللفظ الواحد اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه حقيقة فيما قيل من المحملين مع اختلافهما او كونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر ولم يظهر احد الامرين فان كان من القسم الاول والثاني فلا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق اجماله واما الثاني فلتحقق الظهور في احد المحملين واما النزاع في القسم الثالث فيجب اعتقاد نفي الاجمال فيه انتهى الثاني انه مجمل وهو للمختصر وشرحه فقالا المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى مثال الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى من غير ظهور فهو مجمل انتهى وحكاه في النهاية عن الغزالي للاولين ما ذكره في النهاية فقال لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع فلما انما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه يتعين حمله على ما يفيد ولان المعنى الثاني مما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الآخر فحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليه اولى لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح آخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هو الالفاظ المفيدة لمعنى واحد بخلاف المفيدة لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول الثاني يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الا ان يقوم دليل خارجي هو خلاف الاصل فلا بد من الترجيح واما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو باطل لعدم القائل به او الآخر وهو المراد واعترض بانه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد معنيي المشترك وفرق الغزالي بين المجمل وما يفيد معنى واحدا بقبح الاول العبث بخلاف الثاني وحمل كلا على ما يفيد معنى واحدا اكثر انتهى وقد اشار الى ما ذكره في الاحكام متمسكا به وللآخرين ما تمسك به في المختصر وشرحه فقالا لنا ان كونه ظاهرا مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا واجابا عن حجة الاولين المتقدمة بانه اثبات اللغة بالترجيح ثم قالا ولو سلم عورض بان الخطاب لمعنى واحد اكثر فكان اظهر انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني واعلم انه يستفاد من ما ان محل البحث ليس على الوجه الذي قررناه وكذا يستفاد هذا من العضدي فانه قال في مقام ذكر حجة الاولين قالوا ثانيا يحتمل الثلث التواطؤ والاشتراك والحقيقة لاحدهما ووقوع اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه ما مر في مسئلة السارق والسارقة انتهى فتم والاقرب الاجمال على هذا التقرير ايضا **مفتاح** التكليف اذا تعلق بالمجمل كان بعد الفحص بالعجز فلا يخلو من امور ثلثة الاول ان لا يكون قرينة التعيين اصلا ويكون المكلف به دائرا بين المحتملات لان الذمة قد اشتغلت يقينا ولا يقطع ببراءتها الا بذلك الثاني ان لا يكون هناك قرينة التعيين ولكن يعلم بارادة واحد مشخص منها ويجوز ارادة الباقي من اللفظ ايضا وهنا يجب دفع احتمال الزائد باصالة عدم ارادة الباقي والاستعمال فيه الثالث ان لا يكون هناك قرينة ولا يعلم بارادة واحد مشخص منها من نفس اللفظ ولكن يعلم بتعلق الحكم به اما من الاجماع او من جهة دوران الامر بين ارادته وارادة ما يندرج تحته وههنا يجب الاتيان بجميع المحملات لان التكليف قد تعلق بما هو المراد من هذا الخطاب في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا له ولا فرق في لزوم الاخذ بالاحتياط في هذا المقام والمقام الاول بين ان يكون الخطاب المتعلق بالمجمل امرا او نهيا كما لا يخفى وقد يستشكل فيما ذكر في هذا من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مدفوع باصالة البراءة وذلك لان غاية ما ثبت في هذه الصورة اشتغال الذمة بما علم بتعلق حكم الخطاب به في الجملة ولم يثبت اشتغالها بما عداه فالاصل البراءة منه وفيه نظر ثم وكيف كان فالاخذ بالاحتياط في هذا المقام اسلم **القول** في المبين **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف المبين قد يطلق على ما يحتاج الى بيان وقد ورد عليه بيانه وقد يطلق على الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان وفي النهاية المبين يقال به ما هو محتاج الى البيان وقد ورد

الاحتاج

الثاني عليه الاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين

بحث في تعلق التكليف بالمجمل

بحث في المبين

في المقام في المبين

مبحث في بيان معنى البيان

بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد الفعل المقترن بما يدل على وجهه الى غير ذلك وقد يراد به الخطاب المبتداء المستغنى عن البيان بنفسه وفي دى وشرح المبين يطلق على اللفظ المستغنى عن البيان وعلى ما ورد بيانه وفي التمهيد ما يتضح المراد منه نصًا او ظهورًا وفي م اوضح من المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى الغير مبينًا وفي الزبدة المبين نقيض المجمل وفي م اما المبين فقد يطلق ويراد به كلما كان من الخطاب المفيد المستغنى بنفسه عن بيان وقد يراد به ما كان محتاجًا الى البيان وقد ورد عليه بيانه وذلك كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الى غير ذلك وفي المنهاج هو ما اتضح بنفسه او بغيره وفي شرح العميدي لما كان المجمل الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته على المراد وفسره الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيًا في افادة المعنى اما بنفسه او اما بغيره وهو الواضح بغيره وفي نهاية السؤل المبين اسم مفعول من قولك بينت الشيء مبينًا اي وضحته توضيحًا وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد تصدى جماعة لبيان المعنى اللغوي للفظ البيان ففي اعلم ان البيان في الاصل مشتق من البين يقال بين تبيانًا وبيانًا كقولهم كلم تكليمًا وكلامًا واذن اذنًا وادانًا والبين الفرق بين الشيء وما شاكله فلهذا قيل البيان هو الدلالة وفي المنتهى اعلم ان البيان لغة مأخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيانًا وبيانًا وفي بحر دى البيان في اصل اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال بينت بيانًا وفي المصباح المنير الامر تبين فهو بين وابان ابانة وبين وتبين وكلها بمعنى الوضوح والانكشاف والاسم البيان وبان الشيء اذا انفصل فهو بائن وابنته بالالف فصلته وفي النهاية الاثيرية البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب واصله الكشف والظهور ثم قال ومنه الا ان التبين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا ربيبها التثبت كذا قال ابن الانباري ومنه اولها بين على احدكم نحره اي بصره بشهد عليه ومنه هل انبت كل واحد منهم مثل الذي اثبت هذا اي هل اعطيتهم مثله مالا تبينه اي تفرده والاسم البائنة يقال طلب فلان البائنة الى ابويه او الى احدهما ولا يكون من غيرهما وفي ق بانه وبينه واستبانه وضحه وعرفه فبان وبين وتبين واتان واستبان كلها لازمة ومتعدية وفي الصحاح البيان الفصاحة وجودة اللسان وفي الحديث ان من البيان لسحرا وفلان ابين من فلان اي افصح منه واوضح كلاما وابين اسم رجل ينسب اليه عدن يقال عدن ابين والبيان ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء بيانا اتضح وهو بين والجمع ابيناء مثل هين واهيناء وكذا بان الشيء فهو بين وابنته اي اوضحته واستبان الشيء ظهر واستبنته اذا عرفته وتبين الشيء ظهر وتبينته تعدى ولا تعدى والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين اي تبين وفي الصراح استبان الشيء اي ظهر وتبين وفي كنز العرفان تبينوا اي تفحصوا وقرئ فتثبتوا الى ان يبين لكم الحال وفي مسالك الافهام فتبينوا اي تعرفوا وتفحصوا وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق لان من يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه وفي مجمع البحرين واذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اي اذا سافرتم وذهبتم للغزو فاطلبوا البيان ولا تعجلوا **الثاني** قد اختلف عبارات القوم في تعريف البيان ففي بحر والغنية البيان هو الدلالة على اختلاف احوال الاحكام وزاد في الاول فقال والى ذلك ذهب ابو هاشم وابو علي وفي العدة البيان عبارة عن الادلة التي يتبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وبعضهم هذا بعينه وما به البيان كل ذلك يراد به معنى واحد وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة وفي بحر البيان في العرف هو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في معرفة المراد وفي دى البيان هو النص الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفي المنتهى اما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم من امرين او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك وفي تهذيب البادي نقله الفقهاء الى ما يحصل به البيان من قول او فعل وفي نهاية البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل يرشد الى المطلوب الذي هو العلم او الظن الحاصل عن الدليل لا جرم امكن

لبيان معنى اللغوي للفظ البيان وفي بيانه

دلالة وبيانه

تنبيه

تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هو التعريف والدليل والعلم الحاصل منه وقد اختلف آثار ذلك فقال ابو بكر الصيرفي
وجماعة ان البيان هو التعريف فسره بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وقال ابو عبد الله الحسن بن علي
البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي يتبين به الشيء وقال السيد المرتضى ره والشيخان ابو علي وابو هاشم هو الدلالة
وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة لانه يقال بين لنا فلان كذا بيانا حسنا فيوصف الدلالة وكثير بانه بيان و
يقال للنظر فلانا على الطريق ويتبين له منها ما اطرد ذلك حقيقة ومنه خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال
على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويدخل فيه بيان العموم وقال الغزالي في اكثر المعتزلة ان البيان هو الدليل لان من
ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح ان يقال تم بيانه حسن وقد تم بيانه ويشار به الى الدليل وقيل البيان هو الذي دل على
المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعنى مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه
بيان لمن نزل القرآن بلسانه وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة وفي ص وشرحه قال القاضي والاكثر البيان الدليل وفي
الاحكام ذهب القاضي ابو بكر الغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة كالجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم الى ان البيان هو الدليل
وهو المختار واشار اليه فيه كما في بعض والعدة وص وشرحه الى مذهب ابي عبد الله البصري الذي اشار اليه في ب وكذا اشار كما في ص
وشرحه الى مذهب الصيرفي الذي اشار اليه في ب **الثالث** لا اشكال ولا شبهة ان لفظ البيان وما يشتق منه اذا ورد في
الكتاب والسنة كان اللازم حمله على المعنى اللغوي الاصلي الموافق للعرف العام وعلى هذا لو امر بالتبين في خبر ونحوه كما في قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فهل الواجب تحصيل العلم بصدق الخبر وثبوت الشيء فلا يجوز الاعتماد على الظن فيكون البيان مخصوصا بالعلم او لا بل
يكون الواجب تحصيل القدر المشترك بين العلم والظن وهو الرجحان المطلق فيصح التمسك بالاية على حجية الموثق والخبر المنجبر بالشهرة ونحوه
مما يفيد الظن لا باعتبار عدالة الراوي لتحقق امتثال الامر وهو الامر بالتبين فيها على التقدير المذكور كما لا يخفى وهو يقتضي
الاجزاء فيلزم حجيتها فيكون من الظنون المخصوصة كخبر العدل فيه اشكال ولكن الاقرب عندي هو الاحتمال الاول لوجوه منها
ان المتبادر من العبارات المتضمنة لتفسير البيان باعتبار اللغة المتقدم اليها الاشارة هو العلم كما لا يخفى بل هو المتبادر من العبارات
المتضمنة لتفسيره باعتبار الاصطلاح كما لا يخفى ايضا ومنها ان المتبادر من لفظ البيان وما يشتق منه في العرف هو العلم فيكون
حقيقة فيه لان الاصل في التبادر ان يكون لاجل الحقيقة فيكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل والقطع بعدم النقل في العرف
العام ومنها صحة السلب عن الظن قطعا وهو دليل المجاز نعم قد يدعى صدقه حقيقة على الظن الذي ثبت حجيته ولكن
هذا لا يوجب تصحيح التمسك المذكور كما لا يخفى **مفتاح** ذكروا ان البيان يقع باشياء منها القول وقد صرح بوقوع
البيان به في بعض والعدة والغنية وذ ح ويب ويه وب المنية وكم ود وبه المأمول والمعراج في يه وم ود البيان بالقول
اجماعي في به المأمول لا خلاف فيه وفي ذ ح ويب ويه هو ظ وفي العدة قد بين النبي اكثرها بذلك وفي بعض بين لنا بالكلام جميع
الاحكام انتهى وما ذكروه هو المعتمد الذي لا ينبغي ذكر له امثلة احدها ما اشار اليه في م وبه المأمول والمعراج فقالوا كقوله تعالى
صفراء فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ونادى الثاني فقال وما يقال ان في هذا مناقشة
اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل لان الكلام في البيان مطلقا اي فيما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق ايضا بيان ثم
يحتمل كونها من باب النسخ فيكون ابتداء تكليف نظرا الى تفهيمهم سواء لهم وثانيها ما اشار اليه ايضا في الكتب في عهد الصحابة
ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى افعال النبي ص ويتبين بذلك قوله اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم
علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه انتهى لا يقال لا نسلم ان البيان حصل بنفس الفعل بل بقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي لانا نقول هذا ايضا لان بيان الصلوة وكيفيتها انما حصل بنفس الفعل اذ ليس في الحديث المذكور دلالة على ذلك
بوجه وانما غايته الدلالة على وقوع الفعل بيانا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه من الجواب في بعض ويه والعدة ويه ل
وم وح وص كما عن ابي الحسين وثالثها ما ذكره في بعض والعدة وذ ح ويه ويب والمنية ولم ويه ل وم وص وشرحه والمعراج

(margin) الامثلة المذكورة

(margin) بيان ما يقع به البيان

كلاعلى ابو محسى

كما عن ابي الحسين من ان النبي صلى الله عليه وآله بين المأمور به بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في نهـ والعدة ونهـ والمنية وم والمعراج من النبوي المرسل خذوا عني مناسككم وثانيهما الاجماع المشار اليه في نهـ والعدة والغنية ففي الاول قد رجعوا الى افعاله في البيان كما الى اقواله ثم قال وبهذا رجعوا في المناسك الى فعله وجعلوه بيانا لقوله عز وجل ولله على الناس الآية وفي الثاني ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى فعله وبينوا بذلك قوله تعالى ولله على الناس الآية فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وفي الثالث يقع الفعل بيانا لان الاجماع على الرجوع الى افعاله في المناسك وغيرها وجعلهم ذلك بيانا لقوله تعالى ولله على الناس الآية وثالثها ما ذكره في العدة والمنية وغيرها من انه بين الوضوء المأمور به بقوله تعالى واقيموا الصلاة الآية بفعله واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكر في المنية من النبوي المرسل هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وثانيهما الاجماع المشار اليه في العدة فانه قال ويدل على ذلك رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الطهارة الى فعله فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وقال في مقام آخر ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي صلى الله عليه وآله انتهى ويؤيد ما ذكره ما حكاه في نهـ عن ابي الحسين من انه قال بين القرآن الوضوء بفعله ومنها ان البيان يقع بالقول فيلزم ان يقع بالفعل بطريق اولى اما الملازمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلان الفعل اصرح دلالة واقوى في البيان كما صرح به جملة من الكتب ففي نهـ قد علم بالعادات ان العلم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول والوصف الا ترى ان لو اصف بما لم يفهم غرضه فزع الى التفهيم بالفعل وما فزع الى الفعل في البيان لما استمر بالقول الا انه اقوى وفي العدة لو قيل ان التبيين الذي يقع بالفعل اكثر مما يقع بالقول لكان سائغا وفي ح الفعل اكشف من القول في البيان لان الفعل يبين عن صفة المبين عيانا والقول اخبار عن ذلك وليس الخبر كالعيان وفي نهـ وم في مقام الاحتجاج على ما صار اليه هنا ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل لكونه مشاهدا ادل وفي الثاني فانه ليس الخبر كالعيان ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار ادل على معرفة كونه فيها من الاخبار عنه بذلك واذا كان القول بيانا مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد فيكون بيانا اولى وفي المنية قد يكون الفعل ادل من القول وفي شرح المعراج لنا ان مشاهدة الفعل ادل من القول وفي ص وشرحه في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا يبعد في العدول اليه دوما لزيادة الدلالة وقريب منه ما في نهـ ل ومنها ما تمسك به في العدة فقال من دفع وقوع البيان بالفعل كان مبعدا ولا فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بذلك وفي ذلك خروج عن الاجماع ومنها ما تمسك في العدة ايضا فقال والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع به التبيين كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلاة اوجبها الله عليكم ثم تبين صفتها وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي في انه يقع الحال بين التبيين على حد واحد للقول الثاني وجوه ايضا الاول ما حكاه في نهـ والمنية وص وشرح عن ابي الحسين من ان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخر البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز واجاب عنه في ص بوجوه الاول المنع من ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما يستدعي زمانا اكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وقد اشار الى الجواب المذكور في العدة ونهـ وب والمنية ول وم وص ايضا الثاني المنع من لزوم تاخير البيان لانه تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور وقد اشار الى هذا الجواب في نهـ ل وص ايضا الثالث انك ما تعني بقولك لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض واذا كان مع غرض بيانه وان تاخر البيان فقد فعله لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر وقد اشار الى هذا الجواب في نهـ وب ل وص ايضا الرابع تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز وقد اشار الى هذا الجواب في ل وص ايضا الثاني ان الفعل لا يمكن معرفة وقوعه بيانا فلا يحصل البيان به وفيه نظر للمنع من عدم التمكن من ذلك بل يتمكن منه لوجوه ياتي اليها الاشارة ان شاء الله الثالث ان الفعل لو صلح لان يكون

بيانا الوقوع والثمرة يظهر في المقدم مثله اما الملازمة فلان العادة تقضي بان كلما هو جائز الوقوع لابد وان يقع ولو في ضمن فرد ما وأما
بطلان اللازم فلانه لم يعلم دليل على الوقوع لا يقال قد شهد جماعة بالوقوع مستندين الى ما تقدم اليها الاشارة وحكي عليه الاجماع — لم نتم
لانا نقول لعل ما ذكره الجماعة اجتهاد منهم والاجتهاد لا يكون حجة على غيره سلمنا انه شهادة او خبر ولكن غايتهما الظن ويمنع حجيته هنا
لانه ظن في الموضوعات والاصل فيه عدم الحجية مع ان العادة تقضي بالتواتر على تقدير الصدق وفيه نظر للمنع من قضاء العادة بذلك
وان الاصل قبول الشهادة والخبر لعموم ما دل على حجيتهما واصالة عدم حجيته في الموضوعات بحيث يشمل محل البحث ممنوعة فتم هذا وان ادعى حصول القطع با
لوقوع بملاحظة كلام الجماعة ودعوى جماعة منهم الاجماع عليه وبملاحظة جملة من الاخبار لم ينكر ومع هذا كله فيمنع الملازمة ومنها ترك
الفعل وقد صرح بوقوع البيان به كالفعل في العدة والنهاية والمنية والنهاية ولا اشكال في ذلك ثم انه صرح في النهاية بجعل ذلك اقساما
فقال بيان الاحكام الشرعية قد يكون بالترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة
ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن حكم فيعلم انه ليس بواجب لاستحالة السكوت
عن الحكم الشرعي الثالث ان يكون في الخطاب بتناوله وامته على السواء فاذا تركه دل على انه مخصص من الخطاب الرابع ان يترك بعد
فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه انتهى وهو جيد في هذا اشار
ايضا الى جميع الاقسام المذكورة في النهاية والمنية والعدة وينبغي التنبيه على امور الأول قد يعلم كون الفعل بيانا بالنص من قصده وقد
صرح بهذا في النهاية والمنية وغيرها الثاني قد يعلم كون الفعل بيانا بالقول والتنصيص كان يقول فعلي هذا بيان
لذلك المجمل الذي ذكرته وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة ايضا وجعل في المنية والنهاية من هذا القسم قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم الثالث قد يعلم كون الفعل بيانا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا
يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة وقد صرح بما ذكر في العدة
والنهاية والمنية وغيرها الرابع قال في النهاية ليس يجوز ان يرجع في التعلق الى ما يقوله قوم من انه اذا قال
صلوا وهذا اللفظ مجمل ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا له كانه صلى ركعتين لان هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة
الركعتين غير بيان بل هما مبتدأ بهما وكما يجوز فيهما ان يكونا بيانا يجوز غير ذلك فالتعلق غير معلوم انتهى وهو جيد الخامس
هل يشترط العلم بكون الفعل بيانا او يكفي الظن به فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في مقام استنباط الاحكام الشرعية
في غاية القوة مفتاح اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل وكان كل منهما صالحا لان يكون بيانا فاما ان يتفقا ولا
يكون بينهما تناف ولا تعارض او يختلفا ويكون بينهما تعارض وتناف فان كان الاول كالطواف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا
وامره بطواف واحد كما اذا صلى ركعتين بهيئة مخصوصة بعد الامر بصلوة جمعة وامره بتلك الركعتين مع تلك الهيئة فلا يخلو عن
صور احدها ان يتساوى الفعل والقول في الدلالة ويعلم المتقدم منهما والمتأخر وقد اختلف عباراتهم فيما هو المبين منهما و
المتحصل منها اقوال ثلثة الاول ان المبين كل منهما وهو المستفاد من بعض العبارات فانهما قالا اعلم ان القول والفعل اذا ترادفا
واجتمعا كان كل واحد منهما يصح التبيين به لصحته بالاخر وكل واحد منهما يصح وضعه بيانا الثاني ان المبين هو القول تقدم او
تاخر وهو المستفاد من العدة فانه قال متى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه
انما يلتجي الى الفعل ويجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك الثالث ان المبين
هو المتقدم فعلا كان او قولا ويكون الثاني تاكيدا وهو المستفاد من النهاية والمنية والمعراج وصرح شرحهم فانهم قالوا
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وزاد في المنية فقال لان الكشف وزوال
الاجمال قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد انتهى وفي ح اذا ورد عقيب المجمل قول وفعل يحتمل ان يكون كل واحد منهما
بيانا فان لم يتنافيا وعلم تقدم احدهما كان هو البيان انتهى والاقرب عندي هو القول الثالث الثانية ان يتساوى الفعل والقول
في الدلالة ولا يعلم المتقدم منهما ولا المتأخر فان علم ما بالتقدم والتأخر في الجملة كان اللازم على المختار في الصورة السابقة الحكم بكون المتقدم

تنبيه فيما يعلم به كون الفعل بيانا

في بيان تعارض الفعل والقول في البيان

هو المبين وان لم يعلم به تفصيلا والمتاخر تاكيدا وهو المستفاد من ب وفخر والمختصر والمنية وم البيان احدهما من غير تعيين وزاد في الاول و
الثالث فحكمنا بتاكيد الاخر واحتمل برهان ما ذكرناه ويظهر من بعض والعنية ان المبين هنا هما معا ومن عدة ورجح ان المبين هو القول
دون الفعل واحتج عليه في الثاني بان القول يدل بنفسه دون الفعل وفيه نظر وان علم بعدا التقدم والتاخر والورود دفعة فالمستفاد من
عدة ورجح ان القول هو المبين ومن بعض والعنية ان المبين هما معا وهو الاقرب الثالثة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ويعلم المتقدم
والمتاخر منهما فان كان المتقدم الاقوى والمتاخر الاضعف فظم من بعض والعنية ان المبين كل منهما وان الموصوف بالبيان كل منهما ويظهر من عدة
ان المبين هو القول لا غير ويظهر من رج وبه الماصول وب وقيد من العلامة ان المبين هو المتقدم فعلا كان او قولا وهو المعتمد ويظهر من ب وصر كون الثاني
تاكيدا وهو حسن على تقدير جواز تاكيد الاقوى بالاضعف اما على تقدير العدم فلا يكون تاكيدا كما صرح به ب وم وفاقا لهما قالا وان تقوا
فان علم تقدم احدهما فهو البيان والثاني تاكيد الا اذا كان دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة واعترض
عليهما في المنية وح صر ففي الاول وفيه نظر للمنع من عدم جواز تاكيد الاقوى بالاضعف فان المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين
يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل المجموع منهما فانه
اشد كشفا وايضا ما من احدهما وان كان اقوى من الاخر وفي الثاني الجواب ان ذلك انما يلزم في المفردات نحو جاء في القوم كلهم
واما المؤكد المستقل فلا يلزم منه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو
استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرر انتهى وان كان المتقدم الاضعف والمتاخر الاقوى
فيظهر من عدة ان القول هو المبين ويظهر من الذريعة والعنية ان المبين كل منهما والموصوف بالبيان كل منهما ويظهر من به وب ويح وم و
صر والمعراج ان المتقدم هو المبين والاخر تاكيد له وهو الاقرب ان شك في تقدم الاقوى والاضعف مع العلم بالتقدم والتاخر في الجملة
يظهر من بعض والعنية ان كلا منهما مبين ويظهر من عدة ان المبين هو القول ويظهر من يح وب والمعراج ان المبين هو المتقدم وان لم يعلم بخصوصه
هو الاقرب وهل يكون الاخر تاكيدا او لا التحقيق ان يقال ان كان تاكيد الاقوى بالاضعف جائزا كان الاخر تاكيدا وان لم يعلم بخصوصه والا
فلا يمكن الحكم بذلك وربما يستفاد لزوم الحكم بتقدم الاضعف هنا من به وم فانهما قالا ان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان
والاخر مؤكد وان لم نعلمه مفصلا وكذا ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقايع والاقوال والافعال فلا
شك ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد بالراجح والا لكان الثاني غير مفيد البتة اما البيان فلوقوعه بالاول واما التاكيد فلامتناعه
بالادون وزاد في الثاني فقال ولكان الاتيان به غير مفيد ومنصب الشارع منزه من الاتيان بما لا يفيد لا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح
مقدما فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيدا للتاكيد لا يكون معطلا انتهى الرابعة ان يختلفا في الدلالة بالقوة ولم يعلم بالتقدم و
التاخر ام ويظهر من بعض والعنية ان كلا منهما هنا مبين وموصوف بالبيان مطلقا سواء احتمل التقدم والتاخر او قطع بعدمهما وبورود
دفعة ويظهر من عدة ان القول هو المبين مطلقا ايضا وعندي ان قول المرتضى لا يخلو عن قوة لان احتمال التقدم والتاخر مدفوع بالاصل المحكم
بورودهما دفعة ولا مرجح لجعل احدهما مؤكدا واصلا والاخر مؤكدا وفرعا فتامل وان كان الثاني ونحو ذلك على ما ذكره في به وب والمنية
وم وصر وشرحه كالطواف بعد اية الحج طوافين وامر بواحد فلا يخلو عن صور ابعضها الاولى ان يتقدم القول ويتعقبه الفعل وهنا
قد صرح في به وم وصر وشرحه بان القول بيان وان فعله محمول على الندب ويظهر الاول من اطلاق عدة واحتج على ذلك في صر وشرحه
بان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وفي م ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي لم يجب
ان يحمل على كونه مندوبا والا فلو كان فعله لدليل الوجوب كان ناسخا لما دل عليه القول ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل وفعله
للطواف الاول يكون تاكيدا للقول وفي به لان الخطاب بالمجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا انتهى لا يقال لا يجوز
ان يكون القول بيانا بالنسبة الى الامة والفعل بيانا بالنسبة الى نفسه وفي هذا ايضا جمع بين الدليلين كما لا يخفى لانا نقول هذا
بط اما اولا فلا اختصاصه بالنبي ولا يجري في الائمة وليس موضوع هذه المسئلة كسائر مسائل المجمل والمبين مخصوصا بالنبي بل
يشملهم والائمة فتم واما ثانيا فلان اصالة الاشتراك مع الامة في الاحكام يمنع من ذلك وان كتاب التخصيص في الاصل المذكور مرجوح

والضعف

بالنسبة الى الحمل على الاستحباب فتدبر واما ثالثا فلان المفروض تحقق التنافي بين القول والفعل ولا يتم الا بعد كونه بيانا بالنسبة الى
جميع المكلفين وفيه نظر ولا يقال لم لا يجوز تقييد القول بحال الغير وحمل الفعل على الوجوب لانا نقول هذا التأويل في غاية البعد
فلا يصار اليه والذي يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو ان يقال ان اللازم بعد تحقق التنافي بين القول والفعل الاخذ بما هو الاقوى
ولا يمكن دعوى ان الاقوى القول او الفعل دائما لاختلاف الموارد ولكن ما صار اليه اولئك الجماعة من كون القول في محل البحث
اقوى هو الغالب فيه الثاني انه ان يتقدم الفعل ويتعقبه القول وقد اختلفوا هنا على قولين الاول ان الفعل هو المبين فيكون الطواف
الثاني في المثال المتقدم واجبا وهو المحكي عن ابي الحسين الثاني ان القول هو المبين وهو للعدة وصرح شرحه للقول الاول ان الخطاب
المجمل انما تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا فانه كان بيانا وللقول الثاني وجهان احدهما ما ذكره في الاحكام فقال وان كان الفعل متقدما
فهو وان دل على وجوب الطواف ثانيا الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول بهما لدلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا
لوجوب الطواف ثانيا الذي دل عليه الفعل او انه يحمل فعله على وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على وجوب
بيان وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه ولا شبهة انما هو الاحتمال الثاني دون الاول لما فيه من الجمع بين البيانين من غير
نسخ ولا تعطيل انتهى وقد اشار الى ما ذكره في صرح وشرحه متمسكين به وثانيهما ما ذكره في يه فقال وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير
تفصيل الى تقدمه وتأخره لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالنص او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا
لم ينقل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا ثم اعترض عليه فقال ليس بجيد لان الفرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم
الفعل فهو بيان لو توهم بعد الاجمال وورود التعبد به فيكون بيانا الثالثة انه لا يعلم تقدم احد الامرين وتأخر الاخر وقد اختلفوا
هنا على قولين ايضا الاول ان المتقدم منهما هو البيان وان لم يعلم بخصوصه وهو المحكي في بعض الكتب عن ابي الحسين الثاني ان المبين
هو القول وهو للعدة وصرح وشرحه ويمكن استفادته من يه وظاهر ما ذكره في د فقال اما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير تقدم القول وجعله بيانا للوجهين الاول انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل فانه لا يتم كونه بيانا من دون اقتران
العلم الضروري بقصد النبي صلى الله عليه وآله البيان به او قول منه يدل على ذلك وذلك مما لا ضرورة فيه تدعو اليه الثاني انا اذا قدرنا تقدم
القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم تعريفه ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلالة القول
او كونه ناسخا لحكم الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي صلى الله عليه وآله دون الامة والقول دليلا على عدم وجوبه
في حق امته دونه والاهمال والنسخ على خلاف والافتراق بينه والامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرنا من
ان التشريك هو الغالب دون الافتراق انتهى **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان المبين بفتح الياء والمبين بكسرها يجب
ان يكون سندهما معتبرا وحجة فلو لم يكن سندهما او سند احدهما معتبرا كما اذا رويا او احدهما بطريق ضعيف لم يتصفا بالمبينية كما
لا يخفى وهل يشترط في المبين بكسر الياء ان يكون سنده مثل سند المبين بفتح الياء فطعي السند كما اذا كان من الكتاب او السنة
المتواترة لم يجز ان يكون مبينه ظني السند كما انه اذا كان سند المبين بفتح الياء صحيحا لم يجز ان يكون مبينه حسنا او موثقا او لا
يشترط ذلك بل يكفي كون المبين حجة مطلقا فيصح البيان اذا كان المبين والمبين قطعيين سندا او ظنيين سندا او احدهما قطعي السند
والاخر ظني السند سواء كان المبين دافعا للاجمال او دافعا للظاهر كما اذا كان مخصصا او مقيدا اختلفوا في ذلك على قولين الاول
انه يشترط ذلك وهو المحكي عن ابي الحسين الكرخي في جملة من الكتب ففي يه والمنية ذهب الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما
وطعن في خبر الاوساق وهو قوله صلى الله عليه وآله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة في تخصيص عموم قوله فيما سقت السماء العشر وفي د لا يجب
ان يكون البيان كالمبين في القوة خلافا للكرخي فانه لا يعمل بخبر الاوساق فيما سقت السماء العشر انتهى ويظهر من بعض انه مذهب
قوم ولعل حجتهم ما تمسك به المانعون من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدمت اليه الاشارة وضعفه كما عرفت الثاني
انه لا يشترط ذلك بل يكفي في المبين الحجية مطلقا وهو للمعارج وعدة ويه والمنية وغاية في يه والمنية الى المحققين نقلا لا بعد الاشارة
الى ما حكيناه عن الكرخي والمحققون على خلافه وانه يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون

في بيان اعتبار الحجية في البيان والمبين وعدمه

والمعتبر هو حجة او اقوى فلو كان المبين

اذا كان المبين معلوما

المبين معلوما والبيان مظنونا وبالعكس كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد انتهى وهذا القول هو المعتمد عندنا اما جواز
دفع الظواهر القطعية وبيان ارادة خلاف ظاهرها بالبيان الظني فلما بيّناه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد واما جواز
دفع الاجمال القطعي وبيانه بالظني فلظهور عدم القائل بالفصل بين جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وجواز ما ذكر ولان جواز
ذلك يستلزم جواز هذا بطريق اولى على الاول يشمل الثاني هذا وقد قال المحقق بعد ما حكينا عنه سابقا وانما قلنا ذلك
لانه لا يمتنع تعلق المصلحة به وهو متضمن لحكم شرعي على فجاز استفادته بالخبر المظنون وفيه بعد ذلك ايضا لامكان تعلق
المصلحة بذلك انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في العدة قد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس
كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جائز على ما بيّناه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار التي ينقلها الطائفة
المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطائفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء واحكام الزكوة والصوم
والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم اصلا ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان
يقول لا يقع بها البيان ثم وهذا خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بيّنا انتهى **الثاني** لا اشكال ولا شبهة في ان كلما يجوز
به دفع الظاهر من خبر الواحد وغيره يجوز دفع الاجمال به هل يجوز دفع الاجمال بما لا يجوز دفع الظاهر به اولا الظاهر من القوم هو الاخير
كما لا يخفى **الثالث** قال في النهاية قال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوة
وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحد واحكام المكاتب والمدبر فيجوز
ان يبين بخبر الواحد انتهى وهذا القول في غاية الضعف **الرابع** هل يشترط في البيان ان يكون اقوى دلالة من المبين بفتح الياء
اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو للنهاية والمنية وم وصره وشرحه وحكاه فيه عن الاكثر الثاني انه لا يشترط
وهو المحكي في م وصره وشرحه عن ابي الحسين والكرخي وقد اختلفا نقال الاول فيما حكوا عنه يجوز البيان بالادنى وقال الثاني فيما
حكوا عنه لا يجوز الا بالمساوي او الاقوى والمعتمد عندي هو القول الاول للاصل والعمومات الدالة على حجية العمل بخبر العدل من الكتاب
والسنة ومصير المعظم اليه وشذوذ المخالف بل قد يمنع من وجوده لقوة احتمال كون قولهما راجعا الى الاشتراط اقوائية السند وما
تمسك به في ح صر فقال في مقام الاحتجاج على المختار لنا انه لا يجوز بالمرجوح لانه يلزم منه الغاء الراجح بالمرجوح انه يبطل بما انه العام
اذا بين والمطلق اذا قيد بالبدل دلالته على المخرج منهما اكد لان دلالة العام والمطلق بالقوة وقد الغى دلالة العام عليه وهو اقوى بدلالة
المخرج منه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الاخر
انتهى وقد تمسك بما ذكره من الحجة في صر ايضا فقال لنا لو كان مرجوحا الغى الاقوى في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وفي التساوي
التحكم وقد تمسك به ايضا في النهاية والمنية وم فقالوا وان كان المبين ظاهرا كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام
على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على صورة التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا
لاستحال العمل به للزوم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقالوا ايضا كما في ح صر ان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعين احد احتماليه
بادنى ما يفيده ترجيحه على الاخر وزاد في النهاية فقال لوجوب العمل بالراجح وفي ح صر اذ لا تعارض انتهى وما ذكروه ضعيف **مفتاح**
اذا تعلق الامر والتكليف الايجابي بمجمل كما في قوله ائتني بالعين وصل على القول باجماله فهل يجب على الامر والمكلف ان يبين ذلك
المجمل بالبيان ويتبع المبين في الحكم هنا ولا يجب في ذلك اطلاقه بقيد وموضع من بحث المنية وجوب ذلك وفيه نظر بل التحقيق ان يقال
ان كان المأمور والمكلف قادرا على الاتيان بالمأمور به من غير توقف على البيان كما في المثالين المذكورين اذ يجوز ان يحتاط
بان يأتي بجميع ما يحتمل تعلق الامر به فلا اشكال في عدم وجوب البيان ولزومه واما لو احتمال الوجوب بالمعنى المتعارف بالنسبة الى غير
الله عز وجل من سائر المكلفين في وجوب الصلوة فمقطوع بفساده وان لم يكن المأمور والمكلف قادرا على الاتيان بالمأمور به الخروج
عن عهدة التكليف الا بان يبين المكلف الامر ما اراده من الخطاب الامر كما اذا لم يتمكن في المثالين المذكورين من العمل والاتيان
بالمأمور به ولو بطريق الاحتياط كان البيان ح واجبا لا زما والا لجاز تركه ومعه يستلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل عندنا

تنبيهات متعلقة بمسئلة وجوب البيان

وقد اشار اليه هذا في مرقوم فقال الا ان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين واجبا او لا
وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمحال والا كان واجبا ان كان المبين واجبا لاستحالة التكليف بالمحال وينبغي
التنبيه على امور الاول انه اذا تعلق النهي والتكليف التحريمي بالمجمل فكما سبق في وجوب البيان وعدمه الثاني اذا تعلق الذم
على الاستحباب والكراهة او الاباحة والحكم الوضعي بالمجمل فهل يجب على الحاكم البيان او لا لم اظفر من يصرح بالاول فانه قد في الاول
لا فرق في الواجب وغيره في وجوب بيانهما وقال في الثاني كما في المنية قال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا انه اذا كان المبين
واجبا كان بيانه على الرسول واجبا وان لم يكن على الرسول بيانه واجبا فهو بحق فان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا
او مباحا وغيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفي بعضها ان بيان الندب والواجب معا مما يجب على الحكيم انتهى واعترض في المنية
على ما ذكره من لزوم التكليف بما لا يطاق فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه من
المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقد صرح بهذا الاعتراض في الاحكام
ايضا لكنه قال بعد ذلك اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب وكراهة فيكون من القسم
الاول واورد عليه في يه فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل
والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب وهو الافهام واجاب عن هذا الايراد في المنية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فانه نفس
النزاع واستدعاء الطلب الفهم مسلم لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من
دون البيان فهو كاف في كون الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل انتهى وفيه نظر والاقرب عندي ان منع وجوب البيان في
لزومه في محل البحث باطل اذ من الظاهر ان ترك البيان هنا في بعض الصور قبيح لاستلزامه خلو الخطاب عن الفائدة المعتد بها وطلب ما
لا يمكن للمأمور من الاتيان به وهما قبيحان قطعا وان لم يسم الاخير تكليفا بما لا يطاق اذ ليس المناط في عدم الجواز مجرد التسمية بل عدم
القدرة على الاتيان بالمطلوب الحاصل هنا نعم لا يمكن دعوى وجوب البيان هنا على وجه الكلية الثالث قال في المنية
وفي يه اعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما
الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب الا
تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبههما من الامور التي
لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يراد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام
بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات
وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بها بعد تفهيم المفتي وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة
لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها وزاد في الثاني فقال والذين لم يرد الله منهم فهم مراده لم يجب في ذلك عليهم ضربان
منهم من لم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم امتنا مع الكتب السالفة فانه تعالى لم يرد منا فهمها وقال ايضا اعلم انه لا يجب في احكام الله
تعالى عموما بل فيها ما هو عام ومنها ما هو خاص فالخطاب المحتاج الى البيان ان لم يتناول حكما عاما بل اختص ببعض المكلفين لم يجب على
غيره فهمه ثم ساق ما تقدم ذكره في المنية ايضا وقد صرح بتجويز بعض ما ذكرناه من الدليل وفي المعراج اعلم ان بيان المجمل انما يجب لمن اراد فهم
ذلك المجمل حتى يعمل بمقتضاه كاحكام الحيض فان المجمل فيها انما يريد المجتهد بيانه للافتاء بها لا للعمل بمقتضاه وفي العدة المجمل على
ضربين منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما
ومنها ما يختص معرفته بالائمة فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي
ان يكون لهم طريق الى معرفتها انتهى وما ذكروه في غاية الجودة كما لا يخفى الرابع قال في العدة البيان من حقه ان يكون في حكم
المبين فان كان واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول

وما لم يكن المبين واجبا

ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه منه قد يراد فعل ما تضمنه الخطاب

نسخه
ولم يجب

ان افعالم

نقول ان قضاء لزم اذا كانت بيانا للجملة واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا للجملة مندوبا اليها كانت كذلك انتهى وصرح بما ذكره
في نهاية وتهذيب وهو جيد حيث يعلم كون ما يأتي به بيانا للفعل المبين واما اذا علم امر بيان لما يتحقق الامتثال بذلك المبين وفي ضمنه
فلا يلزم من وجوب المبين وجوب البيان وكذا اذا حصل الشك في الامرين فتو وفي م اما المساوات بينهما في الحكم فغير واجبة وذلك
لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر اذا كان
دالا على صفة مدلول الاخر لا على مدلوله ومع ذلك تعذر اتحاد في الحكم **مفتاح** اختلفوا في جواز ان يؤخر النبي ص تبليغ
العبادات والاحكام الى وقت الحاجة اليها على قولين الاول ان ذلك جائز وهو للذريعة والعدة والغنية ودح ويه ويب والمنية
وتم وصه وشرحه والمعراج وفي العدة ذهب اليه كثير من المحصلين وفي م ذهب اليه اكثر المحققين وفي المنية هذا اختيار المحققين الثاني
انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن قوم للاولين وجوه منها ما تمسك به في المعراج ويه فقالا انا لو وجب التقديم لكان اما
عقليا او نقليا والقسمان باطلان وزاد في الثاني فقال اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف اما
لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه يتقدم خطاب مجمل فيكون هذا بيانه
ولا يقف امكان فعل العبادة على تقديم ادائها على الوقت لانه اذا بلغت العبادة فيه امكن المكلف ان يستدل بالخطاب على وجوبها
فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريق اليه كما انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريفنا الله تعالى ايانا العبادة التي
يريد ان يتعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرفنا الله سبحانه على لسان نبيه ص جميع ما يريد ان يتعبدنا به في حالة واحدة واما
الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه ومنها ما تمسك به في يه وم فقالا انه لو امتنع لم يخل اما ان يمتنع لذاته او لامر خارج الاول
مح فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وان كان ذلك لامر خارج فالاصل عدمه وزاد في الثاني فقال كيف وان تاخيره يحتمل ان يكون
فيه مصلحة في علم الله تعالى تقتضي التاخير ولهذا لو صرح الشارع بذلك لما كان ممتنعا ويحتمل ان يكون فيه مفسدة مانعة من التاخير وليس احد
الامرين اولى من الاخر فان قيل قولكم ويحتمل وجود مفسدة في التقديم ومصلحة في التاخير وليس احد الامرين اولى من الاخر مدفوع بان
هذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التاخير فلا يمكن معه الجزم بجواز التاخير الذي هو مذهبكم قلنا انه اذا وقع التردد بين المصلحة و
المفسدة تساقطا وبقينا على اصل الجواز العقلي انتهى واشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية ويصح تجويز التاخير لانه يتبع
المصلحة في تقديمه وتاخيره فالاولى وقول المخالف باطل لانه لا يمتنع ان يكون وقت الابلاغ لا يتعلق به المصلحة فلا يحسن الابلاغ وفي
النهاية لنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ثم قال ولا منافاة هذا قد يصح تقديم
الاعلام على حضور وقت العمل وقد يصح ترك التقديم وقد يكون يجب الاقتران واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف
مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق وفي يب يجوز التاخير لامكان اقتضاء
المصلحة وفي صه وشرحه يجوز التاخير للقطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولعل فيه مصلحة وزاد الثاني فقال ولذا لو صرح
به لم يمتنع ومنها ما تمسك به في العدة فقال والذي يدل على ذلك انه يجب ان يؤدي ما يجب ان يتعبد به من تقديم او تاخير فان تعبد بالتبليغ
عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد به اجلا كان مثل ذلك ومنها ما تمسك به في يه والعدة والغنية من انه اذا جاز ان يؤخر
الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول ص ومنها شذوذ المخالف ومصير المعظم الى خلافه كما اشار
اليه في يه والغنية فقالا امر قال من الفقهاء ان التبليغ لا يجوز ان يتاخر فان اراد وقت الحاجة والمصلحة فهو صحيح وان اراد
انه لا يتاخر عن وقت امكان الابلاغ والاداء فذلك باطل انتهى لا يقال غاية ما يستفاد مما ذكر الظن ولا نم حجيته هنا لعدم
تعلقه بالاحكام الفقهية ووجوه اليها والظن انما يكون حجة اذا تعلق بها ورجع اليها لانا نقول ما ذكر باطل بل يرجع الظن هنا
اليها ايضا والا لكان بحث الاصوليين في هذه المسألة خاليا عن الفائدة وهو بط فتو ومنها انه يجوز تاخير البيان عن وقت
الخطاب فكذلك يجوز تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وذلك لوجهين احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين كما يستفاد
من النهاية وم فقالا الاختلاف المانعون من جواز تاخير بيان المراد من الخطاب فقال اكثرهم بجواز تاخير تبليغ ما يوحى الى النبي ص

من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع اخرون وثانيهما الاولوية كما اشار اليه العضدي في ح مر فقال اذا اطلنا بجواز

تاخير البيان الى وقت الحاجة بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير تبليغ الرسول الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا

يلزم منه شيء مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد اما على تقدير منعنا لتاخير البيان فقد اختلف فيه فمنهم من قال الاخرون

وجهان احدهما ما حكاه عنهم في العدة وبعضهم من انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فكذا ههنا واجاب عنه تارة بجواز

تاخير البيان عن وقت الخطاب واخرى بالفرق بين الامرين فقال في مقام الجواب عن الوجه المذكور هو غير صحيح لانا نجوز

تاخير بيان المجمل ومن منع من ذلك يقتضي قبح الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه لم يبدء بخطاب بشيء فيبينه انتهى وثانيهما ما

حكى عنهم ايضا في جملة من الكتب من قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فان الامر يفيد الوجوب والفور وضعفاء

اجيب عنه بوجوه منها ما ذكره في ه فقال لا نم ان الامر للوجوب واشار اليه في ضه وشرحه هو ضعيف لما بيناه ان الامر للوجوب

واحتمال الحمل هنا على غيره مجازا مدفوع بالاصل ومنها ما ذكره في به وبعض المنية والاحكام والمعراج فقالوا الامر بالتبليغ

لا يقتضي الفور واشار اليه هذا الحاجبي والعضدي لا نقول الامر وان لم يكن موضوعا للفور ولكن يجب ارادته منه هنا

والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره العضدي فقال وما ذكرتموه

ضعيف لجواز ان تفويته ما علم بالعقل والنقل ومنها ما ذكره في ح وبعض به والمنية م وح ضر فقالوا ان المراد بذلك القران

لانه هو المستفاد عند الاطلاق ومنها ما ذكره في به والعدة فقالا اما قوله يا ايها الرسول الاية يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه

المامور به من ان تقدمه تعين تاخره وفي به واجاب قاضي القضاة ايضا بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان

يبلغ عليه من تقديم او تاخير اعترض ابو الحسين بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا الامر وفيه نظر لان الوجه

انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور ومنها ما ذكره في بعض فقال ثم بهذا القول وجب التبليغ وقد كان قبل نزوله

التبليغ ممكنا وليس بواجب ومنها ما ذكره في المنية فقال ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل الامر بالتبليغ ولا

يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال انتهى **مفتاح** لا يجوز تاخير البيان عن وقت

الحاجة اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وقد استفاض في عباراتهم دعوى الاجماع عليه ففي بعض ان البيان لا

يجوز تاخيره عن حال الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز وفي التعيين تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بلا خلاف وفي ح لا خلاف بين

اهل العدل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وفي به اتفق العقلاء

الا من جوز تكليف المحال على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة وفي ب الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت

الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال وفي دي قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفي ح اتفق المانعون

من التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه مجوزه وفي المنية اتفق الاصوليون على انه لا يجوز

تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا التكليف بما لا يطاق وفي كم اعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان

عن وقت الحاجة بمنع اجماعا وفي بر انفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب على المكلف

العمل فيه وجوزه من قال بالتكليف بالمحال وفي م قد اتفق الكل على امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة سوى القائلين بجواز التكليف

بما لا يطاق وفي ضه تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق وفي المعراج

لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت العمل بذلك المجمل عند من لا يجوز التكليف بالمحال انتهى احتج على ذلك في بعض والعدة وبه وح ه

دي وبعض المامول والمعراج بان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال وبما لا يطاق **القول** في النسخ

مقدمة اختلف عبارات القوم في تعريف النسخ بحسب الاصطلاح ففي بعض والتبيان بحد النسخ بانه ما دل على ان مثل

الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت فيما بعد على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول وفي ح وفي النسخ في الشرع عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي

بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وفي ب هو عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه

فصل في تاخير بيان المجمل

بحث في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

فصل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

وفي الزبدة لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

بحث في النسخ

لولاه لكان ثابتا وفي بر الاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متاخر وفي نحاعن الحاجبي انه رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر وفي م المختار في تحديده ان يقال النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي وفي
المعراج هو في الاصطلاح انتهاء حكم شرعي بسبب طريق شرعي متراخ عن الحكم الاول على وجه لولا وجوده لكان الحكم ثابتا وفي المحكي الطريق لكان ذلك
في بر وح صر عن الفقهاء هو النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده وفي المحكي في مت عن الفقهاء وفي شر
عن الاصوليين هو رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في العدة عن بعض انه
رفع المامور به بالنهي عنه وفي المحكي في بر وح صر عن المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على
وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر وم وح صر عن الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وزاد في الاول حد ى ففالاو قال القاضي ابو بكر وفي المحكي في ير عن الجويني النسخ اللفظ الدال دالثاني
على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وحكاه في ح صر عن الرازي فقال قال الامام هو اللفظ اه ومعناه ان الحكم كان دائما في
علم الله تع دواما مشروطا لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه
وما ذلك الا بتوقيفه اياه واذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ وفي المحكي في م عن ابي الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم
الثابت بقول منقول عن الله تبارك وتعالى او عن رسوله ص مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر عن قوم
وفي م عن بعض هو ازالة الحكم بعد استقراره وفي المحكي في العدة عن بعض انه زوال الحكم بعد استقراره وفي المحكي في ير عن
بعض انه بيان مدة الحكم وفي المحكي في م وبر عن بعض هو نقل الحكم الى خلافه وفي المحكي في المعراج عن القاضي ابي بكر النسخ رفع
الحكم الشرعي بحكم اخر متراخ عنه بحيث لولاه لكان ثابتا ثم قال وارتضاه الغزالي وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان
لفظ النسخ استعمل في معنيين احدهما الابطال والازالة وثانيهما النقل والتحويل وقد صرح بما ذكر من الاستعمال في هذين المعنيين
في العدة ودح وبر والمنية وير ل وم وذكروا للاول امثلة منها ما ذكره في العدة ودح وبر والمنية وير ل وم والمعراج من
قولهم نسخت الشمس الظل ومنها ما ذكره في بر والمنية من قولهم نسخت الريح آثار القوم ومنها ما ذكره في م من قولهم نسخت الريح اثر
المشي ونسخ الشيب الشباب ل ومنه تناسخ القرون والازمنة وذكروا للثاني ايضا امثلة منها ما ذكره في بر وح دي م وغيرها
من قولهم نسخت الكتاب اي نقلته وحولته ومنها ما ذكره في بر والمنية وم وغيرها من قولهم تناسخ المواريث ومنها ما ذكره في
بر والمنية وم ايضا من قولهم تناسخ الار ... ح وقد اختلفوا فيما وضع له هذه اللفظة لغة على اقوال الاول انها موضوعة للابطال
والازالة لا غير وهو للنهاية وبر وبي والمنية ... والمحكي في العدة عن ابي هاشم والمحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين البصري الثاني انها
موضوعة للنقل والتحويل لا غير وهو للمبادي والمحكي في جملة من الكتب عن القفال من الشافعية وفي بعضها عن طايفة الثالث
انها موضوعة لكل من المعنيين المذكورين ومشتركة بينهما وهو للعدة والمحكي عن القاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما وقد تصدى جماعة
لذكر حجج الاقوال المذكورة هنا وهو في غير محله ولذا قال في بعض اعلم انه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة ففي ذلك
خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه **الثاني** قال في العدة اما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة
وان كان بينهما تشبيها ووجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجرى استعمال لفظ النسخ فيه التشبيه ان النص الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه م
مجرى الريح المزيلة للآثار وهذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي
لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية **الثالث** اختلفوا
في ان النسخ هل هو رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم الاول على قولين الاول انه رفع وهو للمحكي في جملة من كتب عن القاضي ابي بكر
ويمكن استفادته من التعريف للاحكام في المبادي عن الفقهاء وفي شرحه عن الاصوليين قال في بر ودي شرحه والمنية بعد نسبة
القول المذكور الى القاضي وعنى بذلك ان خطابه تع بعد التعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه وانه زال بطريان
الناسخ الثاني انه بيان لانتهاء مدة الحكم الاول وهو للمحكي في جملة من الكتب عن ابي اسحق ويمكن استفادته من المعراج ومن التعريف

المحكي فيه عن الاصوليين ومن النسخ بعض المحكي في نهاية وغيره عن الفقهاء قال في نهاية وتبعه شرح المنهج يعني بذلك ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول للاولين ما اشار اليه في نهاية فقال احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عدم لذاته استحال وجوده فلا بد من مزيل وليس الا الناسخ ثم قال اعترض بان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عنده قديم كان متعلقا من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر انتهى وقد يستدل لهم بانه لو لم يكن رفعا حقيقة لكان بيانا لانتهاء الحكم الاول والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلظهورها باتفاق القوم على انه اما رفع او بيان الانتهاء ولا ثالث فاذا فرض بطلان الاول لزم الثاني ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلانه لو كان بيانا لانتهاء المدة لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب لظهور ان الناسخ يكون قرينة على ان المراد من الخطاب الدال على دوام الحكم ابدا غير ظاهره وهو ما ذكرناه من اللازم واللازم باطل لما دل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب لما جوازه ولكنه محل الخلاف والاشكال فيلزم ان يكون النسخ محل الخلاف والاشكال وهو باطل قطعا لان جواز النسخ مجمع عليه بين المسلمين بل هو ضروري الدين الا ان يقال هذا القسم من تاخير البيان عن وقت الخطاب لا خلاف في جوازه ولا اشكال في صحته لكنه محل اشكال ويعضد ما ذكر عدم صحة اطلاق لفظ النسخ حقيقة على كل ما هو بيان لانتهاء المدة والتزام ان جميع اطلاقات لفظ النسخ وما يشتق منه في الشرع مجاز مما يكذبه الوجدان وللاخرين وجوه منها ما حكاه في المنية عن ابي اسحق من انه لو لم يثبت الحكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه لا يكون الا بطريان الضد الباقي فكذا الباقي يمتنع الطاري لان الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وهو مح ثم قال فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من انعدام الطاري بالباقي وانما يكون كذلك لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف مشترك فيه الطاري والباقي قوله لجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي قلنا لاستحالة اجتماع الامثال ثم اجاب عن الحجة المذكورة فقال والجواب عنه انه يجوز ان يكون الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم قوته لا يلزم من عدم العلم عدمه اما الترجيح من غير مرجح وابطال الاسناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب وبكثرة افراده لا يستلزم نفي قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من ان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح رفعه اجاب فيه عن هذه الحجة ايضا فقال والجواب عنه ان خطاب الله تعالى حادث عندنا وليس هو نفس الحكم بل دليل عليه ومنها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المط واجاب عنه ايضا عن هذه الحجة فقال والجواب عنه ان المختار انه تعالى علم انقطاعه لكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه ومنها ما حكاه فيه عن ابي اسحق من ان طريان الحكم الطاري مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطاري لزم الدور ثم قال واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلة مع عدم المعلول ثم قال وفيه نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطاري مشروطا بزوال المتقدم بل الطاري مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل صالحا لان يحل فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا لو خلا عن القابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطاري زوال السابق والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم يفطن للوجه فيه ومنها ما حكاه فيه ايضا عن ابي اسحق من ان حدوث الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا في الوجود فلا تنافي فيه فلا يرفع احدهما الاخر وليس في ذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة عن زوال تلك التاليفات عن اجزاء الجسم اعراض

غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ازالتها انتهى ثم قال اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود على معنى اختيار القسم الاول وهو ان يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم ان لو لم يكن هو المعدوم واما اذا كان هو المعدوم والمعدوم هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق ان نقول ان عنيت الحقيقة الذاتية لم يكن حدوث الطارئ حال عدم الزائد ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة مع المعلول **الرابع**

قال في بر يطلق الناسخ على الناصب للدلالة الناسخة فيقال ان الله تعالى ناسخ للتوجه الى بيت المقدس وقال تعالى ما ننسخ من آية وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد ذلك فيقال القران ناسخ للسنة وكذا اخبار الرسول صلعم وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد انما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة في الله تعالى او في الطريق فقالوا في حد الناسخ قول صادر من الله تعالى او رسوله صلعم او فعل منقول عن رسوله صلعم فيفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن رسوله صلعم او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ ويسمى ناسخا مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعالى وان كان هو الدليل فهو الدليل ولكل احد اطلاقه على ما شاء وقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه انتهى وفي بعض الدليل الموصوف بانه ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه ولهذا وصفوه تعالى ناسخ للاحكام من حيث فعل تعالى ما هو ناسخ واذا قيل في الحكم انه ناسخ فمن حيث كان دليلا وفي الغنية ودليل النسخ يوصف بانه ناسخ لانه كاشف عن تغير الايجاب ويوصف القديم تعالى بانه ناسخ من حيث كان فاعلا لما هو فاعل ويوصف الحكم بذلك من حيث كان دليلا وفي روح الناسخ هو الدليل وقد يطلق الناسخ على ناصب دلالة النسخ وقد يجوز به في الحكم كما يقال لنسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وفي المعتقد كما يقال الحنفي ينسخ بالسنة **الخامس** قال في الغنية المنسوخ هو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل والحكم يوصف بانه منسوخ لا لانه المقصود بالدلالة ولا لانه الذي تغير وفي روح المنسوخ هو الدليل الاول وقد يستعمل في الحكم **السادس** قال في بر في مقام ذكر الفرق بين التخصيص والنسخ ان لفظ النسخ والتخصيص مشتركان في ان كل واحد منهما مخصص للحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول التخصيص يبين ان ما هو خارج به عن العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدلالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظه الدلالة عليه وفيه نظر لما تقدم من قبح الخطاب بدون ذكر ما يدل على نسخه اجمالا او تفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد الثالث النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص لجوازه بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع الناسخ لا بد ان يكون متراخيا عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم على العام وان يقارنه الخامس لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ كله عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية بعد اداء ما ورد النهي عن الامر به مرة واحدة وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما نقلنا السابع النسخ رفع الحكم به بعد ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت دخولها في مفهوم التخصيص وكانت لا زمة خارجة لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فرق بين انواع التخصيص ليثبت

تنبيه في معنى الناسخ

بيان الفرق بين البداء والنسخ

من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ في جميع الصور المذكورة **السابع** قال في بعض مقام ذكر الفرق
بين البداء والنسخ اعلم ان البداء في اللغة الظهور وانما يقال بدا الفلان كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا وللبداء شرائط
وهي اربعة ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف كذلك والوجه كذلك والوقت كذلك مما اختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي
او نهي بعد امر امضى البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه الا تغير حال المكلف في العلم والظن لانه لو كانت حاله على ما كان
عليه لما امر بفعل ما نهى عنه او نهى عن فعل ما امر به مع باقي الشرائط وكان ابو هاشم يمنع في الله سبحانه ان يامر بما نهى عنه مع باقي الشرائط
لوجهين احدهما لان البداء والاخر لانه يقتضي اضافة القبيح اليه تعالى اما الامر او النهي وهو احد قولي ابي علي والقول الاخر له انه يمنع
منه قوم منه تعالى للوجه الاخير الذي ذكرناه من اقتضائه اضافة القبيح اليه جل اسمه لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه والاولى
ان يمنع الوجهين لان ما من شانه ان يدل على البداء من الامور والاختيار القديم تعالى مع فقد دليله لان ذلك يجري مجرى كل فعل
قبيح الاثر وان فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه لما كان دلالة التصديق لم يجز ان يفعله مع الكذاب لانه يدل على خلاف
ما الحال عليه والنسخ انما يخالف البداء بتغاير الفعلين فان الفعل المامور به غير المنهي عنه واذا تغاير الفعلان فلا بد من تغاير

في بيان جواز النسخ عقلاً

الوقتين فكان النسخ يغاير البداء بتغاير الفعلين والوقتين انتهى وقد اشار الى الفرق المذكور في النهاية والاحكام ايضا **مفتاح**
النسخ في الشرايع جائز عقلا ولا يكون ممتنعا وقد صرح بذلك بعض والعدة ... شرح المبادي و... والمنية ... و...
والمعراج وصرح في الاول لا خلاف بين المسلمين في جواز نسخ الشرايع وانما الخلاف فيها مع اليهود ولا معنى للكلام على اليهود في ابواب
اصول الفقه ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسئلة فانما خلافه يرجع الى عبادة ولا مضا يقه في العبادات مع سلامة
المعاني وفي الثاني الخلاف في جواز نسخ الشرعيات مع اليهود وقد حكى حكاية من لا يعتد بقوله من اهل الصلوة الامتناع من نسخ
الشرايع وقوله مطروح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها يمنع من نسخ الشرايع عقلا والفرقة الثانية يجوز النسخ عقلا
ويمنع منه سمعا والفرقة الثالثة يجوز النسخ عقلا وسمعا وانما ينكر نبوة نبينا صلى الله عليه وآله لانه ما يدعى انه من المعجزات عندهم ليست بدالة وفي
الرابع اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم
ابن بحر الاصفهاني فانه انكره سمعا وجوزه عقلا وعن بعض اليهود ايضا وعن بعضهم جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي السادس
اكثر المسلمين على جوازه وخالف في ذلك ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود وفي السابع اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لابي
مسلم الاصفهاني وبعض اليهود وفي الثامن اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني
ولبعض اليهود فيهما وفي الحادي عشر اتفق اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض طوائف اليهود وهم
فرق فرقة منعته سمعا محتجين بما روي عن موسى عليه السلام وفرقة جوزته النسخ عقلا وسمعا لكنها انكروا معجزاته صلى الله عليه وآله وزعموا انه لم يات بمعجزة
تشهد بصدقه كمعجزات موسى عليه السلام قالوا ولو جاء بذلك لصدقنا وحكمنا بان شريعته ناسخة للشرايع المتقدمة مما يخالفها وفرقة اقرت
بنبوته صلى الله عليه وآله بظهور المعجزات على يده لكنها زعمت انه مرسل الى العرب بدون العجم وهم عنادية يحتمل انهم يجوزون النسخ انهم يمنعون
كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى عليه السلام لم ينسخ بل باقية وفي الثاني عشر قد اتفق اهل الشرايع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه
شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزه عقلا ومن ارباب الشرايع سوى اليهود
هم ثلاث فرق فذهب الشمعنية الى امتناعه عقلا وسمعا وذهب العنانية الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهب العيسوية الى جوازه
عقلا ووقوعه شرعا واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وفي الثالث عشر اعلم ان النسخ جائز الوقوع عند الاكثر
خلافا لليهود فانهم يقولون باستحالة وقوعه وفي الرابع عشر اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية
فقالوا بمنع عقلا انتهى وقد تحصل مما ذكروه ان في المسئلة قولين احدهما وهو الذي عليه المعظم جواز النسخ عقلا وثانيهما وهو
الذي عليه فرقة من اليهود منعه كذلك للاولين وجوه منها ما تمسك به في بعض والعدة و... و... و... والمنية و... و... من ان
الشرايع تابعة للمصالح وهي جائزة الاختلاف فجاز اختلافها هو تابع لها فلا امتناع في كون الوجوب مصلحة في وقت ومفسدة

في اخر فلو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة لا يقال لا نسلم جواز اختلاف المصالح لانا نقول فساد
هذا المنع في غاية الظهور وقال بعض المحققين ان المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص
في الغنى او الصحة او التكليف ومصلحة الاخر في نقيضه فلذلك جاز ان يختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل
الزمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهل زمان اخر في الشدة والغلظة عليهم المعتبر ذلك من الاحوال واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف
الازمان فلا يمتنع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه وينهاه عنه في زمان اخر لعلمه بمصلحته فيه كما يفعل الطبيب
بالمريض حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الازمنة وينهاه عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه و
كما يفعل الوالد بولده من التاديب وضربه في زمان واللين له والرفق به في زمان اخر على حسب ما يراه له من المصلحة ولما خص الشارع كل
زمان بعبادة غير عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصيام ولولا اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لما كان كذلك ومع
اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ ممتنعا انتهى ولا يقال ان هذا انما يتم على القول بان الشرايع تابعة للمصالح كما عن اصحابنا
والمعتزلة واما على القول بانها ليست كذلك كما عن الاشاعرة فلا يتم الحجة المزبورة لانا نقول قول الاشاعرة باطل ولو سلمناه فالحكم
بجواز النسخ عليه صحيح ايضا كما اشار اليه في بر وم والمعراج وح ص فقالوا يجوز النسخ عقلا سواء اعتبرنا المصالح اولا اما اذا لم نعتبر
معه فلان الله تعالى يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت
فلا بعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه ومنها ما تمسك به في العدة وح وب ير والمنية وم والمعراج
من ان الدلائل القطعية دلت على نبوة نبينا ص ويلزم من ذلك نسخ شرع من قبله قال في ير اعترض مانع النسخ من المسلمين بمنع توقف نبوة
محمد ص على النسخ لجواز ان يكون موسى وعيسى ع امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد ص ثم زوال التعبد بشرعهما ويبقى التعبد بشرع محمد ص من غير
نسخ وبهذا القدر ورد عن موسى وعيسى ع كما ورد بمحمد ص في القرآن ثم قال الجواب ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى نسخ شرع موسى ع بلفظ يدل
على الدوام ومنها ما تمسك به العضدي فقال لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح
ام لا وللاخرين وجوه منها ما اشار اليه في ح ض قال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم رفع الثقة بدوام الاحكام وفيه نظر للمنع
من الملازمة كما اشار اليه في ح فقال الجواب نحن نعلم دوام كثير من الاحكام بالضرورة من مقاصد الشرع فيكون الوثوق بالدوام حيث
يكون الامر كذلك دون غيره انتهى سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي اذ لا ضرر يترتب على عدم الوثوق مع لزوم الحكم الشرعي حيث لم يظهر الناسخ و
لزوم الحكم بانتفاء حيث ظهر ومنها ما اشار اليه في ير ايضا فقال احتج المانع بان اطلاق الامر يدل على استمرار الالزام بالفعل فلو لم يرد
دوامه لوجب بيان مدته والا لزم الاغراء باعتقاد الجهل ثم اجاب فقال والجواب لا نسلم لان المكلف يعلم ان تغير المصالح موجب لتغير
التكليف في ذلك فيمنعه عن القطع باعتقاد الدوام انتهى واشار الى هذا الجواب في العدة ايضا وفيه م قولكم الاول انه يلزم منه تجهيل المكلف في
اعتقاد التابيد فقد اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يفضي الى ذلك لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك
وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تاخير البيان الى وقت الحاجة والوجه في الجواب ان يقول دلالة الخطاب على التابيد لا يلزمها التابيد مع القول
بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل جاء من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب ان يعتقد ان التابيد بشرط
عدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تبارك وتعالى مبني على الحسن والقبح العقليين وقد
ابطلناه فيما تقدم ثم متى يكون قبيحا اذا استلزم مصلحة تزيد على مفسدة جهله او اذا لم يكن ذلك الاول مم والثاني مسلم وبيان لزوم
المصلحة الزائدة ما فيه من زيادة الثواب باعتقاد دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله تعالى وحكمه في الامر والنهي
كيف وان ما ذكروه منتقض بايجاد الله تبارك وتعالى للعبد من الغنى والصحة فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه مع جواز ازالته بالفقر
والمرض ومنها ما اشار اليه في المنية فقال احتجت اليهود بان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء
ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الفعل المامور به حسن عند
الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان باختلاف الاوقات والاحوال

والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنفيه محال لما ذكر ويحسن
الصدق والعدل وقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة اما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين بشيء من الافعال فيصح عندهم
انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المأمور به في وقت منهيا عنه في اخر انتهى وقد اشار اليه بما ذكره من اختلاف
جهتي الحسن والقبيح باختلاف الاحوال والازمان في العدة وتبرك والمعراج ومنها ما اشار اليه في ح ص فقال قالوا ان نسخ الله الحكم
فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل اولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله مح والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو
عبث وهو ايضا على الله تعالى مح ثم اجاب عن هذا فقال انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا نسلم
سلمنا لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت او حالة ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر
فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم يكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاول
ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب في النهاية وتبرك وم ايضا وفي ح انما يلزم البداء لو كان
الامر بنفس ما نهي عنه والوقت والمكلف واحدا اشار اليه ما ذكره في العدة ومنها ما اشار اليه في ح ص ايضا فقال قالوا لو جاز النسخ وهو ارتفاع
الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد
وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير بعد ما هو بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه
مح واما مع الوجود فلمثل ذلك مع امر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد انه مستحيل
ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا
به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا
ان الفعل يرتفع انتهى وقد اشار الى ما ذكره في تبرك ايضا ومنها ما اشار اليه في ح ص ايضا فقال قالوا اما ان يكون الباري تعالى عالما
باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظ والا لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه
الى وقت معين فيكون الحكم في علمه تعالى موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي ينفيه فيه لا يكون رافعا لحكم ثابت فلا
يكون نسخا ثم اجاب عن هذا فقال الجواب انا نختار انه يعلمه الى وقت معين هو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه
اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه انتهى وقد اشار الى ما ذكره في غاية المامول ايضا ومنها ما اشار اليه في ح ص فقال
قالوا الحكم الاول اما مقيد بغاية او موبد وكيف كان لا نسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون
نسخا كما يقول صم الى الليل ثم يقول في الليل لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما اذا كان موبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فللتناقض لانه حكم
انه موبد وليس موبدا واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عند التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة يذكر له الا ويقبل
النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنها والاخبار به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما
وقد ذكرتم احكاما موبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ثم اجاب عن هذه الحجة
فقال الجواب ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه والبحث جعله قيدا للفعل نفسه
اي الفعل ابدا واجب في الجملة وح فلا نسلم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخه قبله
فيكون بعض اطرافه للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع قبله فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع النصوصية في الوقت فمع قيد التأبيد
وانه ظاهر في تناوله وممكن ان لا يتناوله اجدر وتحقيقه ان قوله صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب
في الجملة غير المقيد الوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يمكن رفع الوجوب في معناه على استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان
فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب مع انه اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات
تناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب وان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه
وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع والتخصيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد

يتعين

يقيد الاول دون الثاني انتهى وفي الاحكام في مقام الجواب عن الحجة المذكورة وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون
قابلا للنسخ لا نسلم ذلك فانه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قال قبل عرفة لا تحجوا فانه يكون جائزا عندنا على ما يأتي
في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الفعل قولهم وان كان دالا على التأبيد فهو حجة لا نسلم ذلك واشار الى ما ذكره في ية ايض ومنها

في باب التوحيد والعدل

ما ذكره في ية فقال احتج منكر والنسخ بانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز
نسخ ما يجب من الاعتقادات من باب التوحيد والعدل وغيرهما لك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان النسخ لا يرد
على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما يأتي والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد كلما يستند معرفته الى العقل
كان وجوبه ثابتا بالعقل عند المعتزلة فيمنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما
هي الطاف في الواجبات العقلية ومقربة اليها فلا يكون دافعة لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لا العقل يجوز ان
لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد تجويزه انتهى وقد اشار اليه في م ايض ومنها ما ذكره في ية ايض فقال احتج منكر والنسخ
بان الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الطاعة والمعصية
ليستا من صفات الافعال مط بل من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر وللارادة على الخلاف والفعل الصادر من المكلف اذا كان
مأمورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله معصية انتهى واشار الى هذا الجواب في الاحكام ايض ومنها ما ذكره في ية ايض فقال احتج
منكر والنسخ عقلا بان الفعل ان كان مرادا فقد صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا ثم اجاب عن هذا فقال
الجواب انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة في ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة
انتهى واشار الى هذا الجواب في م ايض ومنها ما ذكره في ية فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم منه الامر بالشيء والنهي عنه وهو فاسد
لان الامر يدل على حسن المأمور فلو نهي عنه لانتقض الدلالة ثم اجاب فقال الجواب لا نسلم انه يلزم منه الامر بالشيء والنهي عنه لانا بينا ان
دليل الاول تناول غير ما تناوله قوله لو نهي الخ قلنا لا نسلم لان الدليل الثاني دل على قبح علم يدل عليه الاول فلم ينقض دلالته
جرى ذلك مجرى ما علم زواله عقلا فان الشرع اذا دل على وجوب فعل فانا عجز عنه المكلف سقط بالعجز ولا يلزم ان يكون العجز ناقضا
لدلالة الوجوب فكذا ما مثلنا انتهى وفي العدة الجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر باطلاقه يدل على حسن المأمور به
ابدا فلو نهي عنه لانتقض دلالته على ذلك هو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذه الشبهة
فان اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التأبيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد الدوام
الا ترى ان القائل يقول الزم فلانا ابدا وامض في طلب العلم ابدا وغير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد
من انقطاع المأمور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك ايض لا يدل على الدوام لانه انما يقتضي
تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت به فلا يقتضيه لانه دلالة السمع تترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله يأمرنا بالفعل
ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف
عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تعم مرتبا على دليل العقل ويصير ذلك في الحكم المنطوق به اذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي ينقض دلالة
الامر كقول القائل ان العجز المزيل للزوم المأمور به ينقض دلالة الاخر وذلك مبين الفساد وينبغي التنبيه على امور

في بيان وقوع النسخ

الاول
صرح في درج ويب وذكرى وشرح المبتودة ولم والمعراج م وح ص ر بوقوع النسخ ولا اشكال فيه وقد حكي عن المعظم ولهم

ما تمسك به

وجوه منها ما ذكره في درج ويه وح دي ودة وم وح ص ر وغيرها من ان الله تعالى امر آدم عم ان يزوج بناته من بنيه وقد حرم ذلك في شرع من

تحريم ذلك في شريعته

بعده ونسخ وزاد في م فقال فان قيل يحتمل ان امر آدم عم كان مغيا بظهور شرع من بعده لا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول لكونه
مغيا بظهور شرع من بعده قلنا الامر لآدم عم كان مط والاصل عدم التقييد وان قيل انه كان مغيا في علم الله سبحانه بظهور شريعة
اخرى قلنا هذا هو عين النسخ فان الله تعم اذا امر بالفعل مط فهو عالم انه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتقييده في علمه لا يخرجه عن
حقيقة النسخ ومنها ما تمسك به في درج ويه ودي وشرح المبتودة وم من انه ورد في التورية ان الله تعم قال لنوح عم عند خروجه من الفلك

الى جعلت لك كل دابة حية اكلا او لذريتك اطلقت لك ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى وعلى بنى اسرائيل كثيرا من الحيوانات ومنها ما ذكره في بحث المنية فقال او يعارض اليهود بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعلها موبدا عليهم ثم نسخ والامر بتعهد بيت المقدس كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ ومنها ما اشار اليه قدس سره فقال وقد احتج على منكري النسخ من اليهود بالزامات متاخرا منها ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه ومنها ان الختان كان في شرع ابرهيم جائزا بعد الكبر وقد اوجب موسى يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم في شريعة من بعده ثم اجاب عن هذه الحجة فقال بعد الاشارة اليها ولقائل ان يقول العمل في يوم السبت والختان في حال الكبر وكذا الجمع بين الاختين كان مباحا بحكم الاصل ورفع ما كان مباحا بحكم الاصل العقلي لا يكون نسخا كما علم فيما تقدم انتهى وقد صرح بهذا الجواب في شرح البحث واجاب عنه في بحث بان التقييد بانه مباح الاباحة وان كانت هي الاصل الا انه لا ينافي حكم الشارع بها فرفعها يكون نسخا ومنها ما تمسك به جملة من الكتب فقد وقع النسخ في شرعنا كنسخ التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ الاعتداد في الوفاة بالحول الى اربعة اشهر وعشر ونسخ ثبات الواحد في الجهاد لعشرة الى ثباته لاثنين وفي العدة اما من ابى النسخ من اهل المسئلة فيبطله وقوع النسخ في شريعتنا بلا ارتياب لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذا نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ونسخ ايضا تقديم الصدقة على المناجاة وكذا نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظاير ذلك كثيرة وفي بحث النسخ واقع للاجماع على كون شرعنا ناسخا لما تقدم وفي بحث يدل على الوقوع الادلة القاطعة على نبوة محمد صلعم واجماع الامة على وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ بالحول وغير ذلك من الايات وفي المنية لنا على ذلك الوقوع انا نقطع بنبوة محمد صلعم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ واجماع الامة فانهم يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الزيادة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة سيدنا محمد صلعم ناسخة لما تقدم من الشرايع قدس سره واما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان شريعة محمد صلعم ناسخة لجميع الشرايع السابقة وجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة وعلى النسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وفي نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي المناجاة للرسول صلعم ونسخ وجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم الاية الى غير ذلك من الاحكام المتعددة ثم قال واما منع كون شريعة محمد صلعم ناسخة لشرع من تقدم فمخالف الاجماع السلف وفي شرحنا على الاصفهاني دليلا على الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والاجماع اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كلما لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته بالاجماع منها وايضا التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى الكعبة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت باية المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يخفى فمن ارادها فعليه بالكتب المصنفة فيه

الثاني حكي عن اليهود الاستدلال للمنع من نسخ شريعة موسى بوجهين احدهما ان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال ايضا تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارضين وهو لا يفيد المدعى لضعفه لا لانه سندا اما الاول فلما سيأتي اليه الاشارة واما الثاني فلما ذكر في جملة من الكتب نفيه وتبديل وحج صريحا بمنع ان موسى قال ذلك وتواتر اليهود انقطع وقد نسب صنع هذا القول لابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد صلعم لما ظهر من اسنهزائه بالدين ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتورية لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي صلعم وزاد قدس سره فقال ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث فان منهم من قال الحديث ان اطعتموني فيما امرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والارض وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ وفي ردعهم في بحث المنية الاحتجاج بذلك ضعيف لانا نقطع عدم تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت النصر الا من شذ وثانيهما ما ذكره في المنية فقال احتجت اليهود بان موسى بين دوام شريعته فما كان كذلك استحال

[illegible]

نسخ

نسخها اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما
مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر
لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع علمه تلبيس وهو لا يجوز عليه ثم
اجاب عن هذا فقال الجواب المنع من بيانه دوام شرعه المدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع
في زمن بخت نصر فقتل اكثرهم ولم يبق منهم الا الاشذاذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز ان يكون بين الانقطاع على سبيل الاجمال فلم
ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله **الثالث** النسخ وان كان جائزا عقلا وواقعا سمعا ولكنه لا اشكال في كونه
خلاف الاصل فلا يجوز المصير اليه في موضع الشك **الرابع** قال في النهاية اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف باعدام العقل
الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلف الله احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه
بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان غير العارف به يمتنع عليه معرفة نهيه فتحريم معرفته متوقف على
معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر لانه لا دور هنا نعم انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما
هو به لانه محال يستحيل فعله وتركه بقي الخلاف في موضعين احدهما هل يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر المنعم وتحريم الكفر والظلم
وغير ذلك مما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه احد من الافعال لما لصفة هو عليها كوجوب الانصاف
وقبح الكذب والجهل ولكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع عنه المعتزلة كافة للحسن والقبح ورعاية الحكم وربما
بنوا على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله بعد ان كلف العباد ان ينسخ
عنه جميع التكاليف منع عنه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى فيجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل
المنصوص عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ما عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزوله فلا يمتنع تحقق النسخ
لجميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ انتهى **مفتاح** اختلفوا في جواز النسخ في القرآن بمعنى امكان
نسخ حكم دل القرآن العزيز على ثبوته وفي وقوع ذلك على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للمعارج ويب ويه وذى وشرحي المنية وده و
يه ل والمعراج ففي يه اتفق المسلمون على جواز نسخ القرآن وفي المنية اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز الثاني انه ليس بواقع وان
جائز الوقوع وهو المحكي في يه ويب وذى وشرحي المنية وغيرها عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني وفي القول الاول وجوه منها ما تمسك به في يج
ويه وذى ويب والمنية وده ويه ل والمعراج من انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم و
يذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا واورد عليها ابو مسلم على ما حكاه في يه ويب والمنية وغيرها بان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان
الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به فاذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا فاجاب عن هذا الايراد في يه ويب
والمنية ويه ل وم بان عدة الحامل ابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرا سواء كان ذلك اقل من الحول او فيه ان يكون
فالاعتداد بخصوص الحول زال بالكلية ومنها ما تمسك به في يج ويب وذى والمنية ويه ل والمعراج من انه تعالى امر بتقديم الصدقة
على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك وقد ادعى الاتفاق
عليه في الاخير وقال ويدل على نسخها قوله تعالى واذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم انتهى واورد على هذه الحجة ابو مسلم على ما حكاه في يه
ويب وح وذى والمنية وغيرها بان وجوب الصدقة انما زال بزوال سببه وذلك لان الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين
بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم واجيب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره في يب والمنية ويه
ل وم من انه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير المؤمنين بل منافقين وهو باطل اتفاقا واعترض عليه في يه فقال
وفيه نظر فانا نقول بفسق من لم يتصدق مع المناجاة ومنع ذلك في اكابر الصحابة لقصر المدة وثانيهما ما حكاه في المعراج عن بعض الفضلا

في بيان وقوع النسخ في القرآن العظيم

واجيب بان هذا غير النسخ لان الصدقة ثابتة بسبب ذلك وكلما كان كذلك كان منسوخا ومنها ما تمسك به في ح وبت ويه ودى في المنية
ودة وقرر لكن انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان
خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن مائة صابرة يغلبوا مائتين واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في المنية بانه يمكن ان يقال ان حكم
الاية اذا لو كانوا ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واجاب
في المنية عن الايراد فقال والجواب بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعف على المائتين
كما ذكر ومنها ما تمسك به في ير وبت ودى في المنية ودة وبه لكن انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى
الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واورد عليه بوجهين احدهما ما ذكره في المنية فقال وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس
لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران
منسوخا بل على كونه ناسخا انتهى لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في ير فانه قال لنا قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانا نقول هذا لا يصلح للدفع كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره ابو مسلم
على ما حكاه في بت ويه والمنية من ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ
واجاب عنه في الاول والثالث ويه وح بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق الصلوة الى الكعبة فهو مساو
لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية ومنها ما تمسك به في ير فقال لنا قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ثم قال
قال اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ثم قال واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران
هذا النسخ يختص ببعضه ومنها ما تمسك به في ير ايضا فقال لنا قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
يشتمل على رفع وعلى اثبات والرفع نسخ اما للتلاوة او للحكم او لهما معا لا يقال يجوز ان يريد انه انزل احدى الايتين بدلا عن الاخرى فيكون النازل
بدلا عما لم ينزل لانا نقول جعل المعدوم مبدلا عنه جائز والقول الثاني ما حكاه جماعة عن ابي مسلم من قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه فان الناسخ باطل واجاب عنه في ح فقال والجواب لا نم ان النسخ باطل ولا يلزم من كونه ابطالا كونه باطلا سلمنا جدلا لكن لم
لا يجوز ان يكون ما بين يديه اشارة الى الكتب الانبياء المتقدمة وخلفه اشارة الى ما يكون بعد النبوة او بعدكما قال ونزوله وهذا الاحتمال كاف
في ابطال الاحتجاج انتهى وفي بت ويه ودى والمنية الجواب ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا ياتيه
من بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم وفي المعارج واجيب بان الضمير للمجموع القران فلا يجوز ان يكون كله باطلا وح لا يلزم من ذلك

فى شرايط النسخ والناسخ والمنسوخ

عدم جواز نسخ البعض **مفتاح** قد ذكروا للنسخ والناسخ والمنسوخ شرايط منها ان يكون النسخ في الحكم شرعي وان يكون الناسخ
والمنسوخ شرعيين وقد صرح بهذا الشرط في بعض العدة ودح وبت المنية وم ويستفاد من تعريف النسخ المذكور في ير ود وكم ودة
وصرح في شرحه المعارج المحكي عن الفقهاء والاصوليين وبالجملة الظاهر انه مما لا اختلاف فيه وان كان بعض تعاريف النسخ ربما يدل على خلاف
ذلك ولكن الظاهر انه من تصور العبارة لا من المخالفة في المذهب كما نبهنا ولكنها شاذة في الغاية ولا يبعد معه دعوى الاتفاق ولعله لذا
قال في م من شروط النسخ المتفق عليها ان يكون المنسوخ شرعيا وبالجملة لا اشكال في ذلك ويتفرع عليه امور منها ان المرتفع اذا كان
حكما عقليا لا يكون منسوخا ولا يكون هناك نسخ وان كان الرافع خطابا وحكما شرعيا فلا يتحقق النسخ برفع البرائة والاباحة الاصليتين
بخطاب شرعي وقد صرح بذلك في بعض العدة ودح ويه وبت وكى والمنية والمعارج وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه
لا يقال تحريم الخمر نسخ اباحتها لما كانت اباحتها معلومة عقلا ومنها ان الرافع للحكم الشرعي اذا كان امرا عقليا كما في رفع الاحكام
التكليفية الشرعية بعد التمكن منها وبالعجز عنها بموت وجنون ونحوهما لا يكون ناسخا ولا يكون هناك نسخ ايضا وقد صرح بذلك
في الذريعة والعدة وبت ويه والمنية وصرح شرحه وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه لا يقال ان الموت والجنون والعجز
نسخ عن المكلف ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا وزاد في ثانيهما فقال وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق
عبارة النسخ عليه فاما معناه فحاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بزوال العقل وحصول الموت والعجز وبين ورود النهي عنه

صح

في ان الحائض يسقط التكليف انما يمنع ذلك من اجراء العبارة فيه على ما قلنا واشار الى هذا الكلام في ج ومنها ان يكون المراد بالناسخ
غير المراد بالمنسوخ نفسه قد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة وح والمنية وهو جيد واحتج عليه في ح والعدة والمنية بلزوم البداء على
تقدير كون المراد بالناسخ هو المنسوخ وزاد في العدة فقال ولا تقضي ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا
على ما شاء ولم يرد فقط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح
ان يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلنا يبطل قول من حد النسخ بانه رفع المامور به لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر
ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه من الفساد ومنها ان يكون الناسخ متراخيا ومنفصلا عن المنسوخ وقد صرح بهذا الشرط في
بعض والعدة وح وب وم ويمكن استفادته من تعريف النسخ المذكور في م وذ وص والمحكي عن القاضي والغزالي والفقهاء والاصوليين
لانهم ذكروا فيه قيد التراخي والتاخر وصرح في ب وب وح وذ والمنية وغيرها بان يخرج بهذا الشرط القيد الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبالجملة جميع المخصصات المتصلة وبالجملة الظاهر ان الشرط المذكور مما لا خلاف فيه وقد صرح بنفيه في بعض فقال من حق الناسخ ان يكون منفصلا
من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف فيه ثم الظاهر بل حكي الاتفاق على ذلك وقال في المعراج لانه لو كان متصلا لما
كان نسخا كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكقوله تعالى الى الليل بل ذلك بالتقييد والتخصيص اشبه وفي العدة يشترط الانفصال لانه لو كان
متصلا لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن انه نسخ للحظر المتقدم
لما كان متصلا به انتهى واعلم انه قال العضدي في شرح المختصر بعد الاشارة الى فائدة قيد التاخر وبها يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما
ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تاخره عن غيره واجاب المصنف عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع
بان الوجوب المشروط بالفعل لم يكن قبل الفعل ثابتا ثم ثبت بعده وفي التاخير بعده فيمتنع امتناعه بتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم الشيء
بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا فسرنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه ضروريا وكذا تاخره انتهى ومنها ان
يكون المنسوخ مما غير موقت بوقت معين معلوم وقد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة وح وب والمنية وم ويمكن استفادته من تعريف
النسخ المذكور في م والمعراج المحكي عن الغزالي والقاضي ابي بكر والمعتزلة والفقهاء والاصوليين لانهم ذكروا فيه قيدا على وجه لولاه لكان ثابتا
وبالجملة الظاهر انه لا خلاف في الشرط وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في م واحتج عليه في ح بانه لو وقت لم يكن ذلك نسخا لان شرط النسخ ان يثبت
الحكم لولا الدليل المتراخي وذلك غير حاصل في هذه الصورة وفي العدة يشترط ذلك لان ما يكون موقتا لا يوصف بانه نسخ ولذلك لا يقال
الافطار بالليل ناسخ لصوم النهار انتهى وانما قيد الحكم بغاية مجهولة كما في قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وكما في قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فهل يتحقق فيه النسخ او لا فيكون الشرط عدم التقييد بغاية مطلقا صرح بالاول
في بعض والعدة وب وهو الظاهر من ح وم وهو جيد ومنها ان يكون المنسوخ مستمرا لولا الناسخ وقد صرح بهذا في بعض والعدة وب والمنية قال فيه
فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا انتهى وما ذكره جيد ومنها ان يكون المنسوخ مما يصح تغيره باعتبار
عروض الاحكام الشرعية وقد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة وب والمنية ومثل فيه لما ذكر بامثلة فقال يشترط ان يكون المنسوخ مما يصح
تغيره كالقيام والقعود اللذين كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج عنها ووجوه التصرف كالبيع المحرم
وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا كالاكل عند الشبع ثم قال ولا
يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لا انفك لوجوب الانصاف فانه معلل بصفة
الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم ما يقتضيهما المتعلقتان بها وهي صفة لازمة لهما انتهى وقد صرح بما اشار اليه بقوله ولا
يتحقق في بعض والعدة وب ومنها ان يكون الناسخ مساويا للمنسوخ في المعلومية والمظنونية فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وقد صرح
بهذا الشرط في بعض العدة وح وسيأتي تحقيق الكلام فيه ان شاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الاول** صرح في بعض والعدة وب والمنية بانه
ليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا لما دل عليه باحدى الدلالات الثلث بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب
تساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة وقوع النسخ عليه وهو جيد وفي المنية الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت

قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له وقد اشار في العدة الى ما ذكره
في المثال ثم قال وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس من الفاظ المنسوخ شيء ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا بين
لانها كالا يمتنع نسخ الفعل لما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كلاما فالا يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعرضه ويفارق التخصيص
الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه **الثاني** قال في النهاية لا يشترط في الناسخ والمنسوخ كونهما ثابتين
بالنص بل يجوز ان يكون بلحن القول او بفحواه وبظاهره وصرح بما ذكره في المنية وزاد فيه قول النبي ص واشار الى ما ذكره في المعارج ايضا بل
ذلك مقتضى كلام القوم وهو المعتمد **الثالث** قال في النهاية لا يشترط ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا
باي طريق كان ولا ان يكون متقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كلاهما بالاباحة وان
ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان انتهى وهو جيد **الرابع** قال في العدة ليس
من شرط الناسخ ان يكون متناولا لجملة بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متنا ولا لحكم في عين واحدة
ويفارق التخصيص **مفتاح** هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد المعلق عليه بحيث يكون التابيد قيد الفعل كما في قوله الى نيت العدة
ابدا وفي تمسكوا بالسبت ابدا او لا يجوز النسخ فيكون شرائط من هذا التقييد بالتابيد اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك فهو الذي
والعدة ويج ويب دى عبه والمنية وده ويتد ونم وص وشرحه وبالجملة عليه المعظم كما اشعر الله في جملة من الكتب فقد ذهب بعض الناس الى
ان الله تعالى لو قال لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر وفي ح ذهب اكثر المحققين جوزوا نسخ الحكم المقيد با
لتابيد وتفصيل الكلام ان التابيد يجوز ان يكون قيد الفعل فان كان قيد الفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو
الاصح وقيل لا يجوز وفي م اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد كقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين
وفي ص الجمهور يجوز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم الواجب مستمرا ابدا وفي شرحه الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا في الفعل
مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه الثاني انه لا يجوز وهو محكي في جملة من الكتب عن بعض ففي بعضه ليس من شرطه ان لا يكون اللفظ
مقتضيا للتابيد وفي الناس من ذهب الى انه تعالى لو قال افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد وفي ح
افاضى الدليل الاول لفظ التابيد هل يجوز نسخه انكره قوم والحق خلافه وفي المنية يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم انتهى للعول
الاول وجوه منها ما تمسك به في يه ويب ودح والمنية ويه لك من ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة كما يقتضي لفظ العموم استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع
هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص لا يقال هذا قياس فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول هذا ليس من القياس بل من تنقيح المناط
سلمنا ولكن القياس لا يجوز اثبات الاحكام الشرعية به واما اثبات امكان شيء به وهو المراد به هنا فلا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في يب
والمنية من ان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعاند شرطه ومنها ما تمسك
به فيه من ان النسخ انما يرد على عبادة امر بها بلفظ يفيد الاستمرار او ورد الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة
ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما لمقارنة اشعار النسخ بها او غير
مقارنة على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد لا معنى للفرق بينهما ومنها ما تمسك به في النهاية من ان لفظ التابيد
المستعمل في الامر للمبالغة في طول الازمان لا الدوام فان المفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا او احبسه ابدا او امض الى السوق ابدا ذلك
ومنها ما تمسك به في م من ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع
ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ الموضوعة لجميع الاشخاص واما اذا لم يكن ذلك
ممتنعا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك ولو فرضنا ذلك لما لزم منه المحال وكان جائزا ومنها ما تمسك به في النهاية
فقال لنا وقوعه اما اولا فانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا
ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لا يقال لم يخبر الله تعالى عن اليهود انهم يتمنون بل اخبر عن اهل النار ويجوز ان يكون المتمني غير اليهود لانا

الامر بالتابيد في غير ... يجوز نسخه ح

نقول المعلوم ان الاجل لجميع اهل النار كلهم الموت في تلك الحالة وقد اخبر الله تعالى عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم دون اخر فوجب القضاء بالعموم هذا وفي الدليل نظر لا يخفى انتهى ومنها ما تمسك به في ضه وشرحه فقالا لنا انه لا يريد في دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ واذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما يتناوله فهذا مع احتماله ان لا يتناوله اولى بالجواز وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في به والمبتدع دتى عن المانع من النسخ مع قيد التابيد مثل النصيص على المأمور في كل وقت من الاوقات فكما ان فسخ الثاني ممتنع فكذا الاول وفيه نظر لانا لا نسلم انه موضوع للدوام وعدم الانقطاع اصلا بل هو موضوع للزمان الطويل وهو القدر المشترك بين المنقطع وغيره وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فقال العدة في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من الجواز هنا قول المخالف بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما نعرفه في استعماله لان قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا ولابنه تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناوله ما يصح الادامة فيه على انه يصح الخبر ايضا لانه لا يفيد الادامة ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد من المعلوم ان الوعيد المتضمن لفظ التابيد اذا لم يقتض ذلك فكيف يمنع من نسخه في ذلك وفي بقية في المقام المذكور قول المخالف بعيد لان التابيد في التعارف يقتضي التوقيت كقول القائل لازم الغريم او تعلم العلم ابدا وقد ثبت ان التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجوه التعذر وفي ريح في المقام المذكور لانه يستعمل فيما لا يراد به الدوام فانه يقال تعلم العلم ابدا وفي به ودعي في باب المتبه وبه قال وفي مقام الجواب عن احتجاج اليهود على عدم نسخ شريعة موسى بقوله تمسكوا بالسبت ابدا هو مطلق لان الابد يطلق على الزمان الطويل بقوله في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى يثقب اذنه ويستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وزاد في المنية فقال فاما ان يكون احدهما ناسخا للاخر فثبت المطلوب او الاثبات ان الابد يطلق على الزمان المتطاول وزاد في به فقال قال قاضي القضاة الامر بالفعل لا يقتضي الدوام لعلمنا ان التكليف ينقطع ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره لازم فلانا ابدا العبد له ابدا واعرضه او الحسين بان التابيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما يخصها بعد الموت والعجز من الخطاب لدلالة وما عداها باق على النظم كما لو قال افعل في كل وقت الى ان تعجز وتموت حيث يقول تعالى فامن التعميم وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج من الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى وبين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز انتهى سلمنا انه موضوع للدوام الغير المنقطع ولكنه ليس نصا فيه كما ان الامر الموضوع للوجوب ليس نصا فيه وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي العدة بعدما حكينا عنه سابقا ولو انه تناول ما قاله لم يمنع ذلك من نسخه لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ مجرى التخصيص وفي ريح بعد ذلك سلمنا انه حقيقة لكن ورود الناسخ يدل على انه لم يرد الدوام وكان العام حقيقة في الاستغراق ثم مع ورود المخصص يعلم انه لم يرد فكذا هنا وفي به في مقام الجواب عن الحجة المذكورة الجواب بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا ولهذا جاز التخصيص في لفظ العام وان تناول كل فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي فصلت ثم قال ايضا فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا مفيدا للدوام اما بنفسه او بدلالة لامتناع وروده على المرة ثم قال كما في الاحكام وايضا يمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا وفي المنية في المقام المذكور والجواب المنع من المساوات فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك انتهى سلمنا انه نص في ذلك ولكن مع ذلك لا يمنع من النسخ كما اشار اليه في ضه فقال التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله الجواب لا نم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد التكليف ومنها ما حكاه في به عن المانع من النسخ هنا من انه لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز مع ذلك دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن التقييد به فائدة ثم اجاب عنه كما في تم بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه كما نعلم بعد التخصيص ان المراد بتاكيد العام المبالغة فيه كذا نعلم بعد النسخ ان المراد من التاكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار ومنها ما حكاه في به من المانع

ابقي من انه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة ثم اجاب عنه كما في م بانه انما يتم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه وهما ممنوعان اما الاول فلما سبق ولان الالفاظ لا تفيد العلم القطعي وكذا اما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك التابيد ويقترن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين وزاد في الاحكام فقال ثم ما ذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد فانه جائز مع توجه ما ذكروه في النسخ بعينه عليه اذ ذلك يكون متحدا وغيره وعلى قول ابي الحسين طريق آخر ان لا يقترن بالامر ما يدل على ان المراد بعض الازمان اما مجملا او مفصلا ومنها ما حكاه في بد عن المانع ايضا من ان لفظ التابيد يفيد الدوام اذا وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ يفيد التابيد لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله ثم اجاب عنه كما في الاحكام بالمنع من ذلك في الخبر ايضا بل هو كالامر في الصلاحية للنسخ والمسألة لا تخلو من اشكال ولكن المعتمد هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في بد وصرح شرحها ان كان التابيد قيدا للوجوب بيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره مثل ان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا لم يقبل والا قبل وهو تفصيل جيد جدا واضح ولكن هو قول ثالث في المسألة اذ من الظاهر ان القائلين بجواز النسخ هنا لا يريدون في صورة التفصيل ولكن لا يخفى ان مجرد كون التابيد قيدا للحكم لا يقتضي التفصيل ولا يختص هذا التفصيل بلفظ التابيد بل كلما دل على استمرار الحكم على وجه يحصل منه العلم به لا يجوز نسخه لفظا كان او غيره لامتناع الكذب والبداء الحقيقي فيشترط في المنسوخ ان يكون ما دل على استمراره ظاهرا مفيدا للظن **الثاني** لا فرق في عدم منع التقييد بالتابيد النسخ بين الجملة الانشائية والخبرية كما صرح به في بد و م وهو الظاهر اطلاق كلام المعظم **الثالث** يختلف الحكم بجواز النسخ مع قيد التابيد بين ان يكون في كلامه تعالى او كلام رسوله **الرابع** الظاهر ان لفظ الدوام كلفظ التابيد في عدم المنع من النسخ **مفتاح** لا اشكال في انه يجوز النسخ الى بدل اخف منه ومساو له وقد صرح بدعوى اتفاق القائلين بالنسخ عليه في م و ح صر و بد ل وهل يجوز النسخ الى بدل هو اشق واثقل منه او لا بل يشترط الاخفية او المساواة اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز ذلك ويكون واقعا وهو للذريعة والعدة و بد و ب و د و شرح المبادي و بد و م و صر و شرح المعراج في بد و ح د ذهب اليه المحققون و في ل هو المشهور وعليه الجمهور و في ح صر ذهب اليه الجمهور و في م هو مذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه الثاني لا يجوز ذلك هو ما حكي في بد ل و ح صر والمعراج عن قوم و في ح د ذهب اليه بعض اهل الظاهر و في بد خالف فيه بعض اهل الظاهر وبعض الشافعية وبعضهم منع عن الوقوع دون الجواز و في المنية خالف فيه بعض فجوزه قوم ومنعوا من وقوعه و في م خالف فيه بعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر ومنهم من اجازه عقلا ومنعه سمعا انتهى للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في بعض والعدة و بد ل من ان التكليف على سبيل الابتداء وعلى جهة النسخ انما هو تابع للمصلحة وقد يتفق المصلحة في الاشق والاخف في الاشق من زيادة التعريض للثواب ليس في الاخف وزاد في العدة فقال على ان ما قالوه يقتضي قولهم في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظيم النفع الذي فيه لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان هو مؤديا الى ثواب ابدي على ما يؤدي اليه الاخف فصار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظيم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان يعرض الله المكلف لتكليف ابتدائي يؤدي به الى زيادة ثواب وثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه الاول ما تمسك به في بد و ب و المنية و د و بد ل و م و صر و شرحه والمعراج من ان صوم عاشورا انه نسخ بصوم رمضان وهو اشق الثاني ما تمسك به في العدة و ب و بد و المنية و ح د و م و صر و شرحه من ان وجوب الحبس في البيوت حدا على الزاني نسخ بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حد البكر والرمي بالحجارة في حد المحصن وهو اشق الثالث ما تمسك به في العدة و بد و ب و المنية و بد ل و م و صر و شرحه من ان تخيير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال الثابت في مبدء الاسلام نسخ بتعيين الصوم وهو اشق الرابع ما تمسك به في بد و بد ل والمعراج من انه نسخ وجوب كف النفس عن الكفار بوجوب القتال معهم وهو اشق ومنها ما تمسك به في بد من انه نسخ جواز تقوله تعالى ودع اذاهم تاخير الصلوة عند الخوف بايجابها في اثناء القتال وهو اشق وللآخرين وجوه منها قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والوجه في الاستدلال ما ذكره في م فقال وليس المراد منه ان ما ياتي بخير من الآية في نفسها اذ القرآن كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد به ما هو خير بالنسبة الينا وذلك هو الاخف والاسهل في الاحكام انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في بد و ب و المنية و بد ل والمعراج و ح صر فقالوا نمنع من كون المراد بالخير الاخف بل المثل المساوي بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا واصلح معادا او بالمثل

العادة و في بقية ذلك

ذهب اليه بعضهم

نز
ضد

نز
لعظم

المسألة

المسألة فمنع بجواز ان يكون حكم الاثقل خيرا لنا واشار الى ما ذكرنا في م فقال الجواب عن الاية الرابعة انه ان كان ذلك اشارة الى
نسخ التلاوة فلا حجة فيها اذ النزاع انما هو في نسخ الاخف بالاثقل وان كان اشارة الى نسخ حكم الاية فالخير في الامور الدنيوية يرجع الى ما هو
الاكثر في الثواب منه يقال الفرض خير من النفل انما اكثر في الثواب ان كان اشق من النفل على النفس وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاقبة
والاصلح ولا يختص ذلك بالاسهل ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض الجوع والعطش اصلح لك وخير لك من الشبع والري وعلى هذا فيمتنع
ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المال على ما قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله تعالى الا
كتب لهم به عمل صالح وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقال ع لعائشة ثوابك
على قدر نصبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف اما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة على تقدير تسليم دلالتها على
ارادة نفي الانتقال عدم الوقوع لا على عدم جوازه الذي هو مورد البحث واما ثالثا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة نفي وقوع النسخ بالاثقل
بعد نزولها لا مطلقا وتتميم الحجة بعدم القائل بالفصل ممنوع واما رابعا فلان الاية الشريفة غايتها الظهور وهو مدفوع بالاظهر الدال على تحقق
النسخ بالاثقل ولولاه لكفى الاصل في دفعها اذ لا ريب في ان النسخ خلاف الاصل فتدبر وفي العدة هذه الاية تدل على ان ما يأتي به اشق
من الاول فهو في حكم الاشق حتى يصلح ان يكون خيرا منها او مثلها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اذ لو جاز نسخ الاخف بالاثقل لكان
مريدا للعسر وفيه تكذيب للخبر الصادق وفيه نظر اما اولا فللمنع من كون كل ما هو اثقل عسرا بل يجوز اشتراك الاثقل في صدق اليسر
وان كان الاخف ايسر وليس في الاية الشريفة دلالة على ارادة الايسر فتدبر واما ثانيا فلما ذكره في ح مختصر منا في مقام الجواب عن الحجة المرقومة
انا لا نم عموم العسر في الاية بل هي مطلقة ولو سلم فيها انها يدل على ارادة ذلك في المال فاليسر هو تكثير الثواب من باب تسمية الشيء بما يؤل اليه مثل
لدوا للموت فان التكليف يسمى يسرا باعتبار ان عاقبته تكثير الثواب لو سلم انه للفور لا المال ولا مجازا باعتبار المال فهو مخصوص
بما ذكرنا من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع ولا يعد ولا
يحصى وقد اشار الى ما ذكر في م كما اشار اليه بقوله ولو سلم فيها انها الخ وم الجواب الاخير ايض وقال في م بعد ما اشار اليه من
الجواب لئلا يبطر فانه مخصص كثيرا وقد صرح بهذا في الاحكام ايض ومنها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم اذ ليس في النسخ بالاثقل تخفيف
واجاب عن هذه الحجة في م والاحكام عن الاية الثانية المتقدمة وقد صرح بها هنا في م ايض واجاب في م عنها بما اجاب به عن الاية الثانية
ومنها قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم والاصر هو الثقل الخبر تعالى بانه يضع عنهم الثقل الذي على الامم قبلهم فلو نسخ ذلك
بما هو اثقل منه كان تكذيبا لخبر الله تعالى وهو ممتنع واجاب في م عن هذه الحجة بانه لا يلزم من وضع الاصر الثقل الذي كان على من قبلنا عنا
امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا ومنها ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة فان كان الاول فهو عبث وقبيح فلا يكون جائزا من الشارع
وان كان لمصلحة فاما ان يكون ادون من مصلحة المنسوخ او مساوية لها او زائدة عليها فان كان الاول فهو ايض ممتنع لما فيه من اهمال الزائد من
المصلحتين واعتبار ادناهما وان كان الثاني فليس الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق الا الثالث فان كان النسخ انما يكون للاصلح والانفع
والاقرب الى حصول الطاعة فذلك انما يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف ومن الاصعب الى الاسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة واسهل
في الانقياد واذا كان بالعكس كان لعنا للمكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير
لائق بحكم الشارع واجاب في م عن هذه الحجة فقال ان ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف
وكذا نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشباب الى الهرم ومن الجدة الى العدم واعدام القوى والحواس بعد تجددها فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما
نقلهم عنه وكلما ذكروه فهو بعينه لازم ههنا وما هو الجواب لهم في صورة الالزام فهو جوابنا في محل النزاع انتهى واشار الى ما ذكره في م
وصرح في شرح المعتمد في المسألة هو القول الاول **مفتاح** هل يجوز نسخ الحكم من غير اثبات بدل له بالخصوص او لا اختلفوا
في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة والعدة والمنتهى وغيرها والمعراج وشرحه وهذا
في جملة من الكتب عن المعظم كما يحسن النسخ الى البدل كذا يحسن النسخ لا الى بدل عند المحققين خلافا لقوم وفي شرح المحققون على جواز
نسخ الشيء الى غير بدل خلافا لقوم وفي م ذهب الى ذلك الاكثر وفي م مذهب الجميع جواز نسخ الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذوذ

الاخف

الى ان قال

او المصلحة

و ن

وصرح الجمهور على جواز النسخ من غير بدل وفي شرحه قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم
الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في ح والمنية والمعراج وغيرها عن قوم وفي ب ل ذهب اليه داود الظاهري وقد يحكى عن الشافعي للاولين وجوه
منها انه لو لم يجز ذلك لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في العدة وح وم
وب ع والمنية وده وب ل وم والمعراج من ان وجوب الصدقة امام مناجاة الرسول مستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة قد نسخ بلا بدل بالاتفاق على ما حكاه في المنية والمعراج وثانيها ما تمسك به في ب ح ود ي وب
ل وصه وشرحه من انه تعالى نسخ وجوب الامساك الى اخر اليوم الثاني بعد ان افطر بعد المغرب من غير بدل وثالثها ما تمسك به في العدة من
انه نسخ ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشر عن المتوفى عنها زوجها الا الى بدل ورابعها ما تمسك به في ب وصه وشرحه من انه نسخ تحريم
ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل واورد عليه في ب ل فقال بعد الاشارة اليه قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد
ارتفع عن الادخار وتعلق به حكم هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قلت فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لا بد ان يرتفع
بدليل شرعي وهو يكون مثبتا لحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي ثبت الاباحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالنسخ
الدال على التحريم دل على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو اذا صرح بالناسخ كما في نسخ الادخار فانه قال الا فادخروها واما بينها اذا لم يذكر فيه
الا رفع الحكم فلا نسلم ذلك بل لو ثبت فانما هو يعود الى الاباحة الاصلية ومنها ما تمسك به في ح من ان النسخ تابع للمصلحة فاذا كان للشيء
مصلحة في وقت امر به واذا انقلب مفسدة نهى عنه ثم لا يلزم البدل واشار الى هذا الوجه في المنية وب ل وم وصه وشرحه ومنها ما تمسك به في
ب ح فقال ولان المقتضي للمنع زائل ومقتضي الجواز ثابت فثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو
باطل لان النسخ من الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه واما انتفاء حسنه فهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة
في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر فلا فرق في العقل بينهما انما نسخهما لا الى غير بدل كما جاز الى
بدل واما العدم وقوعه في الشرع فهو باطل لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما الورود في الشرع بمنعه فهو
وهو باطل لان في دعوى وقوعه في الشرع بطلان ذلك لم يوجد من الشريعة ما يدل على المنع ومنها ما تمسك به في م فقال لانا لو فرضنا
وقوع ذلك لم يلزم منه لذاته محال في العقل ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا وللاخرين قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
فانه يدل على انه تعالى يأتي بخير من المنسوخ وعدم الحكم لا يكون خيرا من وجوده واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره في ب ع وب ل وم وصه وشرحه
والمعراج من انه يجوز ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وزاد في المعراج فقال لان المراد من الخير ما هو اعظم ثوابا واصلح
لنا معادا واورد على هذا الجواب في المنية فقال وفيه نظر من حيث ان العدم ليس مما يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه منا بانيه ولا يحصل الفاعل
لعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان دفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولا وينبني ان بنينا على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته
الثاني ما ذكره في ب ح وب ع والمنية وب ل وم وح وصه من ان المراد من خير منها اللفظ قال في ب ع اذ هو المفهوم هنا وفي المنية ولهذا قال نأت
بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة انتهى واورد على هذا الجواب في ح فقال فيه نظر لان
النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما يتعارف عليه على العرف اللغوي انتهى وفيه نظر للمنع من صيرورة لفظ النسخ وما يشتق
منه حقيقة شرعية في رفع الحكم سلمنا ولكن نمنع من ثبوت ذلك وقت الخطاب سلمنا ولكن لا بد من ارتكاب التاويل في الاية الشريفة
بالضرورة ومن التأويل ان التجوز في النسخ بحمله على معناه اللغوي اولى من اضمار الحكم او حمل الاية عليه مجازا سلمنا ولكن لا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال كما لا يخفى الثالث ما ذكره في ب ل وح وصه وم من ان الاية الشريفة ليست صريحة في المدعى بل غايتها الدلالة عليه بالعموم
وهو مخصص بما دل على النسخ لا الى بدل وزاد في م فمنع من عموم الاية الشريفة والمعتمد عندي في المسألة هو القول الاول وينبغي التنبيه على
امرين **الاول** قال في يعتبر من شرط النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اخبار الا فعال وينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ان يزول الحكم
لا الى بدل والثاني ان يزول الى بدل والثالث ان يزول الى بدل يخالفه فاما زواله لا الى بدل فانما يكون نسخا لا نعلم به ان مثل الحكم الثابت بالنص
لا يقع في المستقبل لانه ازاله الى بدل فاذا وجب كونه منسوخا نواله لا بثبوت البدل لانه لو ثبت من دون زوال الاول لم يكن نسخا ومن

بحث جواز النسخ من غير بدل

بمخالفه

حق هذا القسم لا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع الى بدل مخالف فمن حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم
اذا لم يثبت فانه لم يعلم بكونه منسوخا ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان انه نسخ وجوب صوم عاشوراء وان الزكوة نسخ وجوبها سائر الحقوق
ومتى قيل فيما هذه حاله ان كذا نسخ بكذا فمجاز والمراد به ان عنده علم نسخ واما النسخ بحكم يضاده فقد يقع بثبوت الحكم وقد يقع ايضا
بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكم دليل على زوال احدهما بالاخر من حيث علم انهما لا يصح ان يجتمعا في التكليف ولا شبهة في ان
الحظر يضاد الاباحة والندب والوجوب ايضا في حكم الضد للندب في الاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي ما يكون ندبا او واجبا وكونه ندبا
يقتضي نفي ما يكون واجبا انتهى وفي باب النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل يضاده فيكفي ثبوت المضادة
وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وسائر الحقوق بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين انتهى
قال في العدة فاما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين لان ثباته
للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما يسقط الواجب
المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بتحتم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى
الى الاباحة نحو سقوطها اوجبه الله تعالى من تحريم الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى الاباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي
عنه ع انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب ان يجري الباب **مفتاح**
اختلفوا في جواز نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية وئج ونه وب ويكو وشرحه للنبذة
ومه وبه ل وم والمعراج وصه وشرحه وفي ئه ذا الى اكثر العلماء وفي ئه كل اهل العلم وفي صه ذهب اليه الجمهور وفي م اتفق عليه العلماء الا الشاذ
لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن طائفة من المعتزلة وقد صرح بشذوذهم في المنتهى وم للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في ئه والعدة
وئه وب والمنتهى وئج ومه وصه وشرحه والمعراج من ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكه عن الاخر وان جواز تلاوة
الآية الشرعية حكم من احكامها وما دل عليه من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة
وثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان وقد وقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه منها ما تمسك به في العدة والغنية
وئج وبه وب وبيب والمنتهى وبه ل وم وصه وشرحه من انه نسخ الاعتداد بالحول المستفاد من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله تعالى يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة ومنها ما تمسك به في العدة والغنية وبه وب ل من انه نسخ تقديم الصدقة على المناجاة مع بقاء التلاوة ومنها
ما تمسك به من نسخ ثبات الواحد للعشرة ومنها ما تمسك به في ئج من نسخ الامساك في البيوت ومنها ما تمسك به في م من نسخ الوصية للوالدين
وللاخرين وجوه منها ان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى واجاب عنه في م وصه وشرحه اولا
بانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وثانيا بالمنع من لزوم ذلك لا ايقاع في الجهل وانما يلزم ذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب
فلا لان المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل واشار الى هذا الجواب في ئه ايضا فقال انما يلزم الجهل ببقاء الحكم
لو لم ينصب الله تعالى على نسخ الحكم دليلا وكذا اشار اليه في المنتهى وبه ل ومنها انه لو نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة لما بقي في التلاوة
فائدة لان اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن واجاب عنه في لا عبثان فيه
العدة وئج وئه والمنتهى وبه ل وم وصه وشرحه بالمنع من عدم الفائدة فان من الجائز ان يشتمل على مصلحة يقتضي ابقاءها وفي ئه الفائدة فيه
حصول العلم بانه تعالى ازال مثل الحكم رحمة منه على عباده وفي صه وشرحه يجوز ان تكون الفائدة مجرد كونه معجزا بنفسه وقرآنا يتلى للثواب وقال
في ئج واما بطلان دلالتها فلا نسلم فان الدلالة باقية على الحكم نعم لا يجب العمل ومنها ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم
مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق والمفهوم كذلك لا ينفك التلاوة وحكمها واجاب عنه في م
وصه اولا بالمنع من ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه باطل فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لانها لو كانت وكذا سمع
المفهوم فانه غير لازم ونحن لا نقول به ثم انا نسلم انه لا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما
اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولهذا فان الحكم قد يثبت بامارة واحدة يتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا

والتلاوة

نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو عين المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم قلنا بتلاوتهما ابتداء ودواما واشار الى هذا الجواب في العضد وشرحه ابن الهمام والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وعليه يبتنى البنية على امور **الاول** نسخ الحكم مع نسخ التلاوة واقع كما صرح به في بعض وانتفى ودرج ونهر وشرح المنية وبدل والمعراج وغيرها **الثاني** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم كما يجوز العكس وقد صرح بما ذكر في بعض والعضد والغنية ودرج وشرح دري وشرح المنية ونهر وشرح المعراج وفي نهر ذهب اليه اكثر العلماء ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع وفي درج يجوز ذلك عند الاكثر خلافا لشاذ من المعتزلة وفي بدل هذا هو المشهور بين الاصوليين بل لم يخالف الاجماعة من المعتزلة وفي صرح ذهب اليه الجمهور وخالف فيه بعض وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في بعض والعضد ونهر وشرح المنية ودرج ودري ونهر وصرح من عدم التلازم بين الامرين وقد تقدم اليه الاشارة وثانيهما ما تمسك به في نهر وشرح المنية وبدل وصرح وشرح المعراج من انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما روي من انه نسخ قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء حكمه وفي نهر والمعراج نقل عن انس بن مالك انه قال انزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وزاد في الاول فقال وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم لا يقال هذه رواية مرسلة فلا تصلح للحجة وفي بعض والغنية هذا الخبر مقطوع به من ان من جملة القرآن الشيخ والشيخة اه وفي درج قيل هو واقع كما روي انه كان في القرآن زيادة نسخت وهذا ان لم يكن معلوما فانه مجوز لانا نقول النسخ الحاصل بالارسال غير قادح لانجباره بتمسك المعظم بالرواية الاولى وفيه نظر فتدبر ولا يقال ان الآية تدل على معرفة الحكم فاذا نسخت التلاوة دون الحكم اشعر ذلك بارتفاع الحكم وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع وقد اشار اليه هذا بعض لانا نقول هذا باطل كما اشار اليه في م قائلا انما يلزم ذلك لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم وهو غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ الحكم ولا يقال ان نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة حيث لم يلزم منه الا اثبات حكم ولا دفعه الله سبحانه منزه عن ذلك لانا نقول هذا مندفع بما تقدم اليه الاشارة كما اشار اليه في م وعلى المختار من جوازه ذلك فهل هو واقع او لا فيه اشكال **الثالث** يجوز نسخ التلاوة والحكم معا كما صرح به في بعض والعضد والغنية ودرج وشرح دري وبدل وم وصرح وشرح المعراج وفي درج يجوز نسخ التلاوة والحكم معا اجماعا وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة وفي صرح ذهب اليه الجمهور وخالف بعض المعتزلة ولهم وجهان احدهما انه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا نقلا وثانيهما ما تمسك به في بدل وم وصرح وشرح المعراج فقالوا واما نسخهما معا فيدل عليه ما روت عائشة انها قالت كان فيما انزل الله سبحانه عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس عشرة فان ذلك كان يتلى وزاد في بدل فقال وبما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها نسخا اشار الى هذا في بدل وفي المعراج مثاله ما روي ان سورة الاحزاب اكبر من سورة البقرة اه وقد يمنع من اثبات وقوع ذلك لضعف الروايتين ولم اجد عليه دليلا يعتمد عليه فلا يمكن الحكم به في بعض وانتفى مثال ذلك وارد بطريق الاحاد **الرابع** هل يجوز للمحدث مس المنسوخ او لا صرح بالاول في صرح وشرحه وقال فيه لانه ليس بقرآن اجماعا وفي م وفي ذلك مما تردد الاصوليين فيه والاشبه المنع من ذلك ايضا وفي م الاقرب عندي هو الجواز للاصل السليم عن معارضة ما دل على حرمة مس المصحف لانصرافه الى غير المفروض **مفتاح** قد ذكروا المعرفة الناسخ والمنسوخ وتمييز احدهما من الآخر وجوها منها التنصيص من الله عز وجل والنبي او الامام عليه السلام ودلالة كلامهم على ذلك وقد صرح بهذا الوجه في بعض والغنية والعدة ودرج ونهر وشرح المنية وبدل وصرح وشرح المعراج ولا اشكال فيه والتنصيص ودلالة الكلام على ذلك على اقسام احدها ان يقال هذا ناسخ وذاك منسوخ وقد صرح بهذا في درج ونهر والمنية وبدل ودرج وصرح وثانيها ان يقال نسخ كذا وقد صرح بها في بعض ونهر والمنية وثالثها ان يكون نحو النبوي عن المرسلين كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وقد صرح بما ذكر في بعض والعدة والمنية وبدل وصرح وشرحه ورابعها ان يرد بلفظ التخفيف كما في قوله تعالى الآن خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين وقد صرح بما ذكر في العدة و خامسها غير ذلك ولا يكاد ينحصر فالمناط دلالة اللفظ على ذلك بدلالة معتبرة فلا يشترط التنصيص فيكفي الظهور ولو بالالتزام العرفي والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم واعلم انه قال في الذريعة والغنية لو قالا نسخ في وقت كذا لكان وقت زوال العبادة معلوما بالعقل

في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن

ايجابها فيخرج بذلك عن باب النسخ ومنها تحقق الاجماع على تعيين الامرين وقد صرح بهذا في بر والمنبه وبر ل وصرح في شرحه ولا اشكال فيه
منها ان يكون احد الخطابين مضادا ومنافيا الحكم الاخر ولا يمكن الجمع بينهما الا بكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا وبثبت المتاخر
منهما والمتقدم فانه يلزم ح الحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ فيكون من تلك الوجوه معرفة التاريخ ودلالة العقل وقد نبه على ما ذكر
في بعد وذح وبه في المنبه وبه ل وصرح في شرحه بالجملة القم انه مما لا خلاف فيه ووجهه اوضح فان القم يحكم بان المتقدم لا يصلح للنسخ و(والعقل)
قد ذكر في ذح لمعرفة التاريخ امورا احدها ما اشار اليه بقوله يعلم التاريخ بوجوه منها ان يتضمن لفظ احدهما ما يدل على التاخر و
التقدم وقد اشار الى ما ذكره في بعد وبه والمنبه وفيه ذكر فيه امثلة له فقال اعلم ان التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ
ما يدل عليه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل
التخفيف او يقال هذا الخبر ورد سنة كذا وفي بر يعلم التاريخ باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او يوجد في اللفظ ما يدل على التقدم
مثل كنت نهيتكم الخ والان خفف الله الخ وثانيها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يضاف احدهما الى زمان او مكان يعلم منه التقدم والتاخر و
قد اشار الى هذا في جملة من الكتب ففي بعد قد يعلم التاريخ ايضا بان يضاف الى وقت او غزاة يعلم بها انه بعد وقت المنسوخ لان الغرض معرفة
التاخر والتقدم فلا فرق بين ذكر الزمانين او ذكر ما يضاف اليهما مما يعلم التقدم والتاخر وفي العدة اما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف
من وجوه احدها ان يكون في لفظ الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ وفي بر وتارة يعرف التاريخ بغير اللفظ و
هو وجوه الاول ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا الثاني ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كقوله كان في غزاة
بدر والاخر في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها وفي المنية يعلم التاريخ بتعلق احدهما على زمان معلوم كقوله هذا قاله
في غزاة بدر وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها او يقال هذا الخبر ورد سنة كذا وهذا في سنة كذا وفي المعراج
اعلم ان نسخ احد الدليلين بالاخر يعرف بالتاريخ كما اذا قيل هذا الدليل كان في سنة كذا وهذا نزل قبل الهجرة وذلك بعدها وفي ح
صر ان يعلم تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها و
ثالثها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يروي احد الروايتين عن النبي ص من انقطعت صحبته عند تجدد صحبة راوي الاخر وقد صرح بما ذكر في
بعد وبر وبه ل وح صر وذا في الاول فقال ولا بد من ان يشترط في ذلك ان يكون الذي صحبه اخيرا لم يسمع منه شيئا قبل صحبته له لانه غير ممتنع
ان يراه اولا ويسمع منه وهو كافر او غيره مصاحب له ثم يراه ثانيا ويختص بمصاحبته وقد اشار في العدة الى الوجه المذكور ايضا فقال ومنها ان يكون
المعلوم من حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول بعد ما صحبه الاخر او عند صحبته انقطعت صحبة الاول او المعلوم من حاله ان الحكم الاول انه
كان في وقت قبل صحبة الثاني وينبغي التنبيه على امور الاول صرح في العدة وبه والمنية والمبرر بانه يقبل قول الصحابي ان هذا الخبر
متأخر وعد في المنية منه قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ثم قال اذ ليس في ذلك مستند الا اجتهاده وقد
يقع فيه الغلط وفي المعراج لانه خبر عن النبي صلى الله عليه وآله ثم قال فان قلنا اذا لم يكن قول الراوي مقبولا فيما اذا قال هذا منسوخ ينبغي ان لا يكون مقبولا فيما
اذا قال هذا سابق لانه يلزم منه كونه منسوخا قلت يجوز ان يكون الشيء مقبولا من شخص مع ان اللازم غير مقبول من ذلك الشخص كما ان شهادة
الشاهدين مقبولة في الاحصان الموجب للرجم غير مقبولة منهما في الرجم انتهى واشار الى ما ذكره في بر فقال قال القاضي عبد الجبار اذا قال
الصحابي في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يترتب
عليه الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احدى المرأتين وان كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من
صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها في النسب فلا يمتنع ان لا يتعلق الحكم ويتعلق بسبب من اسبابه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي
في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي الجواز العقلي في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه الا ان يبين انه يلزم من ثبوت
احد الحكمين ثبوت الاخر وليس كل شيء يمتنع فهو ثابت لا محالة بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي لم يستدل على الثبوت بعدم
الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية انتهى وفي العدة وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول الصحابي الكتاب ان لا يعرف
بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ فطريق العلم به الحكاية فيصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما صح اثبات الاحصان

لنسخ المتأخر

المتأخر

اجـ

بالشاهدين وان لم يجمع بينهما الحكم بعد الزنا فيه نظر وقد ذكر من تكلف في اصول الفقه ان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي وان يحكي ان احد الحكمين كان بعد الآخر قالوا لان التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة وفرع من فروعه فاما بطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح **الثاني** صرح في بحث النسخ في المنية وغيرها وشرحها بانه لا يقبل قول الصحابي انه ناسخ واحتج عليه في المنية والاخير بجواز ان يكون قوله هذا عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد فيما يجتهد فيه وفيهم من شرحه وشرح الزبدة في المسئلة ففي الاول ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيينه احد المتواترين نظر وفي الثاني لا يثبت بقول الصحابي هذا ناسخ لذلك فان تعيينه قد يكون اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا تعارض متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالاحاد والمتواتر والاحاد دليل كونه ناسخا وقد لا يقبل ابتداء وقد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم بشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب ونحن لنسخها التجويز العقلي ولا دليل على الطرفين **الثالث** خالف قوم في قبول قول الصحابي انه منسوخ على قولين الاول انه لا يقبل مطلقا وهو للاكثر وهو في العدة والمنية والمعراج قال في العدة ولذا لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين نسخ الكتاب لما علموا انه ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء من الماء منسوخ انتهى ومما المستدل به في المنية والمعراج فقالوا انه يجوز ان يكون قال ذلك عن اجتهاد لا عن سماع وقد يخطئ فيما اشار اليه هذا في العدة وكذا في بعض ايضا فقال ومنهم من فرق بين قول الصحابي ان كذا نسخ وبين نقله التاريخ فيقبل قوله في التصريح بالتاريخ ولم يقبل قوله نسخ ذلك ومنهم من قبل قوله في الامرين والاولى على تسليم قبول اخبار الاحاد الا يرجع الى قوله في ان كذا نسخ لان ذلك قول صريح في مذهبه وانما يثبت التاريخ تبعا للمذهب فاذا لم يجز عند الكل الرجوع في المذهب الى قوله حتى يثبت صحتها فكذلك في هذا الباب نقل التاريخ مخالف لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب فصح فيه طريقة الاجتهاد فكانه لو قال في الشيء محرم لا يعمل به ولو قال ان تحريمه الزمان الفلاني لعمل عليه فكذلك فيما تقدم ذكرهم الثاني انه لا يقبل اذا عين الناسخ كما اذا قال هذا منسوخ بكذا او ناسخ لكذا ويقبل اذا ابهم و اطلق كما اذا اقتصر على قوله هذا منسوخ وهو المحكي في بعض والمنية عن الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاد فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق ثم اجاب عن هذا الوجه بقوله وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر انتهى واشار الى هذا الجواب في غيره وفي العدة ايضا والتحقيق ان بقي ان حصل من قول الصحابي العلم بما قال انه المنسوخ فلا ينبغي اعتباره وحجيته سواء ابهم او عين ونقصه بذلك في العدة بل الظاهر انه مما الاختلاف فيه بينهم وكذلك يكون قوله حجة في دعوى الناسخية وفي دعوى التقديم والتاخير اذا حصل منها العلم واذا لم يحصل العلم من دعاويه الثلاث ولا الظن فلا يكون حجة للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض اذ لم يقم دليل على حجية قوله في شيء من الدعاوي المذكورة تعبدا الا ان يقال قد اطلق القوم اعتبار قوله في دعوى التاخير من غير تفصيل بين صورة حصول العلم منه وحصول الظن منه وعدمهما ولو لم ينبهوا على خلاف فيه فيظهر من ذلك تحقق الاجماع على حجية قوله هنا تعبدا وهو حجة شرعية فيجب الاخذ به لانا نقول ليس العموم وان اطلقوا لكن لكن الظاهر عدم انصراف الاطلاق الى محل البحث كما لا يخفى سلمنا ولكن لا نم بلوغ ذلك حد الاجماع الذي هو حجة شرعية بل ولا نم بلوغه حد الشهرة نعم ولا يبعد ان يلحق بقول الصحابي المفروض في المقامات الثلاث كما لا يحصل منه العلم بها ولا الظن من شهادة العدلين في خبر الواحد وان لم يحصل العلم من قول الصحابي في المقامات الثلاث ولكن حصل منه الظن بها فان قلنا باصالة حجية الظن وبلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فينبغي الحكم بعدم حجية قوله في المقامات الثلث لعدم قيام دليل قاطع على حجية هذا الظن بالخصوص وتصريح جماعة بحجية قوله في التقديم والتاخير مع عدم ظهور مخالف فيه غايته الظن بالاجماع وهو غير حجة على الاصل المذكور ولعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ايضا لا يوجب حصول الاجماع على حجية قول اهل الخبرة في الموضوعات الصرفة ولذا يرجع في معرفة الضرر الموجب للافطار والتيمم وغيرهما الى الطبيب ومحل البحث من هذا القبيل لانا نمنع من ذلك لعدم قيام دليل عليه وملحق بها لغيره من الشهرة وقول اهل التاريخ والاستفاضة الظنية وشهادة العدلين ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل قاطع على

ومنها ما ذكر في المنية فقال الفضل الكرخي ح

حجيتها بالخصوص وان قلنا باصالة حجية كل ظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيتها بدعوى في المقامات الثلاث لسلامة الاصل عن معارضة
بالدليل المانع من الحجية لا يقال هو سالم عن المعارض في مقام دعوى التقديم والتاخير بل هو معتضد بظهور الاتفاق على قبولها هنا واما
في مقام دعوى الناسخية او المنسوخية فلا لان مرجعها الى الفتوى وقد انعقد الاجماع على ان فتوى المجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر وان افاد
الظن ولذا لم يستند احد من علماء الاسلام الى فتوى فقيه في اثبات حكم مخالف للاصل مضافا الى اعتضاد ما ذكر بظهور الاتفاق على عدم حجية فتوى
مجتهد بالنسبة الى مجتهد اخر غير فتوى اصحاب المعصومين واما فتاويهم فلان انعقاد الاجماع على عدم حجيتها بالنسبة الى المجتهدين كيف وقد مال
جماعة من محققي اصحابنا الى حجية نحو مقطوعة زرارة وفتواه باعتبار ظهور انه لا يفتي الا بعد السماع من الامام ع نعم قد يقال الظن الحاصل
من قول الصحابي هنا من الظنون التي ظن بعدم حجيتها وذلك لما نقلنا سابقا الاشارة من ظهور الاتفاق على عدم حجية قوله هنا ولا نم اصالة
حجية مثل هذا الظن وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن احتمال الحجية في غاية القوة الا ان يكون قوله مستلزما لنسخ المتواتر بالاحاد
فلا يكون حجة من هذه الحيثية فتدبر ولا اشكال في انه يلزم على الاصل المذكور الحكم بحجية الظن بالناسخية والمنسوخية الحاصل من الشهرة
والاستفاضة وقول المعتبرين واهل التاريخ ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل على عدم حجيتها **الرابع** اذا تقدمت اية في المصحف وتاخر
اخرى وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة فهل يلزم الحكم بكون المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا فيكون القبلية في المصحف دالا على المنسوخية و
التاخر من دلائل الناسخية اولا بل يجب التوقف صرح بالثاني في النهاية والمنية والتهذيب لكن صرح بعضهم واحتج عليه في النهاية بان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب
النزول وما ذكروه هو المعتمد **الخامس** اذا ورد روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كان راوي احديهما حديث
السن او متاخر الاسلام بالنسبة الى راوي الاخرى فهل يحكم بالاخرية بلزم الحكم بكون رواية حديث السن ومتاخر الاسلام ناسخة لظهور ذلك في تاخر
روايته اولا الاصح الثاني في النهاية والمنية وشرحه قال فيه لان منقول متاخر الصحبة قد يكون متقدما والى هذا اشار في النهاية وهو جيد فما ذكروه المعتمد
السادس اذا ورد روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كانت احديهما موافقة للبراءة الاصلية فهل يلزم الحكم
بكون هذه الرواية ناسخة لظهور تاخرها عن الرواية المخالفة للاصل اذ لو كانت متقدمة لم يكن مفيدة الا ما علم بالاصل فتعرى عن الفائدة الجديدة
واذا تاخرت افادة الاخرى رفع حكم الاصل وهذه رفع حكم الاولى فتكون مفيدة لفائدة جديدة ومن الظاهر ان الحمل على افادة الفائدة
الجديدة اولى اولا يجوز الحكم بذلك صرح بالثاني في التهذيب والمنية وشرحه وهو المعتمد في العدة قد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضي حكما
معلوما بغير الشرع والاخر يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطاري على الاول نحو ما ذكر من حديث مس الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطاري
فصح ان ينسخ به حيث ثبت قد يعلم ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا ومعلوما انه المبتدأ به في الشرع والاخر يقتضي حكما ثانيا
فيعلم انه بعده وفي النهاية قال قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل علمنا بصدقه وليس كذلك لامكان ابتداء الشريعة بما يخالف الاصل ثم ينسخ
بما يقتضيه الاصل **السابع** اذا دلت ايتان او روايتان على حكمين متخالفين وعلم ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة ولم يمكن التميز فهل يلزم
التوقف او يتخير في العمل بهما صرح بالاول في النهاية والمنية وشرحه وقال فيه لان مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما ثابت انه لا يجوز وفي النهاية لتوقف لعدم العلم
بما رفع حكمه انتهى وفيه نظر لان احتمال التخيير بينهما حيث يكون احدهما محرما والاخر موجبا في غاية القوة وفي العدة اذا عدم التاريخ فقد بينا القول
في ذلك في باب الاخبار المتعارضة **الثامن** قال في النهاية اذا علم تقدم احد الحكمين وتاخر الاخر بالعادة او ما يجري مجراها فلا شك في ان المتاخر
هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون احدهما مستمرا على حكم العقل والاخر ثابتا بالشرع ويدخل فيه ان يكون احدهما شرعا متقدما والاخر متجددا
او يكون احدهما يتضمن زيادة على الاول او شرطا في الاول الى غير ذلك من الوجوه الدالة على التقدم والتاخر **مفتاح** يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب كما صرح به في التهذيب والعدة والغنية والنهاية والمنية والمبادي وشرح المبادي وشرح المنية والمعالم والزبدة والوافية والمحصول والاحكام والمختصر وشرح المعراج ولهم وجوه منها ظهور اتفاق
القائلين بجواز نسخ القرآن عليه ومنها ظهور جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي التهذيب والعدة والغنية يجوز نسخ الكتاب بالكتاب بلا خلاف وفي ذلك
وفي النهاية اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله وفي المنية نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بالحكم المستفاد منه
جايز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وفي شرح المبادي يجوز نسخ الكتاب بمثله ولا خلاف فيه الا ما حكي عن ابي مسلم وفي المعالم ان الكتاب ينسخ بالكتاب
وهو اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج بالاجماع قبل حدوث خلافه في ذلك اذ لا خلاف

قوله هنا الا انا نعوق
العقلية المذكورة من ن
ح

حق

بالكتاب ع

بين الصحابة والتابعين في ان من القرآن الناسخ والمنسوخ وفي ح ص انفقوا اهل جواز نسخ القرآن بالقرآن انتهى وفي م قد نفى الريب ذلك ومنها
ما تمسك به في العدة وم فقالا يجوز ذلك لطختار به انه العلم به ووجوب العمل به ومنها ما تمسك به في العدة فقال كما يجوز تخصيص احدهما بالاخر
وبيان احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر فلا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان
يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل ومنها انه لو لم يكن جايزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلما اشار اليه في العدة وم ويه وب ويه وك وص وشرحه فقالوا انه قد وقع ذلك في اية الاعتداد وزاد في الثالث والاول
فقالوا قد وقع ذلك في اية المناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وفي المعراج لو لم يقع لكن وقع كما في قوله تعالى في حق الزانية
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت فانه نسخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما انتهى **مفتاح** يجوز نسخ السنة المتواترة
بالسنة المتواترة كما صرح به في العدة والغنية وح ويه وب وت وشرحه المنية وده ول وم وك دم وص وشرحه والمعراج لهم وجوه منها
ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه ففي الغنية وغيرها يجوز نسخ السنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف وفي ب انفق
القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي المنية يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي ح دعا نسخ السنة المتواترة بمثلها اجماعا
اجماعا وفي م اتفقوا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها وفي ص اتفقوا على جواز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر وفي المعراج نسخ السنة
المتواترة بالسنة المتواترة جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما ذكره في م فقال يجوز ذلك لتساويهما في الدلالة وقوتهما ووجوب الرجوع
اليهما ومنها ما ذكره في المنية فقال يجوز ذلك لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما انتهى وهل في ذلك واقع او لا صرح في ب بالاول
لا اول ربما كان هو ظاهر القوم **مفتاح** يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر كتابا كان او سنة اما الاول فقد صرح به في ح وب
وت وشرحه المنية وده ول وب وك وص وشرحه وقد حكاه في العدة عن الفقهاء ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بحجية خبر الواحد
وقد صرح في ح دعوى المعراج فقالا نسخ خبر الواحد بمثله جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما تمسك به في المنية فقال يجوز ذلك
لانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله
عم في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم ان الله ترك شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظاهر انتهى وقد تمسك بالخبر الاول
على ذلك في ب وح ده وب وك ايضا وتمسك عليه في ص بالسوق المرسل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها ومنها ما اشار
اليه في العدة فقال واما السنة فانما ينسخ بالسنة ايضا شيء وبانه لانه فان كانت لا دليل على اخبار الاحاد نقول ما هنا سلف فكلانا لا نعمل بها
على مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانها اذا كان طريقها العلم فحكمها حكم الكتاب ان كانا مما طريقهما العمل فما سواهما متساويتين
فيجب صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك واما الثاني فقد صرح به في العدة وب وده وح وب ول والمعراج وم وص وشرحه وفيه بل هو واجد
وفي م والمعراج دعوى الاتفاق عليه فانهما قالا نسخ خبر الواحد بالمتواتر جائز اتفاقا وربما يظهر من بعض انه مذهب كل من قال بجواز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب وربما يظهر من المحكي عن الشافعي خلاف ذلك وهو ضعيف **مفتاح** لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو واضح على القول بعدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعلى القول بعدم حجية اخبار الاحاد مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان ما استند لو ابه عليه من الظني من جهة لا
يعارض القطع وصيرته لتكافؤ وجهي الترجيح من الطرفين وان دليل حجية خبر الواحد الاجماع ولا اجماع في معارضة الكتاب بل كان يستدل
به في المقام على ان القوم انه لا قائل بالفصل بين المسئلتين وان عدم الجواز في الاولى يستلزم عدم الجواز في الثانية
بطريق اولى واما على القول بجواز التخصيص به فلعدم القائل بجواز النسخ به على الظاهر من كلام الاصوليين ولدعوى الاجماع عليه في العدة وبرك
ح نفى الخلاف في الاسلام ولم يعضد هذه الاجماعات المنقولة بعدم ظهور القائل بجواز النسخ به الشهرة في عدم جواز نسخ السنة المتواترة بالاحاد
وجوه منها الاخبار الدالة على طرح ما عارض الكتاب من اخبار الاحاد التي استدل بها على منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنها ما تمسك به
المحقق حيث على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالواحد من ان خبر الواحد مظنون والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وارد في الحجية
لا مكان الجواب اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بخبر الواحد وثانيا بان الاحاد وان كانت مظنونة من جهة السند لكنها مقطوع من جهة اخرى كما ان الكتاب مقطوع
من جهة وهو السند مظنون من جهة اخرى وهي الدلالة لكنه يصلح للتاييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان كانت غير قطعية لكون

وصحا التمسك به للمنية من
انهما دليلان تساويا في صحة
العمل بالمتاخر
ت

مطلب في نسخ الكتاب بخبر الواحد

مطرق النسخ لكنهما قوم مرجحا او ليست هي كذلك لان العام على العموم حجة تكافؤ الظن الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل الاول اقوى فلا
يعارضه الثاني فيه ومنها ما استدل به بعضهم على ذلك من ان خبر الواحد يختلف في العمل به وليس كذلك المتواتر فيكون العمل بالمتفق عليه اولى وهو فوق ان
لم يصلح للحجية لكنه صالح للتأييد ومنها ما استدل به على ذلك بعضهم من انه لو وجب العمل بخبر الواحد لكونه مدنوا بالصاحب الشرع لوجب المتواتر فلزم
التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا لم يلزم العمل بخبر الواحد فلا يلزم التناقض وهو كما يقرن عدم الصلاحية للحجية وللصلاحية
للتأييد تدبر وهذه المؤيدات انما تنفع لو قلنا بثبوت دليل على منع نسخه بخبر الواحد يخرج عن اصالة الحجية واعتباره وجواز النسخ
به وليس لان دعوى ظهور عدم القول بالجواز ممنوعة فان العلامة من بعد وجود القائل به فانه قال واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه
فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون الى ان قال احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه والجامع دفع
الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يبين ان ما تناوله ما كان مرادا من ابدا الثاني
خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديمه على المتواتر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب باخبار الاحاد قد وقع في قوله تعالى لا
اجد فيما اوحي الي محرما نسخه نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بالعدة بالاجلين الرابع قبل اهل قباء
نسخ ولم ينكر الرسول بخبر الواحد الخامس كان ينفذ الاحاد الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ السادس الحكم باخبار الاحاد
معلوم بدليل قاطع فجاز النسخ به كما جاز بالاية مثلا انتهى ومن الوجوه التي ذكرها يضعف الاستناد الى الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم
ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات عن معارضة تلك الوجوه لها فغايتها الظن بعدم جواز النسخ بخبر
الواحد وهو معارض بالظن المستفاد من خبر الواحد بالنسخ لعدم امكان العمل بهما معا وترجيح الاول على الثاني بل الترجيح مع العكس
لضعف الاجماع المنقول في نفسه ومرجوحيته عند معارضة الخبر واعتضاده بالوجوه التي استدل بها الظاهريون وقد يجاب بان ترجيح العكس
فاسد بعد السلامة الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بل لظهور عدم القائل بالجواز والوجوه التي استدل بها المجوزون للجواز ضعيفة اما
الاول فلان دفع الضرر المظنون ان كان حجة في اعتبار الخبر الدال على النسخ فليكن حجة في اعتبار الاجماع المنقول الدال على منع النسخ به واما
الثاني فلان الاجماع المنقول ايضا دليل شرعي يجب اعتباره واما الثالث فللمنع من النسخ من الايات المتقدمة لجواز ان يكون ما خرج عن تلك
العمومات على جهة التخصيص واما الرابع فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قباء القبلة محفوفا بما يفيد القطع فيه واما الخامس فلما ذكره
في الرابع من احتمال كون المبعوث مفيدا للاراء واما السادس فلان الحكم بالاجماع المنقول ايضا معلوم بدليل قاطع فيجاز به الحكم بعدم جواز النسخ بالخبر
فح فاما ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين على الاخر او يرجح الاجماع المنقول وعلى التقديرين يجب الاخذ بعموم الكتاب اما على الثاني فواضح
واما على الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر له والاصل بقائه على حاله وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد اللهم الا ان يعتضد بما يفيد
ظنا اقوى من الاجماع المنقول فح لا يبعد جواز النسخ به لكن هذا التفصيل لم اجد به قائلا فتأمل وهل المنع مختص بالكتاب او يعم السنة المتواترة
فلا يجوز نسخها بخبر الواحد اشكال من ان الاصل جواز النسخ به مطلقا خرج ما اذا عارض الكتاب فيبقى غيره على حكمه ومن ذهاب الاكثر الى
عدم الجواز والشهرة تفيد المظنة مع قوة احتمال عدم القول بالفرق بين الكتاب والسنة المتواترة وعلى تقدير المنع فهل يعم ما اذا كان الناسخ
خبرا او يعم كل دليل ظني دل على النسخ اشكال من اصالة جواز النسخ بكل دليل ظني خرج خبر الواحد بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل
ومن انه لم يجز النسخ بخبر الواحد فلئن لا يجوز بغيره اولى فتأمل

مفتاح

اختلفوا في جواز النسخ الكتاب بالسنة المتواترة على قولين
الاول انه يجوز كما يجوز نسخ الكتاب بمثله وهو للذريعة والغنية والعدة والمنتهى والتهذيب والمبادي وشرح المبادي وشرحه والمنية والمعالم والزبدة والمعتبر والمعراج
وفي العدة اليه ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك وسيدنا المرتضى وفي النهاية ذهب اليه والوقوع
اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح وفي المعالم لا اعرف فيه من
الاصحاب مخالفا وعن جماعة من اهل الخلاف وانكروا في بداية الحجة وعليه الجمهور وفي المنية اجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح واختلفوا هؤلاء في الوقوع وفي التهذيب وشرحه عليه الجمهور وفي النهاية عليه الاكثر الثاني انه لا

القبلة بخبر الواحد
في

في نسخ الكتاب بالسنة

الاشاعرة

يجوز وقد استفاض نقله عن الشافعي في بعضهم ومن قال به الشافعي من قولي ... وفي العدة ذهب اليه الشافعي وطائفة من الفقهاء وهو
الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله وفي من قطع به الشافعي واكثر الظاهرية في رواية وفي المنتهى منعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية
في قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل الظاهر بامتناع ذلك اليه ذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وفي شرح ... منعه الشافعية وفي
المنكر شذ من اهل الخلاف وهو ضعيف جدا الا بالنسبة اليه انتهى ويتأيد بما نقل من العدة التوقف في المسألة الاولى وحجتهم منها ما تمسك به في
بعض وهو ان السنة المتواترة تفيد اليقين فتكون مساوية للقرآن في اليقين فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخه بالسنة المتواترة في العلم
وقد حكى في العدة الاحتجاج بالحجة المذكورة عن القائلين بالجواز فقالوا ولان النسخ اذا كان دوافعا في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في
الدلالة على الاحكام كالقرآن لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القرآن في باب الاعجاز على السنة لا تخرجها عن التساوي فيما ذكرنا وبين
ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان دلالة على ان الحكم المراد بالاول قد بلغ الغاية وقد علم ان قوله عم فاذا كان خاصا ولم يكن قرآنا في باب الدلالة
على ذلك القرآن فكذلك حال السنة في ذلك يجب ان يكون حال القرآن في جواز نسخ القرآن به لان الذي يختص القرآن به من الاعجاز لا تأثير له فيما من حيث
النسخ من الدلالة على الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا له تعالى لا يخرجه من ان يدل على الحكم واشار الى ما ذكره في بعضهم فقالوا اما اختصاص
القرآن بوجه الاعجاز فلا تأثير له في وجه دلالته على الاحكام ولذلك قد يدل على الاحكام عند الفقد الذي لا يبين فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا
الفرق صحيحا لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص والبيان ولو انه جعل دليلا بثبوته احياء ميت ثم انزل ... معجز لكان في الدلالة
على الاحكام كهو الان اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعالى دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القرآن معجزا اعتبارا يوجب صحة نسخه
بالسنة على ما قدمناه انتهى وقد تبين الحجة المذكورة ما تمسك به في جملة من الكتب فهو العتيبة وبعضهم ولان السنة المقطوع بها جارية في وجوب
العلم والعمل بها مجرى الكتاب فكما يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض فكذلك يجوز نسخها وفيه نظر ولانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها انتهى لا يخفى
ما ذكروه تمسك بالقياس وهو غير جار لا نحو ليس في الشرع القياس بل هو من باب تنقيح المناط ولا اشكال في حجيته ومنها ما تمسك به في ... والمستصفى
حكاه فيه عن القائلين بالجواز من ان الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لانه فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع
من العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل وانه محال فاما ان يعمل المتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه ابطال
المتأخر بالكلية فتعين العمل بالمتأخر وهو المطلوب ومنها ما تمسك به في ... من انه لو امتنع لامتنع لغيره والتوالي باطلة اما الاولى فلان ذلك بالنظر
الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ومنها ما اشار اليه في العدة من انه يجوز تخصيص الكتاب وتبيينه بالسنة
المتواترة فكذا يجوز نسخه بها ومنها ما تمسك به بعضهم من قوله تعالى لتبين للناس قالوا والنسخ نوع بيان ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا
والتوالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في ... وشرح المعراج من ان الزانية كان يجب امساكها
في البيوت ونسخ ذلك بالرجم في المحصنة وهو ثابت بالسنة المتواترة وثانيها ما اشار اليه في ... فقالوا اما الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة واعترض عليه في ... فقال وهو تم اما اولا فلما فيه من نسخ القرآن بخبر الواحد
اما ثانيا فلجواز نسخه بقرآن نسخت تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
لا يقال روي عن عمر انه قال لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس فيه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على
انه لم يكن قرآنا لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم منه انه لم يكن قرآنا لا يقال الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالآحاد
ممتنع لانا نقول والسند وهو النبي انما هو من باب الآحاد ... بل اجماع الامة والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس
على سنة متواترة لم يظهر لنا او لعله الدال على القرآن المتواتر لم يظهر بسبب نسخ تلاوته ووافقه بعضهم فقال المحقق ان لفظ الزانية والزاني انما
عام كان رجم المحصنين تخصيصا لا نسخا ... كان تقييدا فلا نسخ هنا وفي شرح ... بعد ذكر الوجوه المذكورة الوجه الثالث لا ...
الاشارة انه غير صحيح ولا يلزم نسخ المعلوم بالمظنون لان الخبر قبل الآحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل حمله على الصورة التي
لا يجوز بالاتفاق وثالثها ما اشار اليه في ... فقالوا واحتجوا على الوقوع ايضا بانه قوله لا وصية لوارث نسخ آية الوصية واعترض عليه فقال
وهو ضعيف لانه خبر الواحد لانه لو كان متواترا لبقي الى الآن لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة مهمة وحيث لم يبق متواترا دل على انه

اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعالى دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القرآن معجزا اعتبارا يوجب صحة نسخه بالسنة على ما قدمناه

في ...

المحجوب

لم يكن متواترا على انه قد منعه اكثر الناس مع اتفاقهم على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد ثم بعد ذكر الوجه المذكور وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم
القران المتواتر بخبر الواحد وهو ممتنع على ما يأتي ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعا عن الوصية للوارث ان يكون مانعا عن الوصية لغير الوارث
ومنها ان السنة المتواترة مفيدة للظن برفع الحكم الشرعي والاصل فيه الحجية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فمن ردها عموم مفهوم قوله تعالى
ان جاءكم فاسق لا يبقى مثل هذا الدليل الخصوص المدعى لاختصاصه بصورة كون رواة السنة عدلا او فيهم العدل فلا يعم صورة كون جميع الرواة
فساقا لانا نقول الخصوصية هنا غير قادحة لعدم القائل بالفصل في المسئلة فتدبر ومنها ما ذكره في بعض فقال قد اختلف كلام اصحاب الشافعي في
هذه المسئلة فتارة يقولون انه لا يجوز عقلا واخرى يقولون انه جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه ثم قالوا انه لم يوجد ما هذا حاله في
الشرع فاما العقل فلا وجه للمنع منه لان ذلك عند التامل الصحيح لانه تعالى اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه بكتاب او سنة مقطوع عليها
لان دلالتهما لا تتغير وبين ان يجري احديهما او يستعين بالاخر ثم جوابهم منها ما اشار اليه في بعض فقال قال اصحاب الشافعي تارة لا يجوز عقلا من حيث

نز
الجواب

يقدح في النبوة ويقتضي التنفير وفيه احتج الشافعي بانه يوجب التهمة انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الوضوح قد اشار اليه في الكتاب بقوله فقال الاول انه
لا شبهة في ارتفاعه لان المعجز اذا دل على صدقه لم يمكن في نسخ الاحكام بسنته لامثلته في نسخها بما يؤديه من القرآن وتعلق التهمة في الامرين ممتنع منه
المعجز وفي الثاني الجواب ان السنة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ومنها ما اشار اليه في بعض فقال احتج الشافعي بان القران اقوى من السنة لان معناه
اقرب الى الحكم واقرب منه ولان لفظه معجز كوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على تاليه مطلقا على من يمسه فلا يرتفع بالاضعف وضعف هذه الحجة ايضا في
غاية الوضوح قد اجاب عنها في بعض فقال ان ما ذكروا لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عقل وعموم اية فان العقل يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد
على ان السنة الناسخة ليست منافية للقران بل مبينة ومخصصة للازمان ومنها ما اشار اليه في بعض فقال احتج الشافعي وغيره بان السنة انما
وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فاتبعوه فهي فرع من القران فلا يرجع اليه بالابطال كما لا ينسخ القران
بالقياس المستنبط منها ثم اجاب عنه فقال الجواب من ثلاثة اوجه الاول ان ذلك انما يمنع ان لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القران

عموم الكتاب خصوص السنة
فانه يجب تقديم خصوص
السنة على عموم الكتاب
كذا لو تعارض

وليس كذلك هي فرع على غير مرفوع بها وهو مرفوع بالسنة فيما عليه الثاني ان ما ذكروه حجة عليهم فان القران يدل على وجوب الاخذ بما يأتي به
الرسول ووجوب اتباعه فاذا اتى بنسخ حكم الاية وجب كان خلاف ما ذكروه الثالث ان السنة ليست فرعا للقران وانما هي دافعة لحكم من حكمه
اصلها فاذا ارتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل غير مرتفع ومنها ما حكاه في بعض والعدة ويرد عن القائلين بامتناع ذلك من قوله تعالى
اذا بدلنا اية مكان اية قالوا انما انت مفتر فانه يدل على ان تبديل الاية انما يكون بالاية وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في من ان ذلك في تبديل حكم
اية باية والنزاع انما هو في تبديل حكم الاية وليس فيما يدل على تبديل حكمه باية اخرى واما ثانيا فلما ذكروه ثم ايضا من انه تعالى اخبر انه يبدل اية مكان
اخرى لا انما انت مفتر ولا ينفي ذلك ما يدل على ان تبديل الاية لا يكون الا باية وذلك كما لو قال القائل لغيره اذا اكلت في السوق سقطت

ولم يتبع [illegible]

عدالتك فان ذلك لا يدل على انه لا يأكل الا في السوق وقد اشار الى ما ذكره في بعض بقوله الاول الجواب اولا هو ان الاية لا دلالة فيها على انه لا يبدل الاية الا
باية وانما قال تعالى واذا بدلنا اية مكان اية ولان الخلاف في نسخ حكم الاية والاية تتناول نفس الاية وفي الثاني الجواب ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقران
او بالسنة والعقيقة انه لا حجة في هذه الاية لانها على الدلالة فيها التبديل وقولهم بالافتراء وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية ومنها ما حكاه في
بعض والعدة وغيره عن المانعين من ذلك من قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من
تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي انما ذكر مخرجه انه نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينبغي جوازه وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلما ذكره
في وشرحه من انه ثم في الوحي وكذا تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزله مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم واما ثانيا فلما ذكره في بعض والعدة
وغيره وفي المنية وشرحه من ان غاية ما دل عليه انه لا يبدله الا بوحي من الله عز وجل وهو كما يكون بالقران كذلك يكون بالسنة فانها حاصلة
من الوحي لقوله ومنها ما حكاه في بعض والعدة وغيره المنية عن الشافعي وغيره من ان السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاول
فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلان الناسخ رافع للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل هو ضد له وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في بعض
وغيره والمنية والمعراج من منع الكبرى في المقدمة الثانية فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان
ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول واما ثانيا فلما ذكره في المنية فقال نمنع الاشارة الى الابراد

الاول سلمنا لكن لا نم اختصاص السنة في البيان فيجوز كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض اخر منه انتهى وفيه ما لا يخفى وان تخ
النسخ اما ان يكون بيانا او لا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه لان الاية مخصصة بما يحتاج الى البيان واما ثانيا فلما
ذكره في النهاية وغيره والمنية من ان المراد من التبيين التبليغ اذ لو اريد منه المعنى المتبادر منه لاختص ببعض القرآن وهو الذي يحتاج الى البيان كا
المجمل والذي يراد منه خلاف ظاهره ولا كذلك التبليغ فانه لجميع القرآن ومن الظاهر ان الحمل على هذا اولى مراعاة لعموم قوله تعالى ما نزل اليهم وعلى هذا
يسقط التمسك بالحجة المذكورة على المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في النهاية فقال احتج الشافعي بقوله تعالى نقلا عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية
انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا
الايهام ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب عنه انها لا تدل على امتناع نسخ القرآن بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها
من الوحي وان كانت لا تتلى ولان من تهم الرسول ثبتت في نبوته ومن يكون هذا حاله فالتهمة منتفية عنه سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة المتواترة
والمراد بهذه التهمة هو التمسك بمعجز انتهى ومنها ما حكاه في النهاية والعدة والغنية وح ونية ب والمنتهى وح ونية د وم وض وشرح
المعراج عن الشافعي وغيره ممن وافقه من قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يدل على انه لا
لا ننسخ الا باية وبيانه من وجوه الاول انه لما قال نات بخير منها او مثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعد ذلك الم تعلم الاية علم
انه تعالى اراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القرآن المعجز الثاني انه تعالى اضاف الاتيان بالخير الى نفسه لان الضمير في قوله تعالى نات بالاية راجع
اليه تعالى بلا شبهة ومن الظاهر ان السنة لا تضاف اليه حقيقة ولا يصدق عليها انها مما اتى به الله تعالى الثالث انه دل على ان ما ياتي به لا يكون
الا مثلا او خيرا ولا يتحقق الامران الا بالقرآن اذ السنة لا يمكن ان تكون خيرا او مثلا لان القرآن اكثر نفعا من السنة لاشتراكهما في لزوم امتثال
حكمهما واختصاص القرآن بترتب الثواب على تلاوته واثبات النبوة وما هو اكثر نفعا يكون هو الخير لا غير الرابع انه تعالى وصف البدل بانه خير او
مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل من جنس المبدل اما المثل فمعلوم واما ما هو خير فلانه لو قال القائل لغيره ما اخذ منك درهما الا
اتيتك بخير منه فانه يفيد انه ياتيه بدرهم خير من الاول وفيه نظر اما اولا فللمنع من دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به من المثل او الخير يكون
قرانا فيمكن ان يكون غيره كالسنة فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات المدعى اما الوجوه المذكورة فلا تنهض لاثبات كون الماتي به قرانا اما الاول فلما
حكاه في العدة عن طائفة من انهم قالوا في مقام الجواب عنه انما يريد به تعالى انه قادر على ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذي
يختص بذلك هو الله تعالى انتهى وقد اشار الى ما ذكره في النهاية والغنية وم ايضا واما الثاني فلما صرح به في النهاية والغنية ونية والمنية ونية ل وح ص
وم والمحكي في العدة عن جماعة من ان اسناد الاتيان الى الله لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الاية و
لكن في المعراج بعد الاشارة اليه وفيه نظر واما الثالث فلما ذكره في النهاية فقال في مقام الجواب عنه لم لا يجوز ان يكون المراد من نسخ الاية نسخ رسمها لعدم
التفاضل بين الايات في الخيرية لتساويها كلها في كونها خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القرآن ويكون اصلح في التكليف
وانفع للمكلف انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية والغنية والمنية ونية ل وم وح صرح ايضا في الاولين والانتفاء بالاية وان كان من الوجهين الذين ذكرنا
فغير ممتنع ان يكون السنة ولا ينفع بها من وجه اخر اصلح لنا من الاية من الوجه الذي بيناه في معنى خير منها لان الثواب قد يتضاعف في الوجه
واحد على الوجهين على ان في درس السنة ايضا ثوابا وعبادة انتهى وزاد في العدة بعض ايراد على ما ذكر فقال بعد الاشارة اليه واجاب
من نصر المذهب الاول عن ذلك بان قال لو كان يجب على هذا التقدير ان يطلق بالاطلاق ان السنة خير من الاية ويراد بذلك انه اكثر ثوابا و
اطلاق ذلك خروج من الاجماع انتهى وفيه نظر واما الرابع فللمنع منه كما صرح به في النهاية والغنية والمنية وم وزاد في الاولين فقالا بل لو صرح
بخلاف ذلك لحسن لانه لو قال لا اخذ منك ثوبا الا واعطيتك عوضا خيرا منه لما كان قبيحا وفي النهاية والمنية مع انه معارض بقول الملك
لرعيته من يلقني منكم بجلد شاة اعطيته خيرا منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء الشكر والثناء بل من العطاء والانعام والوفد الاكرام وح م لا
دلالة على لزوم المجانسة بين الاية المنسوخ حكمها وبين ناسخها لان وصفه بكونه خيرا او القرآن لا يتفاوت منه المذكور اولا وان كان هو الاية
والضمير في قوله تعالى خير منها او مثلها كان راجعا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المفهوم واما ثانيا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به يكون
قرانا فلا نسلم دلالتها على كونه هو الناسخ فيمكن ان يكون الناسخ غير القرآن كالسنة ويكون الماتي به قرانا فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات

او المثل نسخه

باب في جواز نسخ الكتاب بالسنة

والمنية

مطلب في نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

المدعى على التقدير المذكور وقد صرح بما ذكر في النهاية والعدة والتهذيب والذريعة والمنية كما عن ابي هاشم قال في النهاية والعدة والتهذيب وشرح د
لانه مرتب على النسخ وزاد في المنية فقال وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ دار وان
قلت انما رتب على الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان متقدم على الماتي به لانه عبارة عن ايجاده مرتب على النسخ وهو موجب ترتب الماتي به على النسخ
وهو المدعى وقد اشار الى الدور ايضا في النهاية فقال لا تتم دلالة الاية على ان الماتي من القران اعني الخير او المثل المترتب لزوم الدور وبحذف ترتب الاتيان على
اداة النسخ اي اذا اردنا نسخ اية اتينا بخير منها وفي العدة اجاب عن هذا المذهب بالاول وعن هذا بانه قال اذا اثبت انه لا بد ان ياتي باية اخرى في كل موضع ينسخ قال
انما يكون ناسخة وليس في الاية من قال لا بد ان ياتي باية اخرى وان لم يكن ناسخة لان من جوز نسخ القران بالسنة قال يجوز ان ينسخه بالسنة وان لم يات باخرى و
كل قول خالف الاجماع وجب اطراحه انتهى وفيه نظر واما ثالثا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به الذي هو قران يكون هو الناسخ
فغايتها الدلالة على ان الذي ينسخه الله يكون ناسخه قرانا ولا دلالة لها على عدم حصول نسخ القران بنسخ النبي بالسنة وان كان اصل النسخ من الله سبحانه فتدبر واما
رابعا فلاختصاص مورد الاية الشريفة بنسخ الاية ومن الظاهر ان المتبادر منه نسخ التلاوة دون نسخ الحكم الذي هو محل البحث ودعوى عدم القائل بالفرق
بين الامرين غير معلومة وقد اشار الى ما ذكر ابو هاشم فيما حكي عنه فتدبر واما خامسا فلانه غاية دلالة الاية الشريفة على المدعى بالظهور وهو لا يصلح
لمعارضة السنة المتواترة المصرحة بنسخ القران فتدبر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان القوم
اطلقوا السنة المتواترة في تحرير محل النزاع ولم يقيدوها بالمتواترة لفظا فيندرج فيه المتواترة معنى وهذا فاسد قطعا لانه يفيد القطع بالنسخ لكونها
مقطوعا بها سندا ودلالة ومع هذا فلا وجه للريب في جواز نسخ الكتاب به فاذن لا اشكال في لزوم تقييد الاطلاق المذكور بالسنة المتواترة لفظا
ولعلهم عولوا في ذلك على القرينة العقلية فتدبر **الثاني** مقتضى اطلاق كلام القوم عدم الفرق في الكتاب بين تفاوت القراء واختلافهم وهو المعتمد
الثالث هل وقع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لفظا او لا صرح بالاول في الذريعة وحكاه في النهاية عن اكثر العلماء **الرابع** هل يجوز نسخ السنة
المتواترة لفظا بالكتاب كما يجوز العكس اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والتهذيب والنهاية والمبادي وشرحه والمنية ولم اجد فيه
خلافا من اصحابنا وفي شرح المختصر العضدي وهو مذهب غير الشافعي من الفقهاء والمتكلمين وفي النهاية قال به الناس كلهم الا الشافعي وفي الاحكام ذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة
والامامية والشافعي في احد قوليه وفي المنية والنهاية هو قول الاكثر وفي المعالم لا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الحق وافقونا فيه وانكره شذوذ
وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه وفي شرح المختصر هو مذهب الجمهور وفي المنتهى مذهب الجمهور من المعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ووقوعه سمعا الثاني انه
لا يجوز وهو المحكي عن الشافعي في احد قوليه وفي النهاية منع الشافعي في احد قوليه من جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي العدة الظاهر من مذهب الشافعي وهو
الذي صرح به في رسالته وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك والاول الظاهر من قوليه لكنه في هذه المسئلة يضعف النظر جمل قوله الاخر على حسب ما
يفعله كثير منهم للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في النهاية والعدة فقال لا كلام في ان السنة المقطوع بها ينسخ القران بل على هذه المسئلة
بل هو اكد واوقع لان للقران مزية على السنة وقد اشار الى الاولوية الذي اشار اليها في العدة والنهاية ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه فقالا انا
لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم الغير
ومنها ما تمسك به بعض الفضلاء بانهما دليلان من الله قطعيان وكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره لتساويهما ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لنا انها حجة
فيتمسك بها للنسخ بها كالكتاب بالكتاب ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا فقال لو امتنع فاما من حيث القدرة والعجز او من حيث الحكمة والعبث والاول باطل واما
الاول فلانه تعالى يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه اذ لو اتى بكلام هذا سبيله لم يكن دالا على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر
على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فمن يقول لو نسخ الله تعالى كلام نبيه لنفر الناس لانه
لم يرض بسنته وهو باطل لان النسخ رفع الحكم بعد استقراره مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم يرض بها سنه لم يقره عليه على ان ذلك لو نفر عنه
لنفر عن نسخ سنته مثلها ومنها ما تمسك به فقال ان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى الاية غير ان الكتاب متلو
والسنة غير متلوة ونسخ حكم احد الوحيين بالاخر غير ممتنع عقلا ولهذا الوقف هنا انطباق الشيء بكون القران ناسخا للسنة لا يلزم منه محال عقلا او
منها ما تمسك به في النهاية فقال لنا انه حجة فيتمسك بها كما جاز في النسخ كالكتاب ومنها انه لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر
واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في النهاية والعدة والذريعة والمنية والمبادي وشرحه والمعراج من ان التوجه الى بيت المقدس

كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال
ان التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن وهو قوله تعالى فثم وجه الله لانا نقول هذا باطل لانه لا يدل على تعيين بيت المقدس بل غايته
الدلالة على التخيير بين الجهات التي من جملتها بيت المقدس والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القرآن وقد صرح بما
ذكرنا في التوضيح والمعراج ولا يقال لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخت تلاوته لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل
كما صرح به في المنتهى وفي المعراج بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه انه لو كان في القرآن ما يدل على ذلك الآية لنقل ولكن ما نقل ولا
يقال لم لا يجوز ان يكون الناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة سنة اخرى لانا نقول ان ما دل على وجوب التوجه الى الكعبة
من القرآن لاحتمال تأخره عن تلك السنة ويؤيد الاحتمال المذكور انه عم بعدما حول وجهه عن بيت المقدس نظر الى السماء وانتظر ما يؤمر من تعيين
الجهة لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنتهى وقال ايضا ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ لا عدم الناسخ اصلا وفي المعراج
بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه ان الآية ظاهرة في نسخ وما نقل انه بعدما حول وجهه نظر الى السماء غير ثابت وفي التوضيح بعد
ذلك الجواب يمنع تعيين ناسخ ابدا لتطرق مثل ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ونحوه في التلويح الا ان فيه غيرهم دعوى الاجماع وزاد فيه نحو لانه
بالناسخ الا بدفع السابق واذا الذي هو صادق على مثل هذه الآيات احتمال النسخ بغيره موافق لطرحه اصالة العدم وفي التلويح بعد الاشارة الى ذلك
الايراد المتقدم واجيب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ في شيء من الادلة انما من ناسخ الا ويجوز ان يكون النسخ بغيره بدليل اخر وما
دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره بواقعة حكمه وانما حكمنا بالنسخ في الآيات التي اعتقد النسخ فيها للصلاحية والاقتران لانها
طريق صالح للارتفاع وفقد ونها الارتفاع فهي مستند الثبات ونظر لان طريق الدلالة على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدت في شيء حكمنا بثبوتهما
منه ولا يسد الباب اما المنسوخ فانه مع جدا بينا فيه من الادلة حكم بانه منسوخ واستند الحكم الى غيره انتهى وثانيها ما تمسك به في التوضيح ومنهم
من ان في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وثالثها ما تمسك به في التوضيح والتلويح ومنهم من ان صوم عاشوراء كان ثابتا
بالسنة ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لكن قال في المنتهى وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم
عاشوراء فكيف يكون ناسخا في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء كان منافيا للبدل اولا ورابعها ما تمسك به في المعراج والتوضيح والمنتهى ومنهم
من جواز تأخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة وقد نسخ ذلك بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن العزيز قال في
وانما كان ذلك نسخا من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الاركان كالمضاد للاداء في الوقت مع الاخلال ببعض ذلك وخامسها ما تمسك
به في التوضيح وحكاه في [illegible] عن بعض من ان قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاء مسلما
رده حتى انه رد ابا جندل وجاء عدة من الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن وللقول الثالث ايضا وجوه منها ما حكي عن الشافعي
في جملة من الكتب من قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على انه صلى الله عليه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا اذ
الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للآخر وانه ممتنع واجيب عن هذه الحجة بوجوه الاول ما ذكره في المنتهى من انه ليس في الآية الشريفة
ما يدل على الحصر بكلامه في بيان المنزل وفي كون كل من الشيئين محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما مقبول البطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار
ومع تجويز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم يبينه الله تعالى بآية من القرآن العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل
منهما بيانا للآخر في [illegible] الثاني ما ذكره في [illegible] والمنتهى [illegible] من ان المراد من البيان
التبليغ والاظهار [illegible] في كل القرآن بخلاف بيان المراد بتخصيص المجمل [illegible] وعلى هذا ليس في الآية دلالة على المدعى
الثالث ما ذكره في المنتهى من ان الآية الشريفة انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى فيها الرابع ما ذكره في المعراج فقال الجواب بالمعارضة
ان قوله انه لا يجوز ان يكون غير السنة بيانا بل يجب ان يكون البيان هو القرآن فقط لقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء انتهى واشار الى
ما ذكره في [illegible] الخامس ما ذكره في [illegible] فقال نمنع كون النسخ بيانا بل رفع [illegible] السادس ما ذكره في [illegible] فقال نمنع كون الرسول صلى الله عليه وآله مبينا لا
يدل على انه [illegible] بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة السابع ما ذكره في [illegible] فقال لا كونه مبينا لا ينافي كونه ناسخا

للاقران

مباشرة النساء

بالتاسع م

البيان هو نقل الآية الذي هو ... ولا يدل على كونه مبينا

لجواز ان يكون مبيّنا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ومنها ان نسخ السنة بالكتاب يوجب تنفر الناس عنه لتوهمهم ان الله تعالى لم يرض بما سنه الرسول وذلك يناقض مقصد البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واجاب عنه في [illegible] وشرحه [illegible] بانه اذا علم انه مبلغ لا غير لم يلزم التنفر وزاد في م نعم لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على ان ما شرعه اولا النبي صلى الله عليه لامتنع نسخ القرآن والسنة بالسنة وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ ثم قال ان ما ذكروه انما يدل على ان المشرع اولا غيره صلى لو كان النسخ رفعا ثابتا اولا وليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بالخطاب الاول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله ومنها ان السنة ليست من جنس القرآن لان القرآن معجز ومتلو ومحرم قرائته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخها بها كما يمتنع نسخ القرآن بحكم دليل العقل وبالعكس واجاب عنه في م فقال لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالآخر وعلى هذا فنقول القرآن يكون رافعا لحكم الدليل العقلي وان لم يسم ناسخا ومنها ما ذكره في العدة فقال وتعلق من منع من ذلك بانه قال اذا لم يجز نسخ القرآن بالسنة وانها في الرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالكتاب لانه منعكس والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول الذي عليه المعظم من جواز ذلك وهل هو واقع اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد خطاب يدل على حكم شرعي بفحواه وبطريق الاولوية كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهل يصح نسخه اولا التحقيق ان المسئلة تنحل الى صور الاولى ان ينسخ الاصل والفرع معا وهذا لا اشكال في جوازه وقد صرح بذلك في النهاية [illegible] والمنية [illegible] وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه بل يستفاد من جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي النهاية اتفقوا على جواز نسخهما معا وفي المنية اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التأفيف والضرب معا وفي [illegible] من الفحوى مفهوم الموافقة ونسخهما معا جائز اتفاقا [illegible] اتفقوا على جواز نسخ حكم الفحوى الثانية ان ينسخ الفحوى دون الاصل وقد اختلفوا في جوازه على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز نسخ تحريم الضرب في الفعل المستفاد من تحريم التأفيف الذي دل عليه قوله تعالى ولا تقل لهما اف مع بقاء تحريم التأفيف الذي هو الاصل وهو للنهاية [illegible] وشرح المعراج والمحكي عن ابي الحسين وفي النهاية والمنية [illegible] القاضي عبد الجبار فمنع [illegible] الثاني انه يجوز وهو للذريعة والعدة [illegible] والمحكي عن القاضي عبد الجبار [illegible] التوقف في المسئلة من المنية للاولين وجوه احدها ما تمسك به في النهاية [illegible] وشرح المعراج من ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع انتفاء اللازم وهو [illegible] وبالجملة الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد ان تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب يستحيل عقلا الانفكاك بينهما كما يستحيل انفكاك الامر بالشيء عن النهي عن ضده العام او الخاص على بعض الاقوال وكما يستحيل انفكاك النهي عن العبادة عن فسادها فهو ممنوع وذلك لجواز ان يكون التأفيف حراما لمصلحة تختص به ولا يكون الضرب الذي هو اشد منه [illegible] لمصلحة تختص به ويشهد بذلك امور منها انه لو كان الاستلزام بين حكم الاصل والفرع عقليا كالامثلة المذكورة لكان القياس بالطريق الاولى من الادلة العقلية القطعية وهو باطل بل هو من الادلة الظنية كالشهرة والاستقراء اذا كان قياسا جليا او من ظواهر الخطاب كسائر الدلالات الالتزامية اذا كان مفهوما من الخطاب كما يظهر من كلمات [illegible] ومن وجود الخلاف في حجيته فتم ومنها الاخبار الكثيرة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فتم ومنها تحقق ترك العمل به في بعض المسائل الفقهية لوجود المعارض الاقوى فتم وان اريد ان الدال على تحريم الضرب [illegible] مفهوم ولكن غاية ذلك حصول الظن منه بذلك وهو غير مانع من [illegible] ولا موجب للحكم باستحالة الانفكاك سواء استند الظن المذكور الى استظهار علة الحكم في الاصل وثبوتها او استند الى دلالة الخطاب على ثبوت حكم الاصل في الفرع اما على الاول فواضح فان ترك الادلة الظنية بالاقوى منها غير عزيز سواء كان بطريق النسخ او بغيره كما هو الغالب في [illegible] [illegible] الدلالة [illegible] الالتزامية ومن الظاهر انه يجوز رفع اليد عنها بالمعارض الاقوى وكيف لا والدلالة المطابقية المستندة الى وضع اللفظ يجوز رفع اليد عنها لوجود المعارض الاقوى كما لا يخفى واما ثانيا فلانه [illegible] معارض بان وجوب اكرام زيد في قولك جاءك [illegible] فاكرمه ملزوم لعدم وجوب اكرام عند عدم مجيئه ومع ذلك يجوز نسخه كما يجوز رفع اليد عنه عند منكر [illegible] الخطاب فما هو الجواب فهنا هو الجواب في محل البحث وبالجملة يجوز رفع اليد عن المفاهيم المخالفة والموافقة بطريق النسخ وبغيره وبقاء اصولها على حالها وقد اتفق ذلك كثيرا ولزوم المفهوم للمنطوق غير قادح كما ان لزوم الوضع لافادة الموضوع له غير قادح فتم نعم اذا حصل في القياس العلم بعلة حكم الاصل

[illegible] نسخ الفحوى دون المنطوق

ودعوى [illegible] لا بد [illegible] المقدمة [illegible] كما يستحيل انفكاك [illegible]

على تحريم التأفيف ملزوم [illegible] الدلالة لازم [illegible]

سواء كان بطريق النسخ [illegible] الا انه [illegible]

بوجودها في الفرع من غير مانع من ظهورها وباستلزام حكم الاصل لحكم الفرع عقلا امتنع نسخ حكم الفرع مع بقاء الاصل ولكن ذلك قد يتفق
احيانا وليس بلازم لاصل القياس بالطريق الاولى وبالالكان فاحد افراد تنقيح المناط وهو يعلم بالنظر لا يقال هذا الاجماع المركب في المسئلة وذلك لان

خرق م

القوم فيها بين مانع من نسخ الفرع مع بقاء الاصل مطلقا ومجوز له كذلك ولم يذهب احد الى التفصيل الذي ذكرته فيكون خرقا للاجماع المركب واحداث
قول ثالث لانا نقول لا نم تحقق الاجماع المركب في المسئلة لان من تكلم فيها طائفة من الاصوليين ولم نجد ان جميع الاصوليين تكلموا فيها ولم
يبلغ الينا اقوال جميعهم فيها واختصاصها في القولين المذكورين غاية ما في الباب عدم ظهور قول ثالث وهو غاية الظن وهو على تقدير حجيته لا يعارض
الدليل القطعي على التفصيل الذي ذكرنا ومع ذلك فالتمسك بالاجماع بسيطا كان او مركبا في امثال هذه المسائل لا يخلو عن مجازفة لكون المسئلة
عقلية فتم على انه قد يمكن ان يصرف اطلاق كلام الفريقين الى الغالب وهو القياس بالطريق الاولى الذي لا يحصل فيه العلم بعلة الحكم فيكون صورة حصول
العلم بها خارجة عن مورد كلامهم فلا يكون ما ذكرناه من التفصيل قولا ثالثا في المسئلة كما لا يخفى وثانيها ما تمسك به بعض كما عن ابي الحسين من
ان ذلك لو كان جائزا للزم نقض الغرض من حكم الاصل فان الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك وفيه نظر
اما اولا فلانه ان اريد بحصول العلم بالغرض فممنوع ولكن الظن يكفي في العلة لعلة ما هو اقوى منه فتم واما ثانيا فلان المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف

وان اريد حصول الظن به فهو مسلم م

اعظام الوالدين في جميع الاوقات وبجميع الوجوه كما لو صرح بذلك وكما يجوز ارتكاب التخصيص ببعض الاوقات وببعض الوجوه كذلك يجوز النسخ كذلك فتم وفي
م معترضا على الحجة المذكورة فانه انما يلزم من نسخ حكم الفرع ابطال الغرض من اثبات الحكم منه فلا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتافيف جاز ان يكون الغرض تخصيصه

اصل نسخ

بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر واورد عليه بعض بانه قال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان نسخ الفحوى يستلزم
ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية انتهى وثالثها ما ذكره في بعض فقال وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول لا تقل
لهما اف واضربهما ولكن يحسن ان يقول لا تضربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكبر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه وفي العدة من الناس من منع
وقال لا يجوزون ان يقول فلان لا يظلم مثقال ذرة وهو يظلم القناطير وفلان لا يأكل مثقالا ثم يقول هو ياكل ما كثر بطل فدخول النسخ في ذلك لا يصح

ان يثبت بمجرد رفع فحوى لان ذلك مناقضة ودلالة العرف فانه لا يجوز م

انتهى وللاخرين ما حكاه في ص وشرحه عنهم فقالوا لافادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحد بدون الاخرى وفي

فصل في جواز نسخ المفهوم مع بقاء المنطوق

وفي التبيين تجويز القاضي عبد الجبار تارة لان ذلك يجري مجرى التخصيص عند بعض وكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من تحريم احد التحريمين رفع الاخر
وفي العدة فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب من ثبوت صريحه كان ينسخ ضرب الوالدين ويبقي تحريم قوله لا تقل لهما اف قيل لا يمتنع
لانهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم من المستثنيات فينسخ بعض ذلك مع بقاء البعض ويفارق القياس لانه ينسخ مع بقاء اصله لا يصح لان بصحة
الاصل يصح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته فكذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلة وفي بعض وغيره يمنع ان يتوهم ان الحال فيما
بيناه بخلاف المصالح لانه يمتنع ان ينسخ من التافيف الشاهد لاجل الزجر عن الضرب ومن الاضرار به فلا يجوز ان يجامع الشارادة ذلك الانفراد
الاكثر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكثر والاخرى بالاصغر والاولى جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه انتهى واجاب في ص عما نقل
عنهم فقال الجواب لا نم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخرى وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الخبرين مستلزما للاخر انتهى الثالثة
ان ينسخ الاصل من دون نسخ الفرع والفحوى وقد اختلفوا في جواز هذا على قولين احدهما انه لا يجوز وهو لبعض وحكاه في نه عن الاكثر وفاقا
واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل يقتضي نسخ الفحوى الثاني انه يجوز وهو للذريعة وص وشرحه للاولين ما تمسك به بعض واشار اليه في بعض
من ان الفحوى تابعة للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع بعد متبوعه ويعضد ذلك ما ذكره في بعض انه اذا نسخ الاصل
لزم منه نسخ ما تفرع عنه وهذا العام وكذا الخاص مع القول باستلزام النهي عنه وليس ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه انا
نسخ اصول المفاهيم المخالفة وبجوزيتها بحملها على ما لا يقتضي المفهوم امتنع بقاء المفهوم وليس ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه
اجاب في ص وشرحه عن هذه الحجة فقال لا بعد الاشارة اليها ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فاذا
نسخنا تحريم الضرب حصل هنا التحريم التافيف لا لان الضرب لما كان حراما لان التافيف كان حراما والذي يرتفع هو تحريم التافيف لا دلالة اللفظ

ولو لا حرمة التافيف لما كان الضرب حراما م

عليه فانها باقية والمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع ولكن قال في م قبل هذا الكلام المحقق اثبات تحريم الضرب في محل السكوت ما كان
بقياسه ثابت بالقياس لتحريم التافيف في محل النطق وانه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف في المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يتبع

ان نسخ حكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يتم ذلك فيهما وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة وضع اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى فهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق وعند ذلك امكن ان يتوقف رفع حكم احد الدليلين لا يلزم منه رفع حكم دلالة الاخرى فان قيل فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل مما يمتنع معه بقاء التابع قلنا ثم ساق الجواب المذكور وفيه نظر لان حكم الفرع انما استفيد مما دل على حكم الاصل فاذا طرقه النسخ سقطت دلالته على الاصل باعتبار ان النسخ تخصيص في الازمان فيلزم ان يسقط الدلالة على الفرع ايضا فلا يكون بحكمه دليلا ويمتنع ثبوت الحكم بدون دليل فتأمل وقد اشار الى ما ذكرناه في بدايتهم فقال بعد الاشارة الى الجواب المذكور وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف ورفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص انتهى وللآخرين ما اشار اليه في شرحه فقال الاول لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وفي الثاني انتفاء تحريم التافيف مع بقاء تحريم الضرب رفع الملزوم وبقاء اللازم وهو جائز ثم قال القائلون بالجواز قالوا افادة اللفظ الاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة والمعتمد عندك هو القول الاول واعلم انه قال في المعراج اعلم ان الفحوى تكون ناسخة لان الفحوى لا تخلو من ان يكون دليلا لفظيا او عقليا فان كان لفظيا فجاز ان يكون ناسخا كما في سائر الادلة اللفظية وان كان عقليا فبطريق اولى لان العقل اولى من اللفظ انتهى وقد اشار الى ما ذكره من جواز النسخ بالفحوى في تهذيبه قال لانه جار في فهم المراد منه مجرى التصريح فما جاز فيه انتهى وهو جيد كما يجوز النسخ بها يجوز النسخ بسائر الادلة المفاهيم التي هي حجة **مفتاح**

لا اشكال ولا شبهة في ان الاخبار عن الشيء فعل اختياري للمكلف فيجوز اتصافه باحد الاحكام الخمسة الشرعية على وجه التابيد فيجوز ان يحكم بوجوب الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا وبحرمة الاخبار عن وجود الشريك له تعالى كذلك فاذا اتصف المفروض في الشريعة باحد الاحكام الخمسة مقيدا لا لتابيد جاز نسخه كما يجوز نسخ حكم ما عداه من سائر الافعال وقد صرح بذلك في نهاية والتهذيب والمنية وشرح ... وصرح ... ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليها ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع ففي ... يجوز دخول النسخ في الخبر المامور به كالاخبار بالتوحيد والعدل فيؤمر بذلك الخبر تارة وينهى عنه اخرى بحسب اختلاف المصلحة وهذا لا بحث فيه ... منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا بالاخبار بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك وهذان جائزان اجماعا سواء كان ما نسخ تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه وفي ... من الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما النسخ ايقاع الخبر بان يكلفنا الشارع احدا ان يخبر بشيء من عقلي او عادي كوجود الباري تعالى واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا ايضا جائز بالاتفاق وفي ... النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار وكل واحد من الامرين جائز بلا خلاف بين القائلين بجواز النسخ وسواء كان ما نسخ تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليفنا الاخبار به لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه ومنها ان ذلك يجوز ان يقيد حكمه المعلق عليه بقيد يوجب رفعه عند عدمه فيجوز نسخه للقطع بعدم الفرق بينهما ومنها ما تمسك به في ... فقال يجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله التكليف بالاخبار علينا في شيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القران وفي ... اما دخول معنى النسخ في نفس الاخبار فجائز لانه لا خبر كلفنا الله تعالى ان نفعل الا وقد يجوز ان يزيل عنا التكليف في امثاله حتى الخبر عن التوحيد الا ترى ان الجنب قد منع من قراءة القران وقد كان يجوز مثله في الشهادتين ومنها ما تمسك به في ... وغيره مما حكينا عنه سابقا لان كل ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان تكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت اخر وزاد في الاول فقال وذلك كما ذهب المطهر الى ان القران حرم على الجنب بعضه فاذا جاز الاختلاف في المصلحة والمفسدة بالنسبة الى الازمان ... وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في ذلك بين ان يكون الخبر المنسوخ اخباره صدقا او لا كما صرح به في نهاية والمنية وقالوا لو اصل الخبر لا يمنع من زوال التعبد اذا اشتمل على المفسدة **الثاني** لا فرق في ذلك بين ان يكون المنسوخ الاخبار بما لا يتغير كالاخبار بتوحيده او عدله والاخبار بما يتغير كالاخبار بكفر زيد وقد صرح بذلك في نهاية وشرح ... وكذلك لا فرق بين ان يكون المنسوخ متعلقا بامر عقلي او شرعي او عادي كما صرح به ... **الثالث** هل يجوز نسخ الاخبار ...

بالاخبار بنقيضه او لا صرح في النهاية والمنتهى بالثاني وحكا في شرح المختصر نقلا عن المعتزلة فقال هل يجوز نسخه بنقيضه اي بان يكلف الاخبار بنقيضه

جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد عرفت فساده انتهى وكذا حكاه عنهم غيره ايضا

وصرح فيه بان مبناهم ما اشار اليه في شرح المختصر وصرح بالاول في شرح شرحهم وحكاه في النهاية عن اكثر الاشاعرة على جواز ان يكلف الاخبار بنقيض الحق

لانتفاء الحسن والقبح عندهم ثم قال واما ما يتغير فيجوز ان يؤمر بالاخبار بنقيضه كان يجيزه مثل ان يأمر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر بالاخبار بايمانه

وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان يقيد بشرط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائطه فيه ثم قال ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان

للمدلول فوائد اجماعا لان الاخبار بزوالها كذب **الرابع** في حكم الاخبار الشهادة فيجري فيها جميع ما تقدم الية الاشارة **الخامس**

هل يجوز نسخ مضمون الخبر ومدلوله الاخبار فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان الجملة الخبرية تنقسم الى اقسام منها ما لا يجوز حمله على ظاهره بل يجب

حمله على الانشاء اما على طلب الفعل كما في قوله تعالى في الوضوء تغسل وجهك ويديك وتمسح راسك ورجليك ابدا وفي هذا القسم لا اشكال ولا شبهة

في جواز نسخه والظواهر مما الاخلاف فيه وقد دل على جواز نسخ المأمور به والمنهي عنه يدل على جواز نسخ هذا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار

ويكون اخبارا عن حكم شرعي يكون مرجعه الى الامر والنهي كما في قوله يجب ويحرم ويندب ويكره وهذا واجب وحرام ومندوب ومكروه واوجبت

وحرمت وندبت وكرهت والمعتمد جواز النسخ هنا ايضا حيث يكون الكلام من الجميع ارادة الدوام والتابيد كما في من بعده والعبثية وبحج تيب وبهرد

وشرح المختصر والمعراج وبه ما يظهر من جماعة منهم ان في المسئلة خلافا ففي النهاية واما ما يتغير فان كان احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه

في المستقبل وان كان غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبل فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه

يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدل لنا بانه اراد بالتابيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي

فيجوز ان يخبر الله تعالى بان عمر زيد الف سنة ويشعر ابهاما اراد التعمير ثم يدل لنا انه عمر الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين و

جماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا و

منع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز مطلقا وفي المنية منع من جواز نسخ الخبر ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد

الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وفصل اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر ما يصح تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب

او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيرها بالمنع من الاخبار الابدي او بالاخبار بنقيضه ولا تغاير الوقت وان كان مما يمنع تغيره مثل قولنا

العالم حادث لم يجز ولكن يجوز نسخه مبان المراد منه مثل قوله عمر نوحا الف سنة الا خمسين عاما انتهى واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته فذلك

المدلول ان كان مما لا يتغير فلا يجوز وان كان مدلوله مما يتغير سواء كان ماضيا او مستقبلا كالاخبار بايمان زيد او كفره او مستقبلا

وسواء كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف في رفعه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وابو الحسين البصري الى الجواز ومنهم

من فصل بين الخبر والماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل والمختار جوازه ماضيا كان او مستقبلا انتهى للقول بالجواز مطلقا وجوه

احدها ما تمسك به في النهاية فقال اعلم ان النسخ اذا دخل في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما ومنشؤهما لا عليهما انفسهما وان

في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاهما كمقتضاهما فاذا كان جواز النسخ في فعل المكلف انما يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا الامر

والصفة ولا فرق اذا تغيرت المصلحة بين ان يدل على ذلك من خطابنا ما هو خبر او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل كقوله اريد ان تفعل وان

قوله لا تفعل كقوله اكره ان تفعل وهذه الجملة جواز دخول النسخ في مقتضى الاخبار كما دخل في مقتضى الامر والنهي انتهى وقد تمسك ايضا بهذه الحجة في العدة

واشار الى ما ذكره في بعض وفي النهاية يجوز ذلك لان المقتضي لنسخ ذلك الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة وهو قائم هنا فثبت مقتضاه

ما ذكره في النهاية وغيرها فقال الوجه الجواز مطلقا لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والخبر عام فيمكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ

وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي وتمسك به في النهاية والمنية فقال في الاول لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد

بالامر البعض وفي الثاني الخبر يتناول الافراد المتعددة كالامر فيما جاز في الامر جاز فيه وثالثها ما ذكره في بعضه فقال لا شبهة في جواز ان يدل الله تعالى

على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان النسخ لو كان الامر على ما قدمناه ثابتة في الشريعة فوضح ان الامر على ما ذكرناه وللقول بالمنع مطلقا وجهان

احدهما ما نقله في النهاية والمنية عن الجبائيين فقالا احتج الجبائيان بان تطرق النسخ على الخبر يوهم كونه كذبا واجيب عنه بوجهين الاول ما ذكره في بعضه العدة

والمثبت في المعراج فقالوا انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه فكذلك الخبر الثاني ما ذكره في نهاية فقال الجواب ايهام الكذب

انما يلزم ان لو اتحد المدلولان اما مع التغاير فلا والتغاير ههنا ثابت لان قوله لاعذبن الزاني وان دل بظاهره على التأبيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان

المراد منه مدة معينة كالامر والنهي فان الدليل فيهما اذا كان مؤبدا ثم نسخ لم يلزم البداء الا اذا انما يلزم دلالة النهي على ان الامر لا يتناوله النهي لما تناول

الدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناوله الدليل الناسخ ولذا تغاير المطلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البداء في الامر والنهي اشوفي بيت الكذب غير لازم

وثم ان ذلك انما يفضي الى الكذب ان لم يكن حمل الناسخ على غيرها اريد من الخبر وفي المعراج الحق ان ايهام الكذب البداء يندفع بواسطة الناسخ وثانيهما

انه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم من الظاهر والشرح والمنتهى فقالوا الجواب بان اهلاك عاد عنه منكر لان

النقص في اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا فراد في الاولين فقالا

اما لو قال المراد اهلاك بعضها فجاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار

فيكون اخبارا عن حكم شرعي موضع كما في قوله عم لا صلوة الا بطهور وقوله البيعان بالخيار وقوله المؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك وهذا القسم ايضا

لا اشكال ولا شبهة في جواز نسخه كما يستفاد من نقله والعبدة والمعراج من بيت شرح المنتهى ودرج وبما يظهر من جملة من العبارات وجود الخلاف ههنا ايضا

منها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي ولم يبلغ حد التواتر ولا يمكن تغيره وتبدله كما في قوله الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء

ونحو ذلك وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز نسخه كما نبه عليه في نهاية وبيت المنتهى وشرحه قد ادعى عليه الاتفاق في مرح صرح في المنتهى

وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث فلم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تم مرة غيره منها ما يمكن حمله على ظاهره

من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي ولم يبلغ حد التواتر ويمكن تغيره وقد اختلفوا في جواز نسخه على اقوال الخ لا فائدة مهمة في هذا البحث الثاني عشر

بعد ما قال في الفصل بعد ان نفى وجوب الفعل بحجر العزم على اداء الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة ويستحيل ان يجعله بارادة المقارنة لا

يكون الفعل داعيا الى فعله لان يتوقف عليه الامتناع مقارنتها **مفتاح** اذا حكم الشرع بتوقف عبادة على امر اما بجعله جزءا لها كما في الركوع بالنسبة

الى الصلوة او بجعله شرطا لها كما في الوضوء وتطهير الثوب بالنسبة اليها ايضا ثم اسقط باعتبار امر عارض وعلة من قبل المكلف هذا التوقف وحكم بجواز

ذلك الفعل التوقف عليه وعدم لابدية في جميع الحالات والاوقات فلا اشكال في ان هذا النقص من العبادة نسخ لذلك المنقوص الذي كانت العبادة

متوقفة عليه جزءا كان او شرطا كما صرح به في العدة وبيت ذكره وشرحه قد صرح بدعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب ففي اعلام ان لا خلاف في ان النقصان

من العبادة بمقتضى ما اسقط من كان واجبا في جملة العبادة وفي نهاية اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وفي صرحها

النقصان عنها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل اشتراط منه فهو نسخ للجزء او الشرط اتفاقا وهل يكون

ذلك نسخا لاصل تلك العبادة ايضا او لا اختلفوا فيه على اقوال الاول ان ذلك ليس نسخا لها ولا تصير منسوخة به مطلقا ولو كان المنقوص جزءا او ركنا

وهو المعارج في نهاية والعدة وشرحه وصرح وحكاه في جملة من الكتب عن بعض ففي نهاية والمنتهى اختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون

نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخا لتلك العبادة سواء كان المنسوخ جزءا من تلك

العبادة كالركعة من صلوة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن المفهوم الثاني ان ذلك نسخ لتلك العبادة مطلقا ولو كان المنقوص شرطا لها وهو المحكي

في نهاية والمنتهى عن قوم من المتكلمين وصرح في الثالث بنسبته الى الغزالي وفي الاول كما في التهذيب للغزالي وفي العدة في كلام الشافعي ما يدل على ذلك

الثالث ما اشار اليه في نهاية وشرح وصرح فقالوا ان منهم من فصل وقال يوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها وهو قول القاضي عبد الجبار انتهى

وربما يستفاد من العدة ايضا الرابع ما صار اليه في نهاية فقال بعد ما حكينا سابقا وانما الكلام في انه هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه فذهب قوم

الى انه يقتضي نسخ المنقوص منها وذهب اخرون الى انه لا يقتضي ذلك والواجب ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة من فعل لم يكن

له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال لان العلة في

الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ لتلك العبادة ومثاله ان ينقص من الحد عشرون فان ذلك لا يكون نسخا في العدد

عشرين فان ذلك لا يكون نسخا في الحد انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل في الغنية فيكون موافقا كما يظهر من بيت فانه اتجود من المفصل الذي ذكر

القول الاول انما يثبت في نهاية وبيت شرحه فقالوا لان المقتضي للكل متناول للجزئين معا فرفع احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كما يراد له التخصيص

واشير الى هذا في جملة من الكتب فتوضيح لنا ان الدليل المقتضي لثبوت الحكم السابق ثابت والدليل الثاني لم يرفع الا مثل حكمه فلا يكون نسخا وفيه
انه لا يكون ذلك نسخا للعبادة مع انا اذا كانت الصلوة اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احد الوجوبين لا يوجب نسخ الوجوب الآخر
كما اذا كانت صلوة واجبة والطهارة شرطها فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ الصلوة بل الوجوب باق بحاله ونفع ما ذكرنا لو كان نسخا
للركعتين الباقيتين في الجزء والارفع في الشرط فهو منقرض في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق وفي العدة حكى ابو عبد الله البصري عن
ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون نسخا لجميعها ويجري في ذلك مجرى العموم اذا خص او استثني منه فان ذلك لا يكون
تخصيصا للكل والقول الثاني ما اشير اليه في جملة من الكتب وقد اشار الى الجواب عنه ايضا فتوضيح بان قالوا العبادة كانت مجزية بتقدير انه لا يفعل
الشرط وقد صارت الان مجزية فقد انتسخ الاجزاء قلنا لا نم ان ذلك فسخ لانا بينا ان الاجزاء اذا لم يفهم من الدليل الشرعي يكون معلوما بالعقل
فلا يكون زواله نسخا ولو سلمنا ان ذلك ان نسخ لكان نسخا للاجزاء لا نسخا للعبادة وفيه ان لا يبقى رفع كون الركعتين الباقيتين جزء وصيرورتها
كلا لا ما في ذلك حكم العقل وعدم نفع العقل ليس بنسخ وفيه انه لو اثبت تجزيها بغير ركعتين وبغير طهارة ثم يثبت جوازها ووجوبها بدليل الجواب لمعروض انه لم يتجدد وجوب بل بطل الوجوب فقد بان ان هو الوجوب الاول والزيادة ما قبره على الجواز الاصلي وانما الزايد وجوبها فاذ تقع حكم
شرعي لا الحكم شرعي فلا يكون نسخا وفيه فان قيل اذا اوجب الشارع اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب اصل العبادة لا انه
نسخ البعض وبقيت البعض فان الركعتين الباقيتين ليست بعضا لاربع بل هي عبادة اخرى الا فلو كانت بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع
ركعات اتيا بالواجب وزيادة كما اذا اوجب عليه التصدق بدرهم فتصدق بدرهمين وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انها كانت قبل
نسخ الركعتين لا تجزي وقد ارتفع نسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزي وكان يجب تأخير التشهد الى ما بعد الاربع وقد ارتفع ذلك وهو
عين النسخ وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة فانها كانت قبل النسخ لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط فهو ان الركعتان عبادة
اخرى غير العبادة الاولى ان ارادوا بالغير انها بعضها والبعض غير الكل فهو مسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل
وان ارادوا به انها ليست بعضا من الاربع فهو غير مسلم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا قد اتى بالواجب وزيادة قلنا فيه
لو لم يكن من الواجب الاول بل عبادة اخرى لافتقرت في وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وحينئذ لم يصح صلوة
الصبح بالاتيان بالاربع ركعات انما كان لادخال ما ليس من الصلوة فيها قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اردتم به وجوب القضاء
فهو نسخ لا لنفس العبادة قولهم انه كان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربعة قلنا كذلك فان التشهد بعد الركعتين جايز نعم غايته انه لم يكن واجبا وعدم
وجوبه ليس انما هو على العدم الاصلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا على ما عرفت وعلى هذا فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة لا تجزي دون الطهارة
ثم صارت مجزية والقول الثالث ما ذكر في العدة فقال الذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان يقال العبادات الشرعية قد تكون جملة ذات
الشروط كالصلوة ويكون فعلا واحدا وله شروط وقد يكون فعلا مجردا فاذا كانت العبادات فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها
ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها واما نسخ شروطها فانه لا يجب نسخها وكذا نسخ شروط الجملة التي هي هذه فان الشرط لا يوجب نسخها لان من حق
الشرط ان يكون في حكم التابع للمشروط لانه لا يجب لاجله وليس في نسخه تغير حال المشروط فاما ان نسخ بعض تلك الجملة كنسخ ركوع او سجود فان
ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة لو وقعت في المستقبل على الحد الذي كانت واجبة والآن يجزي ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج
الصلوة عن كونها واجبة او جايزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا وفي هذا الوجه يجب ان يكون مثلها في انه نسخ والقول
الرابع ما ذكره في ... فقال احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة لا انه نسخ البعض وابقاء الباقي فان الركعتين الباقيتين
ليست بعض الثلثة بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب كان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين ثم اجاب عن هذه الحجة فقال توضيحه
والجواب ان اردت بالمغايرة انها بعضها والبعض مغاير للكل نعم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اردت انها جوابه
ليست بعضا من الثلث فهو غير مسلم والا لكان من صلى الصبح قلنا ولو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل هو عبادة اخرى فتفتقر في وجوبها الى
ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع انما لم يصح الصبح عند الاتيان بثلث لادخال ما ليس من الصلوة فيها انتهى وفي المسئلة غاية
الاشكال والتحقيق ان يقال ان القائل بان نسخ جزء العبادة وشرطها يستلزم نسخ العبادة ان اراد انه يلزم الحكم بكون الاجزاء الباقية

هل يكون نسخ الجزء او الشرط نسخا للكل ام لا

والشروط منسوخة بمعنى انه لم يجب الاتيان بها ويكون كما لو صرح الشارع بسقوط التكليف بها فيكون نسخ المفروض الا دليلا دالا على ارتفاع التكليف المفروض فتوهم لان مجرد نسخ المفروض لا دلالة فيه بشي من الدلالات على ذلك وامكان اجتماعه مع بقاء التكليف السابق بما بقي من سائر الاجزاء والشروط امر معلوم فلا يصح معارضته لما دل على بقاء التكليف السابق بالنسبة الى ما ذكر لو كان نعم قد يحكم في بعض الصور بعدم التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والى المشروط الذي نسخ شرطه بعد نسخ المفروض وذلك حيث لا يكون الدليل الدال على التكليف السابق مقتضيا للبقاء بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط بعموم او اطلاق او فحواه كما اذا امر بهيئة مركبة فقال مثلا توضأ وصل ثم نسخ جزء من الوضوء والصلوة كما لو قال نسخت وجوب غسل الوجه في الوضوء وركعة واحدة او ركوعا واحدا في الصلوة اذ من الظاهر ان ما دل على وجوب المجموع المركب وهو الامر المذكور لا يدل على وجوب ما بقي من الاجزاء لان متعلقه المجموع المركب وقد انتفى بعد نسخ جزء من الاجزاء لان المركب كما ينتفي بانتفاء جميع اجزائه كذلك ينتفي بانتفاء جزء من اجزائه بعد انتفاء المتعلق يستحيل بقاء الامر ولهذا كان الاصل فيما اذا تعلق الامر بهيئة مركبة وتعذر الاتيان بجزء من اجزائها بسبب من الاسباب كمرض وعسر ونحوه عدم لزوم الاتيان بما بقي من الاجزاء وسيأتي الاشارة الى هذا ان شاء الله تعالى نعم قد يجب الحكم ببقاء التكليف السابق بما بقي من الاجزاء بعد نسخ جزء للاستصحاب او لعموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ولكن الامران المذكوران لا ينهضان لاثبات ذلك لما سيأتي اليه الاشارة مضافا الى ظهور انصرافهما الى العموم المذكور والى غير محل البحث كما لا يخفى سلمنا النهوض ولكن هذا تكليف ثانوي مشابه للاول والاول قد ارتفع قطعا وبهذا الارتفاع قد يصح دعوى ان نسخ جزء من العبادة يستلزم نسخها ولكن فيه اشكال فتأمل واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول المتعلق بالاجزاء والشروط مقتضيا للبقاء بعد نسخ الجزء او الشرط او تعلقه بالاجزاء الباقية والمشروط فلا يصح الحكم بعدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط كما لو قال صل مثلا واطلق وعلم بصدقه على ما خلا عن القراءة والطهور وقام قاطع كالاجماع على تقييد ذلك الاطلاق بالقراءة والطهور ثم ثبت نسخهما اذ لا ريب ان الاطلاق المذكور كان دالا على التكليف بالصلوة مطلقا ولكن الاجماع عارضه فلما حصل النسخ المفروض ارتفع المعارض فبقي الاطلاق المذكور بلا معارض فيجب العمل بمقتضاه بعد نسخ القراءة والطهور والاتيان بالصلوة من غير طهارة وقراءة فتأمل واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول مقتضيا للبقاء بعد نسخ الجزء والشرط ولكن كان الدليل على الجزء والشرط المنسوخين مقتضيا لعدم تحقق العبادة بدونهما كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فيقع التعارض بين الدليلين ونسخ الجزء والشرط بنفسه لا يمنع منه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات فاذا كان الترجيح مع الاخير لزم العمل به والحكم بارتفاع التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط كما لو سلم الاخير عن معارضة الدليل الدال على بقاء التكليف الاول بالنسبة الى الاجزاء الباقية والشرط وبالجملة ان كان محل البحث هو ثبوت الحكم السابق على نسخ الجزء والشرط لما بقي من الاجزاء والشرط بعد نسخ الامرين يكون الفائدة فيه امرا معنويا عظيما كما يظهر من بعض العبارات فينبغي التفصيل بحسب القواعد لا يمكن ان نسخ الجزء والشرط يقتضي نسخ العبادة بمعنى عدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط ولا نفيه كذلك ولا التفصيل بما ذكره السيد القاضي عبد الجبار كما لا يخفى لا يقال ما ذكرته في المسئلة لم يذهب اليه احد ولم ينبه عليه احد من القوم فلا يجوز المصير اليه لانا نقول ذلك ممنوع اذ ان دعوى الاجماع المركب الذي هو حجة شرعية في نحو هذه المسئلة بعيدة في غاية البعد سلمنا فلا ان احتمال التعبد والخروج عن القواعد العامة المقررة في المسئلة بعيد جدا بل مقطوع بفساده كما لا يخفى فاذن لا محيص عما ذكرناه خصوصا مع اشتباه محل النزاع في المسئلة فان القوم لم ينقحوه كما لا يخفى فتأمل وان اراد القائل المذكور ان بعد تحقق نسخ الجزء والشرط يصدق نسخ العبادة والمنسوخ يصدق عليها ذلك كالذي نص على نسخه مع قطع النظر عن حكم الاجزاء الباقية والشروط بعد نسخ الجزء والشرط فيكون كلامه راجعا الى مسئلة لغوية صرفة الى مجرد صدق اللفظ كما يظهر من بعض العبارات فالتحقيق فيه الرجوع الى العرف والامر فيه سهل بل لم اجد لهذا البحث فائدة مهمة يعتني بها الاصولي ومع ذلك فالذي ارى ان الصدق يختلف باختلاف الموارد فان النسخ اذا تعلق بمعظم الاجزاء بحيث لم يبق الا شيء قليل في الغاية كما فيما اذا تعلق النسخ في جميع اجزاء الصلوة بما عدا تكبيرة الاحرام او واحدا او ركعة في الرباعية فانه يصدق على المجموع المركب انه منسوخ فتأمل وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا في ان نسخ الركعة من الركعات هل يكون نسخا للصلوة اولا على قولين احدهما انه لا يكون نسخا للصلوة وهو للحاجبي والعضدي وغيرهما وثانيهما ان نسخها يكون نسخا للصلوة حيث قال في الاول اذا نسخ من صلوة ثلثة مثلا ثم نسخ منها ركعة كان ذلك نسخا لتلك الركعة حسب ولم يكن نسخا في الصلوة وفي الثاني في نسخ ركعة ليس نسخا لباقي الركعات لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا وجوب باقي الركعات ولا كونها شرعية مجزية لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب تأخير التشهد ونفي

باعتبار جميع اجزائه منتفي

نزال

دعوى

لثانيه

اسقط منها

برابها

ابعاضهما من دون الركعة وان كان الركعة مما نسخت لوجب علينا اخلاء الصلوة منها اذ ترتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة ولبطلت الصلوة مع الركعة فكذا كان مكان شرعها فجاز ان يكون رفعه نسخا للعبادة بل المرتفع خاصته وهي الاحكام المذكورة السابقة للركعة السابقة ومغاير لذاتها وكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات وثانيهما ان ذلك يكون نسخا لها وهو للذريعة والغنية والمنية فانهم قالوا لو نقصت ركعتان من جملة ركعات لكان هذا النقصان نسخا لجملة الصلوة لان الصلوة بعد النقصان تغير حكمها الشرعي لو فعلت على الحد الذي كانت يفعل من قبل لم يجز بخلاف فعلها بجملتها منسوخة وفي العدة نسخ ركوع في سجود يوجب نسخ الجملة في المستقبل لو فعلت على الحد الذي كانت واجبة لم يجز ووجب اعادتها **الثاني** لان تلك الجملة

قال في بعضها فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم الصلوة باقية على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ نجاسته مقتض لنسخ الثاني لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه وقد علمنا ان تغير احكام نجاسة الماء لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم ماء الطاهر وماء النجس موقوف على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغير الى نسخ الطهارة وفي العدة نسخ الطهارة لا يوجب نسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان وزاد في الشافي فقال فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كان يفعل قبله كانت مجزية **الثالث** قال في بعضها اما نسخ القبلة فذهب قوم من المعتزلة الى انه نسخ للصلوة وذهب آخرون الى انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا والذي يجب تحصيله في هذه المسئلة ان نسخ القبلة لا يخلو من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب التوجه اليها بالتخيير ما عداها من الجهات لانه من المحال ان يخلو الصلوة من التوجه الى جهة من الجهات فان كانت نسخت بضدها كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة الاترى ان بعد هذا النسخ لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حد ما يفعله من قبل لكان لا حكم له بل وجوده في الشرع كعدمه وان كانت القبلة نسخت بان يحظر عليه التوجه الى الجهة المخصوصة التي كانت يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة لانه لو اوقعها على الحد الذي يفعلها عليه من قبل لكان غير مجزية فصارت منسوخة على ما اعتبرناه وان نسخ وجوب التوجه الى القبلة بان خير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخا للصلوة الاترى انه لو فعلها على الحد الذي يفعلها من قبل لكانت صحيحة مجزية وانما نسخ المضيق بالتخيير انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل في بعضها والمنية ايضا وقال في بعضها قال الكرخي نسخ القبلة ليس نسخ الصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال قاضي القضاة انه نسخ لها وان كان نسخ الشرط عنده ليس نسخا للمشروط انتهى وفي العدة فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة عن كونها واجبة وجائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة فهو عبادة مبتدأة لم تكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم تجب الصلوة من قبل على هذا الوجه كما كان من قبل من الصلوة لو فعل الان لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا الوجه **الرابع** قال في المنية اتفق الاصوليون على ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى وفي بعضها اتفق كافة الناس على ذلك وذكروا مثالا آخر ايضا فقالوا كما لو نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس او الوقوف على يمين الامام ثم اتفقوا على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لتلك العبادة كنسخ ستر الراس والوقوف على يمين الامام في الصلوة انتهى وما ذكروه جيد

م م م

الطهارة

نسخ بعينه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد وآله الطاهرين باب الافعال والتاسي قال الله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة اعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وآله ان كان بيانا لمجمل فحكمه معتبر على جهة المبين فان كان بيانا لمجمل واجب عام لنا كان على الوجوب في حقنا او لمندوب كذلك كان ندبا في حقنا كآية التيمم وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم العلامة قال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه وان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه صلى الله عليه وآله به كوجوب الوتر عليه وكان شرعيا لا جبليا لانه مباح له صلى الله عليه وآله والامة بلا اختلاف ولم يعلم بعد خصوص الوجه الذي وقع عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنفي بعصمته صلى الله عليه وآله فاختلفوا فيه فقال ابن سريج كما عن ابي هريرة وخيران وابي سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والرازي يدل ذلك على الوجوب في حقنا وقال الشافعي يدل على الندب في حقنا وقال مالك يدل على الاباحة وقال العلامة والحاجبي ايضا يدل على الندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان المطلق ان كان الاول وعلى الجواز ان كان الثاني وقال في المفاتيح والاولى التوقف وهو المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والتحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله ان لم يعلم عدم اختصاصه به اولا وعلى التقديرين اما ان يظهر منه قصد القربة اولا فان كان الاول وظهر منه قصد القربة فلا يدل بمجرده الا على الرجحان المشترك بين الواجب والمندوب لكن ان قام دليل من الخارج على احد الفصلين فهو والا ففي الحكم الظاهري بالنسبة الينا الاستحباب لثبوت الرجحان والاصل عدم الوجوب فالقائل بكونه للاستحباب ان اراد ما ذكرنا كما هو ظاهر كلام بعض فما قاله حق وان اراد ان الفعل بمجرده يدل على الاستحباب بحيث لو قام دليل من الخارج على كونه للوجوب كان معارضا فما قاله لا يخلو عن اشكال من عدم دلالة الفعل مع كون الغالب في افعاله الاستحباب لكن لا يخفى ان دعوى الغلبة لا يخلو عن اشكال وان كان الاول ولم يظهر منه ذلك فلا يدل الا على مجرد الجواز لكن الكلام كما سبق وان كان الثاني فلا يدل على حكم في حق امته صلى الله عليه وآله لان الاصل عدم الاشتراك ولا بد لهم من الرجوع الى الاصول والادلة الخارجية اللهم الا ان يعارض بغلبة الاشتراك فان جعلناها حجة كان اللازم الحكم بالاشتراك والا فلا احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل والقول المخصوص او المشترك بينهما فيحمل على معانيه لو جمع فغايته الامر الاجمال ومقتضى التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته تحصيلا للبراءة الذمة عما اشتغلت به والتحذير عن المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثل صورته وفيه نظر للمنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول لا غير وعليه اكثر الاصوليين فلا يحمل الا عليه مجردا عن القرينة سلمنا الاشتراك لكن المشترك لا يحمل على معانيه في اطلاق واحد من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدهما والقول مراد هنا قطعا لدلالة قوله تعالى ولا تجعلوا دعاء الرسول الاية فالفعل غير مراد والا لكان محمولا على معانيه وقد بينا فساده سلمنا انه يحمل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين لكن النهي عن مخالفة الفعل انما يتوجه اذا علم وجوبه ولا نم لان المخالفة في الفعل كما صرح في العدة وغيره هي العدول عن مثله اذا وجب الاتيان العادل عما فعله ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة للنبي صلى الله عليه وآله في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو لم يعلم الوجه

ولكن لا بد من اعتبار الوجه في خصوص المقام لعدم حرمة المخالفة في الافعال الغير الواجبة وقد يقال الاصل حرمة مخالفة كل فعل نظرا الى
الاطلاق الا ما قام الدليل على جوازه والجواب ان هذا حسن لو كان الضمير في امره راجعا الى الرسول صلى الله عليه وآله وقد يمنع لاحتمال
رجوعه الى الله تعالى لانه اقرب لا يقال المستفاد من سياق الآية الشريفة صحة ارادة الحث على طاعة الرسول صلى الله عليه وآله منها
من عود الضمير الى الله تعالى لانا نقول نمنع المنافاة بل العود اليه تعالى مؤكد لذلك لانه تعالى لما حث على اطاعته حذر عن مخالفة امره تعالى
تاكيدا للحث على المتابعة ثم لو تنزلنا فغايته الاجمال وهو ينافي الاستدلال ومنها لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا الله تعالى
واليوم الآخر وهذا توعيد وزجر وهو دليل الوجوب وفيه نظر للمنع من دلالة الآية الشريفة على الوجوب فان الظاهر من قوله تعالى لكم عدمه لان اللام تنبئ
عليكم ولذا استدل به القائل بالندب وقوله تعالى لمن كان لا يدل على التهديد لان رجاء الله تعالى كما يكون في العفو كذا يكون في الثواب كذا ذكره
الشيخ كما عن ابي الحسين وقال القاضي في تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس وحمله على الثاني
عن مقاتل سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نسلم ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول صلى الله عليه وآله بل الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كما
صرح به جمع كالمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والآمدي والرازي فيما حكي عنهما ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع هو الاتيان بمثل
فعله وفيه نظر لان الاتباع ليس مطلق الاتيان بمثل فعله بل هو الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كالتاسي وقد صرح بذلك جماعة
كالشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية قالوا وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه صلى الله عليه وآله لو صلى فرضا او صام
فرضا وصمنا ندبا لم نكن متبعين وفيه نظر لصدق المتابعة عرفا وان لم نعلم بالوجه ويرشد اليه جواز ائتمام المتنفل بالمفترض لصدق المتابعة مع
المخالفة في الوجه والجواب على هذا التقدير ان المتابعة في القول واجبة قطعا والمراد بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما امتثال مقتضاه من
وجوب او ندب او حظر فلا يحمل على المتابعة في الفعل والا كان المشترك مستعملا في معنييه من غير قرينة فان الظاهر ان لفظ المتابعة مشترك لفظي بين
القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر القدر المشترك ومن هنا يندفع ما استظهره الشيخ والعلامة من ان الامر بالمتابعة يقتضي وجوبها في كل
ما يصدق فيه المتابعة كالو علم باحد ما فعل او ندبه لا يقال نمنع ان المتابعة في القول ما ذكر بل المتابعة فيه هي التلفظ بمثل ما تلفظ لا العمل
بمقتضاه فانه اطاعة لا متابعة وقد صرح بهذا بعض المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة في القول لاستلزامه رجوع خطاب الامة الى النبي
صلى الله عليه وآله فتعين الحمل على المتابعة في الفعل لانا نقول هذا خلاف الظاهر فان الظاهر من المتابعة فيه هو ما ذكرنا وان سمي ذلك اطاعة
ايضا وما ذكره يرجح التحقيق الحمل على المتابعة في الفعل ثم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الاستدلال انما يتجه لو كان الضمير عائدا الى الرسول صلى الله
عليه وآله واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول وذلك واضح وحيث لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف
ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وهذه الآية الشريفة اصرح دلالة على وجوب الاتباع من الآية المتقدمة لدلالتها على الملازمة
بين محبة الله واتباعه صلى الله عليه وآله والاول واجب فكذا الثاني لان لازم الواجب واجب وفيه نظر لما عرفت ومنها قوله تعالى وما
آتيكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد اتى به فيجب علينا اخذه هو الاتيان بمثله وفيه نظر لان المراد بما اتيكم ما امركم بقرينة قوله تعالى وما
نهيكم للتقابل والا لاختل النظم فيما في الفصاحة الواجب غايتها في القرآن الا ان يجعل تركه عليه السلام الفعل نهيا عنه كما جعل فعله
امرا لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة مع انه الظاهر ان احدا لم يقل بلزوم متابعته في الترك الغير المعلوم وجهه ثم انا نمنع من صدق ايتكم على
فعله صلى الله عليه وآله ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاتيان بمثل فعله اطاعة فيجب وفيه نظر للمنع من صدق الاطاعة اذا
فعل نحو فعله صلى الله عليه وآله الذي لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا تتحقق الا بعد ثبوت التكليف ولا امر في فعله عليه السلام علينا عند
النزاع ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا
فانه تعالى بين انه انما زوجه ليكون حكم امته مساويا لحكمه وفيه نظر لان غايته الدلالة على ان فعله صلى الله عليه وآله يدل على الاباحة في
حقنا وهو غير الوجوب ومنها ما روي عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال عليه السلام لها لم لا تقولين لهم اني اقبل وانا صائم
وما روي من انها سئلت عن بل الشعر في الاغتسال فقال صلى الله عليه وآله اما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حثيات من ماء وفيه

في الفعل ظ

نظر لضعف الروايتين سنداً وعدم الدلالة لا يصلحان لاثبات حكم مخالف للاصل ومنها ان الصحابة خلعوا نعالهم لما خلع وخلعوا خواتيمهم وحجوا
لما بشتر بعد ما دعتهم في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت بان النبي صلى الله عليه وآله اغتسل منه ولولا وجوب التأسي بعمله لما صاروا الى وجوب
الغسل بمجرد فعله صلى الله عليه وآله وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على ذلك ولو سلمنا فلا نسلم انهم فعلوه وجوباً وعلى تقدير تسليم انهم
فعلوه لاجل فعله لاحتمال انه بين لهم بعموم كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو
ذلك او خصوص او ظهر لهم وجهه من الخارج كما في تيممهم من حروف الغاية الى الوجوب لا يقال الاصل عدم البيان لانا نقول البيان لا بد منه
الا ان يدعى المخالف حصوله كلية وان الاجماع كاشف عنه ونحن نمنعه ونقول بعدم حصوله فيما تحقق فيه الاجماع لا غيره لا يقال قولكم يلزم
ان يدعى في كل ما تحقق فيه ذلك بياناً ومواضع الاجماع كثيرة فيلزم القول ببيانات كثيرة لا كذلك قلنا لانه لا يلزم منه الا بيان واحد
هو اولى لانه اوفق بالاصل لانا نقول هذا مقلوب عليكم في المواضع التي انعقد فيها الاجماع على عدم الوجوب على انا نمنع من لزوم القول
ببيانات كثيرة على قولنا لجواز ان تكون بياناً واحداً يختص بموارد الاجماع ومنها ان التأسي هنا احوط لانه ان كان واجباً فقد تخلص
المكلف بالاتيان به والا فلا حرج عليه فيما فعل واما لو ترك فيحتمل انه ترك الواجب فلا يجوز وفيه نظر للمنع من وجوب الاحتياط كلية مع انما
يجب فيما اذا لم يحتمل الحرمة فيكون التكليف في الجملة ثابتاً ويشك في المكلف به وكلا الشرطين مفقودان في المقام لاحتمال الاختصاص في ذلك
ذلك به عليه السلام فالتمسك حرام او لاحتمال كونه مندوباً فيعتقد وجوبه هو حرام ولانا نتكلم في اصل التكليف لا المكلف به ومنها ان تعظيمه
صلى الله عليه وآله واجب والاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله تعظيم له بشهادة العرف فيجب وفيه نظر للمنع من كون ذلك تعظيماً بل قد يكون
خلافه تعظيماً سلمنا لكن لم يقم حجة لا من عقل ولا نقل على وجوب تعظيمه صلى الله عليه وآله بل قد يكون خلافه تعظيماً على العموم بل قد لا يجب
تعظيمه كما في ذكر اسمه صلى الله عليه وآله مطلقاً وكتابته فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة وغير ذلك ومنها ان فعله
حق وصواب فاذا تركه لزم تركهما وهو خطأ والواجب التحرز عنه وفيه نظر لمنع الملازمة فيما اذا ترك مثل فعله صلى الله عليه وآله
ما عدا الواجب في الحرام كلا طرفيه حق و دعله على الله عليه وآله المحتمله على ان الاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله يحتمل الخطأ لاحتمال
اختصاصه ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله وان احتمل الوجوب والندب فيتنبه ولكن الاحتمال الاول اقوى لان الظاهر من حاله
اختيار الا كمل وهو الاولى وفيه نظر للمنع من ان الكمال خاص بالوجوب كيف وقد قيل ان الغالب في فعله صلى الله عليه وآله عدم
الوجوب مع ان امره صلى الله عليه وآله قد يتركه في بعض الاحيان اذ لا يداوم عليه فيعارض ويقول يجب لما ذكرتم من انه لا يختار الا
الاكمل فيلزم اجتماع الضدين فان اجيب بالمنع من التلازم لتغايرهما في الفعل والترك فيقال له هذا حسن لو كان للزمان مدخل فيهما وقد
يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر ومنها ان كونه صلى الله عليه وآله متبعاً يقتضي وجوب اتباعه مطلقاً والا لم يكن متبعاً وفيه نظر لمنع الملازمة بين المتبوعية
وجوب الاتباع في الافعال الا ما دل فيها على حكم في حقنا لان الشرع مبني على مراعاة المصلحة وهي مختلفة بالنسبة الى المكلفين ولذا اختص جماعة
من المكلفين باشياء ليس لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم والمسافر والحاضر والحائض والطاهرة وغير ذلك والتغير المشار اليه ممنوع بعد
ما ذكرنا كيف ونحن نقطع بان افعاله صلى الله عليه وآله ليست بواجبة في حقنا لقبلنا ذلك ولا يختلج في عقولنا شبهة على انا نقول
التغير اما ان يحصل بالمخالفة في فعل من افعاله صلى الله عليه وآله او بالمخالفة في جميعها والاول باطل لتحققه فيما اختص به والثاني غير متحقق
لموافقتنا له صلى الله عليه وآله في جملة من الافعال ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله بمنزلة قوله في البيان والاجمال فكان الثاني اذا اطلق
مجرداً عن القرينة يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته بل في ان الفعل اكد من القول ولذا كان يبين اقواله بافعاله وفيه نظر لمنع عموم المنزلة والتحقيق انه
لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل فيهما الدلالة وعدم وجوبها اذا لم يحصل ومرجعهم الدلالة في الاول اللفظ وفي الثاني الامارات
الخارجية هذا كله فيما اذا لم يعلم الوجه الذي وقع عليه فعله صلى الله عليه وآله كما عرفت واما اذا علم به فقال الشيخ في العدة يجب اتباعه في
ذلك الا فيما علم اختصاصه به بمعنى انه ان كان واجباً وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلاً كنا متعبدين بكونه على وجه النفل
وان كان مباحاً كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة في تهذيب والنهاية والسيد عميد الدين وفخر
الاسلام والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وجماهير الفقهاء والمتكلمين خلافاً للمحكي عن بعض فانكر ذلك والمحكي عن ابي علي بن خلاد

[illegible]

ما ينبغي فلبرلبها
منها ما شاركه ما ذكره
ع

المعتبرة فاوجب في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات ومن قوم التوقف والتبه مبنى كلام المحقق في حج احتج الاولون بوجوه الاول

قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه وقوله تعالى زوجناكها الاية واجاب المحقق عن الاية الاولى بان الاسوة ليست من

الفاظ العموم وتصدق بالمرة الواحدة وقد نوافقكم في وجوب التاسي به في بعض الاشياء ومن الناس من تنظر بان ذكر قال لا يقال العرف يقتضي وجوب التاسي

في كل الامور لانه لا يقال اسوة لفلان اذا كان اسوة له في امر واحد لانا نقول هذا ممنوع فلا بد له من دليل وفيه نظر قال العلامة وتتم فاقال المعترض

من ايجاب التاسي في الاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الافعال وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه لانه مبهم وهو بعيد

من عادة الشرع في خطابه لانه موضع و كاشف لانه لا اظهار فيه لشرف النبي صلى الله عليه وآله وقولنا لك اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التاسي

وليس تكرارا خاليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تناقض فيه لان التاسي بعد نستفاد من التاسي المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس

بمطلق بل هو معين اما اذا قلنا لك اسوة بفلان فانه يفيد العموم اذ المعروف انما يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة لك في جميع الاشياء انتهى والحق

في الجواب ان يقال لا دلالة في الاية الشريفة على وجوب التاسي كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجبر قصور الدلالة بفهم الاكثر وفيه نظر واما الجواب

عن قوله تعالى زوجناكها الاية فبان التاسي في التزويج لا يدل على التاسي في غيره لاحتمال ظهور عدم اختصاص ذلك التزويج به صلى الله عليه وآله الا

يستلزم المشاركة له فيما اذا شك في الاختصاص ولا ينافي ذلك التعليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص

التاسي في التزويج لقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين الاية قال وكيف يستفاد منه مثل هذا العموم والثاني الاجماع من الصحابة المحكي في العدة والمنتهى

وغيرهما في الرجوع الى افعاله صلى الله عليه وآله في تعرف الاحكام واجاب عنه المحقق بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن سلمنا

حصوله في تلك الصورة فتعديته قياس قلت التحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله ان ظهر وجهه وعدم الاختصاص به فلا شبهة في وجوب

التاسي وان ظهر الاول دون الثاني فالاصل عدم الاشتراك لكن يعارضه غلبته فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر فمن عول على اصالة

حجية ظن المجتهد فيلزمه اختيار الثاني ولا يخلو عن قوة مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة وان خص

المورد غيرهم نادر بعد فهم كون الطريقة مبنية على ذلك كما يستفاد من كلام مدعيه كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية والمنتهى وغيرهما وينبغي التنبيه

على امور **الاول** اعلم ان المعتبر في صورة الفعل الذي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد في العرف انه صورته فلا تعد الافعال الجبلية

الواقعة في اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى هذا قد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر من ذلك

انه لا يعتبر شيء كما قطع القضاة فيما حكي عنه معللا بفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد وزمان واحد وعدم انضباط الاولى

فتحكم وجوابه يعلم مما عرفت واضح **الثاني** اذا شك في مدخلية الاشياء المذكورة ونحوها فيهما فهل يلزم على من اراد التاسي ان

ياتي بها ويعتبرها تحقيقا لمعنى التاسي كما عليه العلامة في نهايته وحكاه عن ابي عبد الله البصري اولا ويمكن ان التاسي لا يعد بعد معرفة المدخلية

للشك في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدقه اذا اتى بها عرفا وصحة سلبه اذا تركها ومن ان الشك فيهما مستلزم للشك في وجهها وقد

في صدق التاسي الموافقة في الوجه ويتفرع على هذا مسائل كثيرة منها البدأة بالاعلى وبالمرفقين في غسل الوجه واليدين حيث ان النبي صلى الله عليه وآله

والتزم به ولم يعلم ان لها مدخلا في الصورة اوانها من الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول لصدق التاسي فيشمله عموم ما دل على وجوبه

واما اعتبار الوجه في صدقه فيمكن حمله على اعتباره في الجملة لا على اعتباره في جميع اجزائه ويؤيد هذا انه لو اعتبر في جميعها لم يتحقق بابين اصلا

او يندر تحققه في الغاية اذ ما من فعل الا وفيه شيء وجه بعض اجزائه ثم على الاحتمال الاخير فهل يصدق التاسي اذا فعل ما علم وجهه فقط

اولا فيه تامل وحيث كان المرجع في المقام العرف فلا ينبغي التطويل بذكر الفروع **الثالث** قال السيد الاستاد قدس سره صدور

العبادة عن النبي والائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المكتفى بها طاعة مستمرة مانعة

عن العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على

غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في هذا الفعل مقتض للفضيلة والافضلية

معا كالنكاح اما اذا كانت العبادة المأتي بها غير مانعة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر

الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي الا ثباتها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور مضاداتها

في بيان تعارض الفعل والقول

عنه فى زمانين فلا يكون صدورهما اثباتا الا ان التأسى فى مثل هذه الافعال انما يقتضى الفضيلة دون الافضلية انتهى **مسئلة** اعلم ان التعارض بين فعليه بالنظر الى نفسهما غير ممكن قطعا وان تنافيا كما صرح به المحققون لانهما لا يقعان الا فى زمانين فينتفى شرط التعارض وهو وحدة الزمان فيجوز التأسى بهما معا ان قام الدليل عليه نعم قد يقترن بالفعل ما يدل على عمومه فى الاشخاص وشموله للاوقات وقد يقترن به ما يدل على اختصاص شمول الاوقات به فيصح التعارض لكن يحكم بالنسخ ان كان الدليل على التكرار ناصا او ظاهرا مع اثباته به لو مرة و امتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب وقام دليل على وجوب التأسى بالثانى اما فى حقه فقط واما فى حق غيره فلدليل التأسى فى التحقيق ان التعارض راجع الى تلك القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها لا الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد محالا قال بعض المحققين وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض بين قوله وفعله فممكن فعلى هذا اذا ورد منه قول وفعل فبملاحظة تكرر الفعل ودليل التأسى لا يقتضى الى اربعة اقسام وفى كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يعمهما وعلى التقدير اما ان يتقدم الفعل او يتأخر او يجهل القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس واصلا فى ثلثة الاول ان يكون القول مختصا به الثانى ان يكون مختصا بالامة الثالث ان يشملهما فان كان الاول فلا يخلو من صور ثلث تقدم الفعل وتاخره وجهل التاريخ فان كان الاول كان يفعل ثم يقول لا يجوز لى مثله فلا تعارض لعدم تعلق القول بالفعل لا فى الماضى لاختصاص الحكم بما بعده ولا فى المستقبل اذ لا حكم فيه اذ الفرض عدم التكرار وان كان الثانى كان يقول يجب على الكف عن هذا الفعل بدائم يفعله متراخيا كان ناسخا للقول المتقدم وان فعل عقيب ذلك القول فنسخ ايضا عند من يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند منعه وان كان الثالث ففيه اشكال من عدم معلومية احد الامرين فى المسئلة المستلزم للتوقف فى البين ومن امكان ترجيح الفعل لزوم عكسه النسخ دونه وعدمه اولى ورجح الاخير فى شرح المختصر وقد يتعين ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثانى فلا يخلو ايضا من الصور الثلث السابقة والحكم فيها الجميع انه لا يعارض الفعل اذ لا تعرض عدم التأسى واختصاص القول بالامة فلا تعلق الفعل بالامة ولا القول فلم يتواردا على محل واحد وان كان الثالث فلا يخلو عنها ولا يخلو اما ان يكون شمول القول له بالنصية او الظهور فان كان بالنصية فحكمه يعلم مما سبق من عدم التعارض فى حق الامة مطلقا والحكم بالنسخ فى حقه ان تاخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهله وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا فى حقه ولا فى حق الامة وان تاخر فلا تعارض فى حق الامة اما فى حقه صلى الله عليه وآله فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخ مطلقا وان قلنا بجواز النسخ لاغلبيته وانه اهون واما اذا تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان جهل فان تعلق ما بالتقدم والتاخر لتوقف على احتمال وان تعلق بالفور والتراخى بالتخصيص ان تقدم القول لانه اولى من النسخ اللازم على التراخى القسم الثانى ان يدل الدليل على التكرار فى حقه والتأسى فى حق الامة فلا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او بامته او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة فى حق الامة بحال واما فى حقه فالمتاخر من الفعل والقول ناسخ وان جهل التاريخ فقيل فيه مذاهب الاخذ بالقول والاخذ بالفعل والتوقف وان كان الثانى فلا معارضة فى حقه صلى الله عليه وآله مطلقا واما فى حق الامة فالمتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فقيل المذاهب الثلثة وان كان الثالث فالمتاخر ناسخ مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار فى حقه دون التأسى فاما ان يختص القول به صلى الله عليه وآله او بامته او يعمهما فان كان الثانى فلا تعارض اصلا فى حقهم وكذا ان كان عاما ظاهرا وان كان الاول فالمتاخر ناسخ وكذا ان كان عاما لهما ومع جهل التاريخ فقيل المذاهب القسم الرابع ان يدل الدليل على التأسى دون التكرار فى حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الاول فلا تعارض فى حق الامة مطلقا واما فى حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخر فناسخ وان جهل فقيل التوقف وفيه نظر لامكان ترجيح تقديم الفعل فان فى خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم وان كان الثانى فلا تعارض فى حقه صلى الله عليه وآله واما فى حق الامة فالمتاخر منهما ناسخ وان جهل فقيل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض فى حقه صلى الله عليه وآله ان تقدم الفعل وان تاخر فناسخ وان جهل فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح تقديم الفعل واما فى حق الامة فالمتاخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل واعلم انه مما ذكرنا يتخرج صور اخر لا يخفى على المتدرب وبالجملة اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان اللازم نسخ احدهما بالاخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ فى العدة والعلامة فى يب والمبادى وابنه فى شرحه والحاجبى فى مختصره والبيضاوى فى منهاجه

في بيان وقوع التعارض بين الفعل والقول وثمرة التأسي

كما عن العضدي ومختصراته الى تقديم القول لوجوه منها ان القول يدل بنفسه لانه وضع لذلك فلا يختلف الفعل فيفتقر في الدلالة الى القول فكان اولى فان غير المحتاج اولى من ذي الاحتياج ومنها ان الفعل يحتمل الاختصاص به ولا كذلك القول لعمومه ومنها ان القول اعم دلالة من الفعل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد ومنها ان دلالة القول متفق عليها والفعل مختلف فيها فالمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط ويبقى في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بهم فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى وهذا يجري فيما اذا دل على التكرار في حقه وعلى التأسي وكان القول خاصا بالامة وجهل التاريخ وكذا جرى فيما اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان القول يبطل حكم الفعل في حقه صلى الله عليه وآله وحقهم لكن انما يبطل الدوام في حقه صلى الله عليه وآله دون اصل الفعل ومنها ان القول قابل للتأكيد بقول آخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه صلى الله عليه وآله كان يبين قوله بفعله مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذ لم يف القول به ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المعارج الى التوقف وهو اقوى وفي تضعيفه يستلزم ابطال العمل المتقيد به ضعيف جدا واما الوجوه التي ذكرها العضدي فلا ينهض حجة اما ما ذكره المرجحون للقول فبعد فهم ما ذكره في المعارج من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في الفعل الذي قام الدليل على وجوب متابعته على انا نمنع من بطلان مقتضى القول وانما يتجه اذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل والا فلا بد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما ما ذكره المرجح للفعل فيدفعه المنع منه اعلم ان التعارض بين قوله صلى الله عليه وآله وفعله قد يكون من كل وجه كما في الصورة المفروضة وقد يكون من وجه قال العلامة في النهاية فان تعارضا من وجه دون وجه كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيت مستقبل بيت المقدس فذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه صلى الله عليه وآله عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للامة في البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله صلى الله عليه وآله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به وتوقف قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التأسي مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين ان فعله وان كان اخص لان نهيه صلى الله عليه وآله وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا به قوله لقد كان لكم في رسول الله واذا كان المخصوص هو هذه الآية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا انا اذا خصصنا هذا النهي فانما نخصه بفعل النبي صلى الله عليه وآله مع ما ثبت من التأسي ومجموعهما اخص من النهي انتهى كلامه والحق التوقف لان التعارض بين دليل التأسي واطلاق النهي من قبيل تعارض العمومين من وجه نعم ان قام دليل على التأسي في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نهي بالخصوص في ذلك المقام فيقدم او لا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا تطرق احتمال التخصيص كان اللازم اعتباره وان احتمل النسخ فغرض دوران الامر بين نسخ القول والفعل كما في الصورة المفروضة لا يكون الا اذا كان التعارض بينهما تعارض التضاد او قيل بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب **مفتاح** اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله فعلا في غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم بسبب وجه التأسي به ولا الحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا بمجرد فعله صلى الله عليه وآله بل يطلب من الخارج دليلا عليه الا فالاصل الا الاباحة او عدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر بشيء وفعله فيه امتثالا على وجه خاص في ذلك كغسل الوجه بالابتداء بالاعلى في غسل الوجه المأمور به في الوضوء والجبر على ما ذكرناه الاصل وعدم الدليل على التوقف واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه فاذن لا يجوز التمسك بدليل التأسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمين واليسار ونحو ذلك بل يجب التعويل على الاطلاق في تلك الموارد حيث يثبت التقييد بمجمل فعله صلى الله عليه وآله على كونه احد افراد الكلي الذي يتحقق به الامتثال فاذن الاصل في الوضوء الاخذ باطلاق الامر ولكن قد يدعى ان الاصل وجوب الاتيان بنحو فعله صلى الله عليه وآله دون الاخذ بالاطلاق ويظهر ذلك لوجوه الاول قوله عليه السلام بعد الفراغ من وضوء هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فان المرجح به مثله كما صرحوا به لتعذر ارادة الحقيقي والمماثلة انما يحصل لو اوقع العمل

دون وجه

عام في البيوت والصحارى وفعله خاص في البيوت لا ... ... البنا

في بيان ان الاصل في افعاله ... التأسي

كما وقعه من جميع الجهات فلو يكن في غسل الوجه مثلا وهو قد ابتدأ بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله صلى الله عليه وآله لا يقال المماثلة كما تحصل
بالموافقة من جميع الجهات كذا تحصل بالموافقة من جهة فيكون اعم والعام لا يجوز التمسك به في محل النزاع اذ لا دلالة له على الخاص الا انا لم
يحصل موافقة اصلا فيجري التمسك به ولكن ليس الكلام فيه لانا نقول المماثلة اذا وجبت على الاطلاق كان المفاد المماثلة من جميع الوجوه
ولذا اذا قال السيد لعبده افعل مثل فعل زيد لم يكن العبد بذلك الفعل آتيا الا بالجهة من المماثلة عد عاصيا ولا يقال نفي القبول لا يستلزم
عدم الاجزاء والخروج عن العهدة لجواز الانفكاك كما في اباق العبد وغسل الثوب بغير اذن الله تعالى فانهما غير مقبولين ولكنهما مخرجان عن عهدة
التكليف بهما وقد اشار الى نفي التلازم بينهما السيد في الانتصار فقال ان لفظ القبول مشترك في عرف الشرع بين امرين الاجزاء والثواب على النية
والمشترك وان كان مبنيا على معانيه الا انه قد قام دليل هنا على عدم ارادة الاول فيحمل على الثاني لانا نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك
ولكن يستلزم نفي استحقاق الثواب فيكون الاطاعة والامتثال والقربة وهو ينافي الصحة الوضوء لما ثبت من اشتراط الوضوء بالمذكورات ولا
يقال هذا القول منه صلى الله عليه وآله لم ينقل عنه بطريق يجوز التعويل عليه بل بطريق الارسال والمرسل لا يصلح للحجية لانا نقول ان
الصدوق رواه عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله والعن عنه في الواسطة فقال قال الصادق عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى
الله عليه وآله الامرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا وضوء الى آخره ومثل هذا الارسال يكون حجة كما يظهر من العلامة في بعض
كتبه على ان جماعة كثيرا من اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيدين وثاني المحققين وغيرهم استدلوا به بل ادعى الفاضل البهائي في الاربعين الاتفاق
على الاستدلال وليس ذلك الا لثبوت جواز التعويل عليه عندهم ويؤيده ما نص عليه في اول من لا يحضره الفقيه من انه لا يروي الا ما يعتمد عليه
ويكون حجة بينه وبين ربه الثاني انه قد حكى وضوء النبي صلى الله عليه وآله ووضوء امير المؤمنين عليه السلام في بعض الاخبار ولا فائدة فيه الا
بيان وجوب الاتيان بمثل الثالث ان صلى الله عليه وآله بين اجمال الوضوء بفعله فكان فعله صلى الله عليه وآله في مقام بيان الواجب المجمل
فيجب الاتيان به وقد بينا تحقق ذلك في الجميع اما في الاول فلا يضعف السند لما لعله حجة نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين
بناء على شيوع استعمال نحو قول الصادق عليه السلام فيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة فيرجع الى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
والحق التوقف ولظهور القرينة على الخطاء وهي عدم الاشارة اليه في الكافي والتهذيب في مقام نقل الوضوء البياني وعدم العثور عليه بطريق
مسند مع بعد حصول التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية للصدوق وعدم نقل الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث ولعل
في استدلال الجماعة المشار اليهم دلالة على ثبوت النقل لاحتمال كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طرق المخالفين ويلزمونهم برواياتهم
ويؤيد هذا ان العلامة في النهاية لم يحتج به اصلا ولا في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المقدس الاردبيلي بعدم ثبوته وبالجملة الظاهر
من جماعة من متأخري المتأخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائي من الاتفاق على الاستدلال به فممنوع كمقالة الصدوق ورده اولا كما مر
وثانيا بضعف الدلالة لان قوله صلى الله عليه وآله لا يقبل الله كما يمكن جعله صفة للموضوع وهو المثبت والنية هنا لا يمكن جعله صفة للمحمول ويكون
المعنى هكذا ما فعلته مرة من افراد الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به نظير قولهم اشتريت ثوبا يحتاج اليه كل انسان فلا يلزم من كون
ما فعله صلى الله عليه وآله فرد امن ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الاخير اوفق بالقواعد وان كان الاول بحسب بادي النظر اظهر الموهم الاول
حمل قوله على المماثلة واستثناء جملة من الامور منها كالغسل باليمنى والمسح بثلاث اصابع البدءة بالاعلى في المسحتين والغسل بالغمس مرتين والغسلة
والحركات والسكنات التي لم تعتبر في الوضوء بالاجماع فلا يلزم شيء منها في الثاني على انه قد منع بعض المحققين من اعتبار المماثلة من
جميع الوجوه قائلا بانها تصدق اذا تحققت في بعضها كالغسل والمسح وقال المحقق الخونساري في المشارق في جملة كلام له وثانيا لا دلالة له
لان المماثلة لا تتم ظهورها في المساواة في جميع الصفات والاحوال الممكنة غاية ما في الباب ظهورها هنا في المساواة في الامور التي يعلم
انها ليس من باب العادات والاتفاقات واما فيما عداها مثل الغسل من الاعلى فلا لانه من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات الواقعة
فيه وصدورها من السرعة والبطوء وغير ذلك مما لا ريب في عدم اعتبارها وكم نقل بظهوره في عدم رعاية المساواة فيه فلا اقل من عدم
ظهور الوجوب انتهى وايضا الذي يظهر من صدر الرواية وهو قوله عليه السلام توضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة وذيلها وهو ما استند اليه في الذخيرة من قوله
توضأ مرتين فقال هذا وضوء من ضاعف الله له الاجر ان المراد بقوله لا يقبل الله به ان عدم جواز الاقل من المرة من غير التفات الى الغسل

[illegible]

الكيفية واما في الثاني فبان المنع من كون الفائدة في ذلك ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم العلم به لا يستلزم عدمه قطعا على انه يحتمل انه يكون الفائدة
الرد على العامة في قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز المسح على الخفين ومن تتبع الاخبار ظهر له ان الائمة عليهم السلام
قد اعتنوا البيان فيما دون ذلك غاية الاعتناء واما في الثالث فبالمنع مستندا الى دليل عليه فقد ظهر مما ذكر ان مجرد ما فعله النبي صلى الله
عليه وآله في الوضوء لا يدل على الوجوب في حقنا كما في غيره وعلى هذا يلحق بفعله صلى الله عليه وآله فعل الائمة عليهم السلام اذ لا قائل بعدم وجوب التأسي
بهم ووجوب التأسي بهم على الظاهر مضافا الى عدم الدليل والاصل ينفيه فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان الامام عليه السلام اذا فعل فعلا
كان الواجب التأسي به عليه السلام فيلحق به فعل النبي صلى الله عليه وآله لعدم القائل بالفرق على الظاهر وذلك الخبر ما رواه الصدوق في الفقيه في باب صوم التطوع
عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله الى علي عليه السلام وحده واوصى علي الى
الحسن عليهما السلام والحسين عليه السلام جميعا فدخل رجل يوم عرفة على الحسن عليه السلام وهو يتغدى والحسين عليه السلام صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السلام
فدخل على الحسين عليه السلام يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين عليه السلام صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن عليه السلام وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت
عليك وانت مفطر فقال ان الحسن عليه السلام كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتأسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي
سنة فيتأسى الناس بي والتقريب انه لو لم يكن التأسي بالامام واجبا لما صح تعليله لترك المستحب بما ذكره وهو واضح قلت ليس في الرواية تصريح
من الامام عليه السلام بوجوب التأسي ولا فيها ما يشعر عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس كانوا يتأسون بمن فعله عليهم السلام الوجوب لبيان الجواز وتوهم
الناس قد يكون باعتبار اصالة وجوب التأسي وقد يكون باعتبار امارة فاسدة كتوهم صدور القبيح اذا وجد في مقام تهمة فيكون سبب التوهم
اعم والعام ليس فيه دلالة على الخاص اللهم الا ان يقال الاخير بالنسبة الى عامة الناس بعيد فيكون السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى اشعار
الرواية بتقريره عليه السلام لهم على ذلك وقد يقال لو كان اصالة وجوب التأسي بمجرد صدور الفعل امرا ثابتا في الشريعة ومقررا عند الطائفة لكان
اللازم على النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام نصب الدلالة في كلما يصدر منهم عليهم السلام من الافعال المباحة والمستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثرتها
لكثرة وقوع الافعال الغير الواجبة منهم عليهم السلام وهذا باطل والا لكثر نقل هذه الدلالة ومعلوم عدم ذلك فتدبر **مفتاح** اذا سكت
وجوب شيء في الصلوة ولم يقم عليه دليل فلا يجوز الحكم به وهل فعل النبي صلى الله عليه وآله يدل على وجوبه التحقيق انه اذا لم يظهر وجهه لا يدل لان التأسي انما
يجب عندنا اذا ظهر وجه الفعل لا مطلقا نعم قد يستدل على وجوب التأسي في خصوص الصلوة بما روي عنه عليه السلام من قوله صلى الله عليه
وآله صلوا كما رأيتموني اصلي لدلالته على وجوب الاتيان بمثل صلوته وهو يستلزم المطلوب ولكن قد يجاب عن هذا الاستدلال بضعف الحديث سندا
وقصوره دلالة اما الاول فلانه مرسل منقطع الاسناد ومثله لا يكون حجة لا يقال قد استدل به اصحابنا في مواضع عديدة
وهو امارة صحته فلا يقدح الارسال هنا لانا نقول نمنع ان الاصحاب استدلوا به وانما استدل به جمع قليل وفي الاعتماد على هذا
الاستدلال اشكال لا سيما مع ظهور كون الاستدلال به لالزام العامة واما الثاني فلاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجه
فيه ان ظاهر الرواية لزوم الاتيان بجميع الافعال التي اتى بها النبي صلى الله عليه وآله وهو خلاف الاجماع لان من جملة ما اتى به الافعال المستحبة وهي بالاجماع
لا يجب الاتيان بها فلا بد من تنزيل الرواية على الرجحان المطلق لا يقال لا ينحصر تاويل الرواية بالحمل على الرجحان المطلق لجواز تقييد
بما عدا الافعال التي ثبت استحبابها وعدم وجوبها بل هذا اولى لما ثبت من ان الامر اذا دار بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى لانا
نقول هذا فاسد لانه لو بني الامر على التقييد لزم ارتكاب تقييدين احدهما تقييد اطلاق نفس الرواية والثاني تقييد اطلاق
الامر بالصلوة وباجزائها ولا كذلك لو حمل الامر في الرواية على الرجحان المطلق اذ لا يلزم منه الا مجازا واحدا وهو ان لم يكن اولى من
ارتكاب التقييدين فلا اقل من المساواة ومعه يسقط الاستدلال ومما يعضد سقوطه امران احدهما انه لو بني الامر على التقييد لزم
تخصيص عموم المماثلة في الرواية الى الاقل من النصف لان الافعال المستحبة في الصلوة اكثر من الواجبة والثاني احتمال كون صيغة صلوا
صيغة ماض فيكون اخبارا عن قضية ويعضده رجوع الضمير الى الانبياء والملائكة الذين شاهدهم ليلة المعراج وقد يجاب عن هذين
الوجهين اما عن الاول فبالمنع من عدم جواز تخصيص عموم المماثلة الى الاقل من النصف اذ هو ليس على حد صيغ العموم الموضوعة له كما
لا يخفى فلا يجري فيه ما يجري فيها فتدبر واما عن الثاني فبانه بعيد في الغاية فلم يبق مما يضعف الاستدلال الا لزوم التقييدين لو حمل الامر

في بيان [illegible] التأسي [illegible] مع جهل وجه الفعل

على الوجوب وهو لا يصلح لذلك ايضا لان المعهود من طريقة القوم ترجيح احتمال التقييد مطلقا ولو كان متعددا على احتمال التجوز الا ترى انهم يحملون الاخبار الكثيرة المطلقة على مقيد واحد ان كان ظاهر الدلالة وقابلا للتقييد ولو كان التقييدات محذورا لا يجوز المصير اليه في مقام المعارضة لاحتمال المجاز لما جاز ذلك منهم فتم وعلى ما ذكر فالرواية ظاهرة الدلالة على الوجوب اللهم الا ان يقال ان الرواية اذا لم يمكن حملها على التماثلة العامة كما هو ظاهرها انصرفت الى المماثلة في اصل الجنس ولا يبعد ارادته فانه شايع الاستعمال تقول اكلت كما اكلت وشربت كما شربت ومشيت كما مشيت وكتبت كما كتبت بل لو قيل ان احتمال الارادة هذا في الرواية لا يقصر عن احتمال ارادة المماثلة العامة لم يكن قريبا بالجملة الاعتماد على مثل هذه الرواية القاصرة السند والدلالة في اثبات اصل عظيم لا يخلو عن اشكال وقد صرح في الذخيرة بحملها على الاستحباب

مفتاح اعلم انه يظهر من جماعة من الاصحاب ان مداومة النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام على فعل دليل على وجوبه منهم المحقق في المعتبر وم في هى والسيد فيما حكى عنه وابطل هذا المسلك اكثر الاصحاب منهم الشهيد في كرى والمحقق الثاني في جامع صد والشهيد الثاني في الروض وسبطه في المدارك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة فقالوا المواظبة اعم من الوجوب والعام لا يستلزم الخاص وزاد جماعة منهم فقالوا وليس ذلك بابلغ من المداومة على رفع اليدين بتكبيرة الاحرام ونحوه مع استحبابه وفي المدارك والذكرى انهم كانوا يحافظون على السنن كما يحافظون على الواجبات انتهى وقد يقال ان النقض بالمداومة على المستحب انما يتم لو ادعى الاولون الملازمة العقلية بين المداومة والوجوب واما اذا ارادوا كونها ظاهرة في الوجوب باعتبار ان الغالب فيما يداوم عليه كونه واجبا وكذا يحكم بكون الفعل لا زما اذا تحقق مداومته عادة فلا يتم ذلك لان وقوع خلاف

الظاهر وثبوته بالدليل لا يمنع من الظهور وكونه اصلا

في مقام الشك اللهم الا ان

يمنع من الظهور

وفيه نظر

۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

باب التقرير مفتاح اذا شك في حرمة فعل لم يحكم العقل بقبحه وحرمته كما اذا شك في حرمة الغناء وحرمة قراءة الجنب للقرآن مثلا وعلم بان ذلك الفعل مما قد اتى به مسلم وارتكبه بحضرة النبي صلى الله عليه وآله بحيث اطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر على الفاعل ولم يمنعه ولم يوبخه ولم يعزره ولم يصرح له بحرمته مع قدرته صلى الله عليه وآله على كل ذلك وعلم بان الفاعل لم يعلم بحكم ذلك الفعل بوجه وبان الفاعل اتى به متعمدا مختارا بمحض شوق نفسه اليه خاليا عن الاعذار المسقطة لحرمة الفعل والمجوزة لفعل الحرام كالضرورة والغفلة والنسيان وبالجملة بفعل ذلك بحيث لو اتصف ذلك الفعل في الشريعة بالحرمة لكان الفاعل فاعلا للمحرم بحضرته صلى الله عليه وآله الشريفة مع اطلاعه عليه فهل يكون عدم انكاره صلى الله عليه وآله وعدم منعه وزجره وعدم التهيب الفاعل وتقريره على ذلك الفعل كما لو صرح به او فعله فيكون التقرير المفروض من الادلة الشرعية الكاشفة عن الواقع اولا بل يجب الرجوع في معرفة حكم الفعل المفروض الى دليل اخر ويرفع اليد عما ذكر وان وجوده كعدمه في عدم الدلالة على الحكم الشرعي كما ان سكوت غيره لا يدل على الرضا بالشيء ولا على عدمه المعتمد هو الاول وفاقا للذريعة والغنية والعدة والزبدة وشرحه الاحكام وبعض مؤلفات السيد الاستاد قدس سره ولهم وجوه منها ظهور اتفاق القوم عليه ومنها ان الفعل المفروض لو كان حراما للزم ان يكون النبي صلى الله عليه وآله مرتكبا للقبيح والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه صلى الله عليه وآله يلزم ان يكون تاركا لانكار القبيح وهو قبيح عقلا واما بطلان التالي فواضح ومنها انه لو كان الفعل المفروض

دليلا على جواز ذلك ع

۱۲۱/م

حراما الزم ان يكون النبي صلى الله عليه وآله تاركا لما وجب عليه من النهي عن المنكر واللازم فالملزوم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان اللازم فواضح ومنها
ان العادة تقضي بوجود الانكار لو كان الفعل حراما وقد اشير في جملة من الكتب الى بعض ما ذكر ففي العدة اما اقراره الغير على فعل
فانه ان كان انما يعلم منه بيان صحته فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وفي
وان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على حسنه خصوصا
ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه
لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه لانا نقول علم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب عليه اعلامه
بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه وفي المختصر والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل وفي شرحه انما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم على
انكاره لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف ما ثبت له صلى الله عليه وآله في الاحكام لانه لو لم يكن فعله جائزا
لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثناؤه عليه حراما على النبي صلى الله عليه وآله وهو وان كان من الصغائر لكن الجائز على النبي صلى الله عليه وآله عنده
الا انه في غاية البعد لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز
غالبا فان قيل يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار
والاعلام بان الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب لئلا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت مما يوهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ
انتهى ينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين اقتران التقرير المفروض بالاستبشار منه صلى الله عليه وآله والثناء على الفاعل
حين الفعل او بعده وعدمه نعم اذا اقترن عدم الانكار بالامرين المذكورين تاكد دلالته على الجواز كما صرح به في المختصر وشرحه الثاني قال
في النهاية وشرحها اعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نقل عنه صلى الله عليه وآله من ترك الانكار والاستبشار في باب القيافة
لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة وهما تحت ملحفة وقد ظهرت لهما اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا ثبوت القيافة
وثبوت الانساب بها لانكرها صلى الله عليه وآله ولما استبشر بها ثم قال في النهاية واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان
قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب اسامة طلبا لاذى رسول الله صلى الله عليه وآله وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة
بزيد فكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك لا لغيره وانما استبشر لان الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة وهكذا هم لان
المنافقين يعترضون الطعن وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق
لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا كان ترك الانكار موهما حقية الطريق وفيه نظر لانها حكاية حال فلعله عليه السلام انكر ذلك مكررا
وعرف عدم قبول المنافقين منه انتهى وفي شرح المختصر بعد الاشارة الى ما اورده القاضي والجواب عن الاول ان القول بالحق لسند منكر منكر ان
كان اصل الشيء حقا فيجب تقريره عليه السلام السند وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة فحقية كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فاذن الالزام
لا يصلح مانعا عن الانكار انتهى **الثالث** اعلم ان غاية ما يستفاد من التقرير المفروض الحكم باباحة الفعل الذي صدر من الفاعل
بحضرته صلى الله عليه وآله لا غير فلا يمكن الحكم باباحته في جميع الاحوال والازمان وبالنسبة الى جميع المكلفين وذلك لان التقرير كالفعل لا عموم له مطلقا بخلاف
القول فانه يفيد العموم غالبا اما بالاطلاق او لاجل وضعه للعموم فاذن ينبغي الرجوع في تعميم الحكم المستفاد من التقرير الى دليل اخر غيره من الاجماع
المركب المحقق غالبا وغيره من اسباب تعدية الحكم عن مورد دليله وحيث ينتفي جميع ذلك يجب الاقتصار على مورد التقرير **الرابع** اذا استقل
العقل بادراك قبح ذلك الفعل المفروض وحرمته فلا اشكال في انه لا يمكن ان يتمسك بالتقرير بوجه من الوجوه على اباحته كما صرح به في بعض وذلك
لما تقرر عندنا من تطابق العقل والشرع في عدم جواز مخالفة الثاني للاول وعلى هذا يجب الحكم بوقوع الانكار منه صلى الله عليه وآله
حيث يجتمع شرائط وجوب النهي عن المنكر وذلك واضح **الخامس** اذا نص النبي صلى الله عليه وآله على حرمة الفعل المفروض قبل اتيان
الفاعل الفعل بحضرته وبلغه نصه وارتفع احتمال نسخ التحريم فلا اشكال حينئذ في ان سكوته وتقريره صلى الله عليه وآله لا يفيد اباحة
ذلك الفعل كما في صورة دلالة العقل على الحرمة مطلقا وقد نبه على ذلك في جملة من الكتب ففي الذريعة لا شبهة في ان ما علم قبحه عقلا او علم
بالشرع كونه قبيحا على الوجه المقرر المتمهد فانه يجوز له عليه السلام على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل تركه النكير على حسنه لحاله

تنبيهات متعلقة بالتقرير

هذه كالمبدل على اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى الصلوات على حسن ذلك منهم لما تقدم لبيان وعرف الوجه في الاقرار وانما يدل ترك النكير على حسن الفعل بعد علم انه لو لا حسنه لما حسن منه ترك النكير وفي العدة اما اقراره الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله وفي حال فعله او عقيب ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من حاله انه يظن انه اذا انكر ترك النكير عليه فعله ولم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا بالعقل واذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من جهته واقره عليه اوهم انه منسوخ فادى ترك النكير لذلك الى التنفير عن القبول منه ثم على هذا يحتاج يجري اقراره وفيه واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صلى الله عليه وآله او في عصره وهو عالم به وقادر على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار او من النبي صلى الله عليه وآله الاصرار على قبح ذلك الشيء بحرمته فالسكوت منه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة ولا يجوز ان يقال انه يحتمل انه لم ينكره لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي صلى الله عليه وآله لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قال قاضي القضاة وفي النهاية اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا عليه فان كان كمضي كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل وفي شرحه اذا فعل فعل بحضرة النبي صلى الله عليه وآله او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمضي كافر الى كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الفرض انما عليه السلام وفي الاحكام اذا فعل واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وآله فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير فلا يخ اما ان يكون النبي عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده او علم من النبي الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم او لم يكن كذلك فان كان الاول فالسكوت عنه لا يدل على جوازه ولا على نسخه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا وان كان الثاني فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى يتوهم انه منسوخ عنه فيقع في المحذور وفيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على راي من يجوز تكليف ما لا يطاق واما ان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه ولا سيما ان وجد منه استبشار وثناء على الفاعل فانه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه قال واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه مسلما متبعا للنبي صلى الله عليه وآله فلا بد من تجديد الانكار عليه حتى لا يتوهم نسخه وقد يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم لانهم غير معتقدين له صلى الله عليه وآله فلا يتوقف من تحريم ذلك فسكوت النبي صلى الله عليه وآله عن الانكار عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان قائما عقلا عند ان الامتناع عنه وهو في ابتداء البعثة لا بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه **السادس** اذا كان ما هو بحضرته صلى الله عليه وآله كافرا فهل هو كما لو كان المرتكب مسلما في دلالة تقريره صلى الله عليه وآله مع اجتماع الشروط على الجواز فلا يشترط في دلالة التقرير على الحكم الشرعي اسلام الفاعل او لا بل يشترط فيه اسلام الفاعل فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان وجب على الكافر الامر بالمعروف ونهيه عن المنكر وردعه من المعصية وزجره عنها واعلامه بالحكم الشرعي كالمسلم باعتبار كونه مكلفا بالمسائل الدينية اصولا وفروعا امكن الحكم بدلالة التقرير بالنسبة اليه على حكم من الاحكام الشرعية والا فلا **السابع** هل يختص دلالة التقرير على الاباحة بصورة ارتكاب الفعل بحضرته صلى الله عليه وآله او لا بل يعم صورة الارتكاب في غير حضرته صلى الله عليه وآله مع علمه به واجتماع سائر الشروط المتقدم اليه الاشارة والمعتمد هو الاخير كما يظهر من بعض الاصوليين **الثامن** لو فعل بحضرته صلى الله عليه وآله ولم يطلع عليه فلا اشكال في ان مجرد عدم الانكار منه صلى الله عليه وآله لا يدل على الجواز وجهه واضح فيشترط في دلالة التقرير على الجواز اطلاعه صلى الله عليه وآله على الفعل المسكوت عنه فلو شك في اطلاعه فالاصل عدم الاطلاع وهل يقوم الظن به مقام العلم به او لا بل يلحق بالشك فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية

لتوهم نسخ ذلك

القوة بناءً على اصالة حجية الظن ولو اطلع على الفعل ولم يعرف الفاعل بخصوصه فالاقرب دلالة عدم انكاره وتقريره صلى الله عليه وآله على الجواز فلا يشترط معرفة الفاعل بشخصه **التاسع** يشترط في دلالة التقرير وعدم الانكار منه صلى الله عليه وآله والرضا به على ذلك فلو لم يقدر عليه لم يفد الجواز ووجهه واضح ولو شك في القدرة فالاصل العدم ولكنه خلاف الظاهر بل قد يقال الاصل القدرة باعتبار ان عدمها لا يكون غالبا الا باعتبار وجود المانع ومن الظاهر انه مدفوع بالاصل في مقام الشك فتأمل **العاشر** يشترط في دلالة عدم الانكار والتقرير على الجواز عدم وقوع الفعل من الفاعل سهوا او غفلة او اضطرارا او لضرورة ووجهه واضح **الحادي عشر** هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بالدلالة على الاباحة والجواز اولا بل يمكن دلالته على جميع الاحكام الشرعية الخمسة التكليفية والوضعية الاقرب الثاني **الثاني عشر** هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بتقرير النبي ص على حكم من الاحكام الشرعية ليس من جهة التعبد بمعنى انه تعالى جعل مطلق تقريره او فردا خاصا منه سببا شرعيا للحكم الشرعي كما انه جعل مطلق صدور الفعل منه ص سببا للحكم بوجوبه على الظاهر على القول بوجوب التأسي مطلقا وكما انه تعالى جعل يد المسلم دليلا على الملكية حتى يقال ان الدليل الدال على حجية التقرير يختص به صلى الله عليه وآله ولا يشمل غيره بل انما هو من جهة العقل بمعنى ان العقل يحكم بدلالة تقريره ص على حكم من الاحكام الشرعية وح ذلك فيما اذا سكت عن الانكار في مورد خاص اجتمع فيه جميع القيود المتقدم اليها الاشارة فلا اشكال انه يمكن فرض مثل ذلك بالنسبة الى الائمة عليهم السلام ومن المقطوع به ان وصف النبوة لا تأثير له في ذلك ليس هو من جملة القيود في حال واما العصمة فلها مدخلية في ذلك احيانا ولكنها مشتركة بينه ص وبينهم ع وبالجملة لا اشكال في ان تقريرهم عليهم السلام قد يكون دليلا على الحكم الشرعي كسائر الادلة الشرعية **الثالث عشر** اعلم ان تقريره ص وتقريرهم ع قد يدلان على الحكم الشرعي ويفيدان العلم به بطريق البرهان العقلي الذي تكون مقدماته ظاهرة وهذا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وامكانه ووقوعه ولكنه قليل وقد يدلان على الحكم الشرعي ويفيدان العلم به لكن بطريق الحدس والعادة لا باعتبار البرهان والقياسات المنطقية المفيدة للجزم بالواقع وهذا ايضا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وبالجملة حيث يحصل من تقرير المعصوم العلم بحكم من الاحكام الشرعية فلا اشكال ولا شبهة في حجيته وفي صلاحيته لتخصيص عمومات الكتاب والسنة متواترة كانت او لا ولتقييد اطلاقاتهما ودفع ظواهرهما القابلة للتأويل وكسائر الادلة الشرعية المفيدة للعلم بالحكم الشرعي واما اذا لم يحصل منه العلم بذلك مطلقا فلا يخلو اما ان لا يحصل منه الظن به او يحصل فان كان الاول فلا يكون حجة ولا دليلا على حكم من الاحكام الشرعية للاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور الاتفاق عليه وبخلو النصوص عن الاشارة الى حجيته وبالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث منه فيبقى مندرجا فيه ويعضد ما ذكر عدم حجية كثير من الظنون كالاجماع وان كان الثاني فينبغي الحكم بعدم حجيته ح ان قلنا باصالة عدم حجية الظنون التي لم يقم من الشرع دليل على حجيتها بالخصوص ولا على عدم حجيتها كما لان الظن الناشئ من هذا القبيل جدا واما اذا قلنا بان الاصل حجية الظن المشار اليه كما هو التحقيق وعليه جماعة من محققي اصحابنا فلا اشكال في حجيته ح وصلاحيته لتخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات ودفع الظواهر ان كان المفروض اقوى منها سواء كانت تلك الظواهر متواترة ام لا وذلك بناءً على المختار من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الرابع عشر** اذا شك في صحة اعتقاد في اصول الدين او فروعه وعلم بعلم المعصوم ع بان زيدا مثلا يعتقد بهذا الاعتقاد ويدين الله تعالى به وعلم انه بعد تقريره ع على ردعه عن هذا الاعتقاد وتمكنه منه على وجه لا يترتب عليه مفسدة اصلا وبانه لم يردعه ولم ينكر عليه فهل يدل هذا التقرير على صحة هذا الاعتقاد فيكون التقرير مما يجوز التمسك به في اصول الدين كالاقوال والافعال اولا بل يختص دلالة التقرير بالفروع التحقيق ان يقال قال السيد ان كان الاعتقاد المفروض على تقدير فساده يوجب كفرا او فسقا فلا اشكال في دلالة التقرير على صحته والا فلا فتأمل **الخامس عشر** قال السيد الاستاد قدس سره الوجه في التقرير وجوب انكار المنكر وتنبيه الغافل فيشترط تحقق شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وانه لا يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط فيه انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالته على الحكم الواقعي سقط دلالته على الحكم الواقعي انتهى **السادس عشر** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيه

او عليهم الائمة ع فيمكن فرض دلالة تقريرهم على حكم من الاحكام الشرعية التحقيق الاخير في الثلاثة دلالة التقرير ح

بحضرة

بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكر عليه مع علمه بذلك فهل يكون ذلك تخصيصا للعام فصحح ان بعد التقرير من جملة المخصصات اولا
صرح بالاول في النهاية والتهذيب والمبادي والمنية وشرح المختصر وشرح المعراج بل حكي في جملة من الكتب عن الاكثر ففي النهاية اذا فعل الواحد من الامة بحضرته صلى
الله عليه وآله فعلا بحضرته بخلاف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر
خلافا لشذوذ وفي الاحكام تقرير النبي صلى الله عليه وآله لما يفعله الواحد من امته بين يديه مخالفا للعام وعدم انكاره عليه مع علمه به وعدم الفعل
والذهول عنه مخصص لذلك عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وفي المختصر وشرحه ذهب الجمهور الى ان الرسول صلى الله عليه وآله اذا علم
بفعل المكلف مخالف للعام فلم ينكره كان مخصصا للفاعل انتهى ولهم ما تمسك به في النهاية والمنية والاحكام فقالوا اذ لولا ذلك
لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلم بانكار المنكر
مع علمه به اما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض وفي شرح المختصر ان سكوته دليل جواز الفعل اذ
علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا بين الدليلين كغيره انتهى لا يقال لا نسلم انه
انما يجب يلزم مع عدم الدليل على المنع من الفعل واما معه كما في محل البحث اذ لا اشكال في ان العموم من جملة الادلة فلا لانا نقول يلزم ذلك ولو
مع وجود العموم اذ قد لا يطلع الفاعل عليه سلمنا الاطلاع عليه ولكن لا يكون ذلك عذرا في اسقاط النهي عن المنكر بل قد لا يكون عذرا في عدم
التنبيه على الحكم فتأمل والتحقيق ان يقال ان حصل من عدم انكاره العلم بثبوت الجواز للفاعل فلا اشكال في لزوم الحكم بالتخصيص لانه اولى من النسخ ولا
فرق في العلم بين العقلي والعادي وان لم يحصل العلم فان حصل الظن منه بذلك وكان اقوى من الظن الحاصل من العام فكما سبق والا
فينبغي التوقف او ترجيح العام فتأمل وهل يجب الاقتصار في الحكم بالخروج على ذلك الفاعل فلا يتعدى الى غيره او لا التحقيق ان يقال ان لم يقم دليل
لا من عموم ولا من خصوص ولا من قطعي ولا من ظني على اشتراك الغير معه في ذلك الحكم فيجب الاقتصار ولا ريب انه مقتضى الاصل والقاعدة عند
الاشتراك وان دل الدليل القاطع على الاشتراك في الحكم المذكور فلا اشكال في لزوم الحكم به ومكانه زيادة التخصيص في العام الفردي فتى
ان لم يحتمل التأويل بالتخصيص ح وامكن النسخ لزم او تكاثر وان دل العموم المعتبر على اصالة الاشتراك فيقع التعارض بين هذا العموم والعموم الدال
على ثبوت الحكم لجميع الافراد عدا الفاعل فان كان احدهما اعم من الاخر لزم تخصيص العام وتقديم الخاص وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه
لزم الرجوع الى المرجحات ثم انه ان كان الحكم بالاشتراك مستلزما الاخراج جميع افراد العام الذي خرج منه بعض الافراد فلا اشكال في تخصيص
العمومات الدالة على اصالة الاشتراك في صورة كون ذلك العام قطعي السند بالجملة يلزم في هذه المسألة التفصيل بما يقتضيه القواعد الاصولية
وقد تعرض لها جماعة ففي المنية ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ
لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لا انه لم يثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكمه على الجميع فظاهر
فان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع او لو تم التخصيص على النسخ
هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله
تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا نقل بما مضى من القول وفي النهاية فان عقل معنى اوجب تخصيص ذلك الواحد عن
ذلك العموم كان كل من شاركه في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مطلقا عند القائلين بالقياس وعندي اذا كانت العلة منصوصة وان ثبت ان حكمه عليه السلم
في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا والا فلا وعلى تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لا يقال التقرير لا صيغة له فلا
يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا فيجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب تقريره عليه السلم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا للمحذور وتطرق الخطأ على النبي صلى الله
عليه وآله بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وايضا ينتقض بالفعل لانه ليس له صيغة وقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد آه يمنع عمومه والتلبيس مندفع
فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الاخر لم يكن مخصصا بل نسخا على ما تقدم وقد اشار الى جميع ما ذكر في الاحكام وفي شرح المختصر فلو تبين
معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك اما بالقياس واما بقوله عليه السلم حكمي آه واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا
بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظ واما حكمي آه فالتخصيص

مشارك

تخصيصه بذلك الحكم دفعا عنه دفعا للمحذور اللبس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه وتعويله
ع

ابقاه

اجماعا بما علم منه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام وههنا لم يعلم وفي المعراج ان ثبت قوله عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كان حكم سائر المكلفين حكم ذلك المكلف
وح فهذا التقسيم ناسخ لا مخصص والحمد لله رب العالمين
اولا واخرا وظاهرا وباطنا

بسم الله الرحمن الرحيم

في بيان معنى الحكم والواجب

مقدمة **باب** الاحكام الشرعية والتكاليف الدينية وشرايطها قال الله عز وجل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
اختلفوا في تعريف الحكم الشرعي فقيل الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وفيه اختلف الناس ههنا فالمعتزلة
القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوا امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل
واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي الى انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وقال الاخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء والتخيير وقال بعضهم الحكم
خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به اي لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة
عندنا لان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب وفي
الزبدة الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه او تسويته بينهما او الوضع مقتضى لذلك فعلمت

في بيان معنى الفعل

الاحكام الخمسة بحدودها **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان متعلق الحكم الشرعي لا يكون الا الفعل فلا يتعلق بالاعيان الخارجية
فلو تعلق بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فيجب التاويل ثم اختلفوا في تعريف الفعل على ما يظهر من المنية فانه قال عرف المعتزلة الفعل بانه ما
وجد بعد ان كان مقدورا والاوايل بانه مبدء التغير في اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب انتهى ثم ان الفعل باعتبار
تعلق الحكم الشرعي به يتصف بصفات كثيرة منها الوجوب وهو لغة يستعمل في معنيين احدهما السقوط كما صرح به في الزبدة والمنية وصرح شارحه
وثانيهما الثبوت والاستقرار كما صرح به ابن الحاجب في الكتاب المذكور

واما في الاصطلاح فقد اختلفت العبارات فيه فانه في المنية اما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عن الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين
باقتضاء الوجود المانع من العدم وفي شرح الاصطلاح هو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وفي الاحكام واما في العرف
الشرعي فقد قيل هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه وقيل ما توعد بالعقاب على تركه وقيل هو الذي يخاف العقاب على تركه ثم قال وهذه
الحدود ليست حدا للحكم الشرعي وهو الوجوب بل للفعل الذي هو متعلق الوجوب والحق في ذلك ان يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب

في بيان الحكم الذي يتعلق بالافعال ... يجب بالعرض

الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وبالجملة فلا بد في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم او الثواب
الخاص به فانه لا تحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك في الغرض وربما اشار القاضي ابو بكر الى هذا انتهى ثم ان الفعل اذا
اتصف بالوجوب صار واجبا وقد اختلفت العبارات في تفسيره وتعريفه ففي المعارج الواجب هو الذي للاخلال به مدخل في استحقاق الذم وفي
في التهذيب ونحوه وفي شرحه الواجب ما يذم تاركه وزاد في الاحكام في بيته ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الكل
في الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا وبزاد في الحد الا الى بدل وفي بيته اما الواجب في العرف الشرعي فعند المعتزلة
ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعله المدح وتاركه الذم او ما يكون تركه
في جميع وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسم القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه والاقرب ان يقول الواجب ما يذم تاركه
عمدا وفي المنية لجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين
الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او فعل او ترك قول مبني عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض
المنزلة وفي الزبدة الواجب ما يستحق تاركه الذم لا الى بدل في صورة ما يعاقب تاركه مرجوح بجواز العفو وما اوعد العقاب على تركه مردود
بصدق ايعاد الله وما يخاف مردود بما يشك فيه انتهى واعلم انهم اختلفوا في ان لفظ الفرض هل يكون مرادفا للفظ الواجب او لا على

اقوال الاول انهما مترادفان كالانسان والبشر وهو للعلامة في التهذيب والمبادي وشرحهما والمنية وجدي وصرح بهذا شرحهم ومنها الفرض وقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير وقد يطلق بمعنى الانزال وقد يطلق بمعنى الحل واما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند اصحابنا لان الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى متحقق في الفرض الشرعي انتهى ما صرح في ح ير بان هذا القول مما صار اليه الجمهور الشافعي لما حكي في جملة من الكتب فقالوا الحنفية خصوا الفرض بما علم بدليل قطعي والواجب بما علم بدليل ظني انتهى وهم كما اشار اليه في ير والمنية وم فقالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا ثم اجابوا عن هذه الحجة بان الفرض لغة التقدير سواء كان طريقه علما او ظنا كما ان الساقط الواجب غير اعتبار طريق ثبوته وزاد في الاول والثالث فقالا وكما ان اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها وكذا طرق الحرام فكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج او جب الاجماع واتفق على انه يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة وصرح في ير بان قول الخصم في غاية الضعف وفي المنية لا يخفى على المتأمل ضعفه وفي الاحكام هو تحكم ثم قال كما في ح دي وصار النزاع لفظيا وصرح في المبادي بانه لا فائدة فيه لكن ثمة ما ذكر بعض الاجلة فقال ان الفرض الذي يجب اعادة الصلوة بتركه عمدا او نسيانا هو ما ثبت وجوبه بالكتاب العزيز واما ما ثبت بالسنة فهو واجب لا يبطل بتركه سهوا وبذلك صرح الاصحاب اليه بشير صحاح زرارة ومحمد بن مسلم وقال ايضا ويدل على الشهادة رواه الكليني في الكافي في الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال ان الله تعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه ورواه الصدوق في الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وروى في يه في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة تتمة اعلم انه صرح في ير وب والمنية بانه يرادف لفظ الواجب المحتوم واللازم ومنها الندب هو لغة على ما صرح في ير والمنية والاحكام الدعاء الى امر مهم واما في العرف فقد اختلفت العبارات في بيانه ففي ير المندوب ما يبعث المكلف على فعله على وجه ليس في تركه تأثير في استحقاق الذم عليه وفي ب المندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وفي المبادي الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله راجحا في الشرع فهو المندوب في النهاية وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه مانع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا انتهى وصرح في ب بانه يرادف المندوب الفاظ احدها المستحب وقد صرح بهذا ايضا في المبادي وشرحه والمنية والنهاية وزاد في الاخيرين فقالا معناه عرفا ان الله تعالى احبه وثانيها المرغب فيه وقد صرح بهذا ايضا في النهاية وشرح المبادي والمنية وغيرها لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب وما شار الى هذا في ح دي ايضا وثالثها النافلة والنفل وقد صرح بهذا ايضا في ير ودي وشرح المنية وغيرها كما في ير وح دي معناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم ورابعها التطوع وقد صرح بهذا ايضا في ير ودي وشرح المنية وغيرها كما في ير وح دي معناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى وزاد في الاولين مع كونه قربة من غير حتم وخامسها السنة وصرح بهذا ايضا في ير ودي وشرح المنية وغيرها كما في ير هو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كلما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وآله او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال ان الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وسادسها الاحسان وقد صرح بهذا ايضا في النهاية والمنية وفيهما وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه انتهى وفي ح دي بشرط الترجيح الديني اذ الترجيح الدنيوي لا يكون مندوبا ومنها الحظر وهو لغة على ما صرح به في المنية المنع فانه قال الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويقع على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت افاته كما يقال لبن محظور انتهى وقد اشار الى المعاني الثلثة في ير وم وقد اختلفت العبارات في تفسير المحظور ففي ب المحظور هو الذي يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم وقيل انه في العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وفي م اما في الشرع فقد قيل فيه ضد ما قيل في

وفي ب اما المحظور فهو ما يذم فاعله

في الواجب من الحد والمرتفع السابق ذكرها ولا يخفى وجه الكلام عليها والحق عندي ان يقال هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من
حيث هو فعله انتهى وذكر انه يرادف المحظور الفاظ احدها الحرام وقد صرح بهذا في شرح المنية وغيره المحرم كما صرح به في النهاية وثم
وثانيها المزجور عنه وقد صرح بهذا في شرح المنية والمنتهى قال في المنتهى يعني ان الله تعالى زجر عنه وثالثها المعصية وقد صرح بهذا في شرح
منية المنية والاحكام قال في المنية اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى عنه انتهى واشار الى التفسير المذكور وراي الاشاعرة في النهاية ورابعها الذنب وقد صرح بهذا
في شرح المنية والمنتهى قال في الثاني والثالث هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة وزاد في الاول فقال فلا يوصف افعال البهائم
والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله وخامسها القبيح وقد صرح بهذا في شرح المنية وفيه معناه الذي
على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم والذي نهي عنه شرعا وفي شرح القبيح ما للفعل تاثير في استحقاق الذم ثم قال ويسمى القبيح
حراما ولا محظورا واخيرا زجر عنه وزاجرا وسادسها المتوعد عليه وقد صرح بهذا في النهاية ومنها الكراهة وهي لغة على ما صرح به في النهاية
والمنية والاحكام الشدة في الحرب قالوا وهو ماخوذ من الكريهة واختلف العبارات في تفسير المكروه ما الاولى تركه وليس لفعله تاثير في
استحقاق الذم وفي المهذب المكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله وفي المنية هو الحسن الذي يذم تاركه وكان فعله مرجوحا فهو المكروه
وفي الاحكام اما في الشرع فقد يطلق ويراد به الحرام وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن منهيا عنه كترك المندوبات وقد يراد به ما
نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاوقات والاماكن المخصوصة وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وان كان غالب الظن حله كاكل لحم
الضبع وفي النهاية والمنية لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم
يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونها منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها
وفي شرح ويطلق على الحرام ومنها الاباحة وهي لغة على ما صرح به في النهاية والمنية والاحكام الاعلان قالوا ومنه باح فلان بسره
وزاد في الاول والثالث فقالا ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه انتهى وقد اختلف العبارات في تفسير
المباح بحسب الاصطلاح ففي شرح المباح ما استوى طرفي فعله وتركه في عدم استحقاق المدح والذم وفي شرح المباح ما تساوى وجوده
وعدمه وفي ذى وان تساويا فمباح وفي شرح وم واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا وقيل ما استوى جانباه
في عدم الثواب والعقاب وقيل ما اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر عليه في فعله ولا في تركه ولا نفع له في الاخرة وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين
الفعل والترك من غير بدل وزاد في النهاية واما على قول المعتزلة فانه الذي لا صفة له زائدة على حسنه وزاد في الاحكام فقال والاقرب
في ذلك ان يقال هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل انتهى وذكر انه يرادف المباح الفاظ منها
الجائز وقد صرح بهذا في شرح المنية ومنها الحلال وقد صرح بهذا في شرح المبادي وشرح المنية ومنها المطلق وقد صرح بهذا في النهاية وشرح
وعضدي شرح المنية واعلم انه قال في شرح وقد يوصف الفعل بانه مباح ان كان تركه محظورا كما يصف المرتد بانه مباح معناه انه لا ضرر على
اراقته وان كان الامام ملوما بتركه اراقته ثم اعلم انه قد اشير الى الصفات المذكورة والاحكام المزبورة في جملة من العبارات على وجه يفيد الحصر
ففي شرح طريق الحصر ان يقول الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران والاول ان كان جازما فهو الواجب
والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح وفي شرح والمنية قد يكون الحكم للوجوب مع المنع من
النقيض فيكون واجبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة وفي شرح
وشرحه فان كان الحكم طلبا للفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا
للكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم وان ينتهض الكف خاصة للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا فاباحة والا فوضع
وفي شرح الحكم الشرعي اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب الاقتضائي او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما للفعل او الترك وكل واحد منهما
اما جازم او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب وما تعلق بغير الجازم منه فهو الندب وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة
وبغير الجازم منه فهو الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره فان كان الاول فهو الاباحة

فصل له والحظر هو خطاب الشارع بما فعله سبب للذم شرعا بوجه ما من حيث

بحسب الاصطلاح ففي شرح المكروه

وان كان

وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب الشيء سببا او مانعا او شرطا ومنها السببية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية بعض
في بحث ... وصرح به ابن الحاجب في العضدي فقال الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط
مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية
كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا نصبهم بذلك لم يعقل جعلها امثلة الاسباب لاقترانها بالسكر وانما هو
سبب انتهى وفي النهاية السبب والمسبب في اللغة يطلق على ما يمكن التوصل بها الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل
السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة والى ما لا يستلزم
كالشدة المطربة المعرفة لتحريم النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة باستنباط
الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا وفي الاحكام السبب في اللغة عبارة عما يمكن
التوصل به الى مقصود ما واطلاقه في اصطلاح المتشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي
ومنها الشرطية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في بحث الاحكام وصرح به العضدي ايضا فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على
الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مانع مستلزم لعدم الحكم كان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه
ينافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها
ينافي تعظيم الباري تعالى وهو السبب لوجوب الصلوة وفي النهاية الشرط هو ما يكون وجوده لغيره او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في
التاثير فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة
على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى
الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف شرطا او مانعا ومنها المانعية وقد صرح بانها من
الاحكام الشرعية الوضعية في بحث الاحكام وصرح به العضدي فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم
الى ما هو مانع للحكم والى ما هو مانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب
سببا لوجود الابن تقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه اما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة يخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب
وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسي به انتهى النهاية المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل
الا بالقياس الى غيرها وانما تضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا له عن الاقتضاء لما كان الاقتضاء متعلقا بالسبب والحكم الذي هو
معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب هو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني
مانع للحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع قتل العمد العدوان
انتهى اشارة في الاحكام الى منع المانع ايضا واعلم انه قال في شرح بعد الاشارة الى الاحكام الوضعية المتقدم اليها الاشارة وربما يرجع
بنوع من الاعتبار الى الاول اي الحكم الاقتضائي قال في المنية فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى
لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة للصلوة الا تحريم الصلوة معها انتهى ثم اعلم
انه يظهر من النهاية ان الوضعي ليس من الاحكام فانه قال الوضعي ليس حكما ولا مستلزما انتهى وفيه نظر ومنها الجزئية كالقراءة بالنسبة الى
الصلوة ومنها الركنية وقد اختلفت عبارات الاصحاب في تفسير الركن في الصلوة وما يترتب عليه نفيا كما في كتاب الصلوة ونعني بالركن
هنا ما لو اخل به المصلي عامدا او ساهيا ثم ذكره بطلت صلوته وفي المختلف قسم ابن ابي عقيل افعال الصلوة الى فرض وهو ما اذا اخل
به عمدا او سهوا بطلت صلوته والى سنة وهو ما اذا اخل به عمدا بطلت صلوته لا سهوا والى فضيلة وهو ما لا يبطل الصلوة بالاخلال
به مطلقا وجعل الاول وهو الذي سميناه نحن ركن الصلوة بعد دخول الوقت استقبال القبلة وتكبيرة الاحرام والركوع والسجود
وفي الارشاد في بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وفي الذكرى في البحث المذكور وهي ركن في الصلوة يعني مبطلان
الصلوة بتركها عمدا او سهوا اجماعا لانه اركان الصلوة وفي التنقيح المراد بالجزء ما يكون داخلا في مهية الشيء ويسمى ركنا ايضا باصطلاح الاصوليين

كل وصف

مع بقاء حكمة السبب

ثم الجزء باصطلاح الفقهاء اما ان يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا او لا والاول يسمى عندهم ركنا وما لا يكون كذلك فيسمى بالفعل في
المهذب البارع اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوا منها افعالا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا وزيادتها كذلك فسموها
الركن وركن الشيء هو جانبه الاقوى منه وركن البيت والحائط قال الطريحي الركن معتمد البناء بعد الاساس وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل
وفي جامع المقاصد الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كذلك الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما يبطل زيادته او نقصه
عمدا او سهوا وفي الروض تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادتها وفي مقام اخر ذكر نحوها وفي الذكرى وفي المقاصد
العلية ركن الصلوة ما تبطل بزيادته ونقصه الا ما استثنى وقال ايضا يمنع الكلية القائلة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مطلقا ولا تم
الاشكال الا مع تسليمها كيف وقد تخلف ذلك في مواضع كثيرة لا دليل على انحصار الحال فيها وفي المدارك في بحث السجود واما
انها ركن في الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بهما في كل ركعة عمدا او سهوا اه وفيه الا ان تفسير الركن بما تبطل الصلوة بزيادته و
نقيصته عمدا او سهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقصان احد الخمسة تبطل بزيادته كما هو قاعدة الركن وقد استثنى من هذه امور
عشرة وفي المسالك الجامعية لابن جمهور تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا وسهوا اجماعا وكذا باقي
اركان الصلوة وقال في بحث القيام وهنا سؤال وهو ان القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وبزيادته وان كان سهوا الا ان
ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك وكيف يتم القول بركنيته اجيب بان المراد الى ان قال ويحتمل ان المراد بالركنية عدم جواز
اخلاء الصلوة منه بحيث لو وضع المكلف غير قائم ناسيا بطلت صلوته وقال في مقام اخر ولا خلاف في ركنيته شيء الا في النية فان بعضهم
عدها شرطا الا انا اذا عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وفي شرح الاثنى عشرية لبعض الفضلاء اعلم ان بعض اصحابنا
قسموا افعال الصلوة قسمين منه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وكذا بزيادته ويسمى ذلك القسم ركنا والقسم الاخر واجبا غير ركن
لا تبطل بالاخلال به الا عمدا وفي شرح الاثنى عشرية للفاضل الباسطي تكبيرة الافتتاح ركن فتبطل الصلوة بزيادته عمدا او سهوا كما هو شأن
الركن وفي بعض شروح الجعفرية وجزء الشيء مطلقا يسمى ركنا عند الاصوليين والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما تبطل الصلوة بتركه عمدا
وسهوا وهذا القسم عندهم يسمى ركنا وما لا يكون كذلك سموه فعلا غير ركن وفي الرياض والمراد بالركن ما يلتئم منه الماهية مع بطلان
الصلوة بتركه عمدا وسهوا كالركوع والسجود وربما قيد بالامور الوجودية المتلاحقة ليخرج التروك كترك الحدث فانها لا تعد اركانا عندهم
ويمكن ان يكون المراد بالركن ما تبطل الصلوة بتركه مطلقا فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد خلاف المصطلح عليه بينهم ومنها الصحة والفساد
ولا اشكال في انه يشترط في المتصف بهما امكان وقوعه على الوجهين وان يكون قدرا مشتركا بينهما والا لم يصح الاتصاف بهما وذلك واضح
ثم ان المتصف بهما قد يكون عبادة وهو ما يتوقف على النية وقصد القربة كالصلوة وهو قد يكون باصل الشرع كالمثال المذكور وقد
يكون بالعرض كالمباحات التي تصير عبادة بالعرض والمراد باتصاف العبادة بالفساد اتصافها بالوصف لكان عبادة بدون اتصاف
نفس المامور به فان ذلك شيء وقد يكون معاملة وهو ما لا يتوقف على ذلك في ترتب الاثر الشرعي عليه سواء توقف على الطرفين وهو العقود
او اكتفي فيه بواحد وهو الايقاع وقد اختلفت العبارات في تفسير الصحيح في العبادات فهو في مذهب هو ما وافق الشريعة وحكاه عن المتكلمين
في مختصر المنية وفي شرح الزبدة وفي صريح فيها كما في مذهب وعند الفقهاء ما اسقط القضاء وصرح في مختصر المنية والزبدة بان ثمرة الخلاف
تظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وزاد في مختصر المنية فقال فانها صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو
هو متعبد بظنه فالقضاء وجب بامر جديد باطلة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ثم قال في النهاية وليس بجيد فانك ان اردت
بكونه مامورا في نفس الامر فيمنع ذلك وان اردت ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك وقال فيها ايضا ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد
وما له قضاء مع صحة كصلوة فاقد الطهارة انتهى واختلفت العبارات ايضا في تفسير الصحيح في العقود والمعاملات فهو في مذهب الصحيح في العقود ما ترتب
اثره المسبب عليه كما في النهاية والمبادي وشرح المنية الصحيح في المعاملات ما ترتب اثره عليه قال في المنية اي حصلت منه غايته الغرض المقصود
منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح وفي النهاية لو فسرت الصحة في العبادات بذلك
امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن وفي غيره صحيح العقود والايقاعات ما ترتب عليه اثره الشرعي

في بيان معنى الركن [illegible]

في بيان معنى الصحيح [illegible]

مالم يوافق الشريعة ويتغير بعقابه

بيان ان الصحة والبطلان من الاحكام الوضعية ام لا

عرف به مطلقا نجا انه في شرح المختصر انما الصحة في المعاملات ترتب الاثر المطلوب منها عليها انتهى واعلم ان البطلان في العبادات وفي المعاملات
يقابل صحتها باى معنى فسر كما صرح به في التلويح وبه وقع في شرح المنية ونبه كما في التلويح في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يسقط القضاء وفي
العقود ما لم يترتب عليه اثره اى الغرض المطلوب منه انتهى اشار الى ما ذكره ايضا في الاحكام والمختصر وشرحه هل البطلان والفساد مترادفان
او لا صرح بالاول في التلويح وشرحها التحرير وشرحه وشرحه وشرحه في العبادات والمنتهى وقال الاولى ان الفاسد الباطل الفاسد انتهى وحكى في التلويح والمنية وشرحه
وشرحه عن الحنفية الثاني فقالوا انهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع غير مشروع
من حيث الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصى وحكى هذا في م عن ابي حنيفة قال في التلويح وفيه هذا تكلف لا حاجة
اليه انتهى قال في شرح م لو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به انتهى وهل الصحة والفساد من الاحكام الشرعية الوضعية او لا
يظهر من بعض الاصوليين الاول وصرح بالثاني في المختصر وكذا صرح به في شرحه فقال اعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام
الوضع فانكر المص ذلك اذ بعد ورود امر الشارع بالفعل يكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا
للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد الفعل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في
نفسه لا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد انتهى وهو حسن منها الاداء والاعادة والقضاء وقد تضمن
جملة من الكتب لبيانها ففي التلويح والمنية الواجب ان اتي به في وقته سمي الاتيان به اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل
ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة وفي المبادي الاداء ما فعل في وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول او القضاء
فعل الفائت في غير وقته المحدود وفي النهاية اعلم ان العبادة قد توصف بالقضاء والاداء والاعادة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت
ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت
ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذ لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في
اجتماع الاعادة والاداء اذ لم يلحظ في الاداء الاولية نعم يبقى التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه وفي الزبدة
الواجب ان فعل في وقته المقدر اولا فاداء وثانيا لتدارك بعض فاعادة او بعده بامر جديد فقضاء او قبله باذن فتقديم وكذا المستحب وفي المختصر
وشرحه الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا
تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم ثم قال والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل
قيل لعذر وفي الاحكام اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده ان يكون قضاء سواء تركه في وقته عمدا او سهوا انتهى وهل
يتوقف القضاء على تعلق وجوب الاداء في الذمة فلا يكون مجرد ذلك سبب وجوب الاداء وهو الوقت فلا يجب القضاء على من ترك الاداء بالاغماء
المستوعب للوقت او بالجنون كذلك ونحو ذلك وان ورد الامر بقضاء كل فائت ولكن هذا على تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين
لا المعنى اللغوي او لا يتوقف على ذلك بل يكفي مجرد ذلك سبب وجوب الاداء وان لم يجب عليه الاداء في شيء من اجزاء الوقت فيجب الحكم بلزوم القضاء
على تقدير ورود عموم الامر بقضاء الفائت وكون المراد المعنى المصطلح عليه فيه اشكال وصار الى الثاني في التلويح والمنية فقالا القضاء انما
انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او عدم الوجوب لامتناع عقلا كالنائم او شرعا
كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال والمريض وفي التلويح الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت
سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا
كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط جاء من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه قد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من
قبله تعالى كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى ذلك لوجود سبب الوجوب لا نفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقهاء
باعتبار وجوب القضاء فان الواجب ممتنع تركه ولا يجامع جواز الترك او وجوبه بخلاف يوم ما نعصى به لو فعلت ثم قال اطلاق اسم القضاء على
الاول هو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلف في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام وتسميته قضاء مجاز وحقيقته انه
فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب ما له عرضة فمنعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء والنائم والناسي بقضاء

بيان معنى القضاء والاداء والاعادة

ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض فانه يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سببه وجوبه ثم لم يجب لعارض لا استدراك مصلحة ما وجب ففيه المجاز والاشتراك ومنها الرخصة والعزيمة وقد اشتهر انهما في جملة من الكتب في بحث الندب والمندوب الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس برخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند الهلاك وفي النهاية العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع سهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الرأي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وقيل ما رخص فيه وهو مع التناقض دائر وبينا التناقض ان الرخص مشتق من الرخصة وهو غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما تكون بترك كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر وفي النهاية الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات معا ومباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وقال ابو جبل الله تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه ثم قال اعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار وواجبا باعتبار كالقصر وكاكل الميتة في المخمصة فقصر اما الرخصة فالمشروع مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا وفي شرح المختصر الرخصة هو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله ان دليل المحرم اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت المحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص دليل تحريمه والرخصة قد تكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في السفر او مباحا كالفطر في السفر

مفتاح

لا يجوز ان يكون الفعل زائدا على وقته بحيث لا يمكن من الاتيان به باجمعه في ذلك الوقت كالاتيان باربع ركعات في مقدار ركعة ويجوز مساوات الفعل لوقته كصوم يوم معين وهو المسمى بالمضيق كما صرح به في ... والمنية وغيرها ويجوز ويمكن زيادة الوقت على الفعل بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزائه لكان ممتثلا وهو المسمى بالموسع اما الحكم الاول فقد صرح به في ... والعدة ... وغيرها والتهذيب والمنية وشرح ... وغيرها وصرح ابن جدي الصالح في ... وله وجهان احدهما الظهور واتفاق المحققين بل لم اجد مخالفا صريحا نعم قال ... انه جائز عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ولكن من الظاهر انه لا عبرة بقولهم وثانيهما ما تمسك به في ... وغيرها والمنية وغيرها من انه لو جاز ذلك لجاز التكليف بما لا يطاق والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واما الملازمة فلما مر في الظهور لا يقال لو لم يكن ذلك جائزا لما وجب على الحائض اذا طهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة والطهارة الاتيان بالصلوة بتمامها وكذا الصبي اذا بلغ وقد بقي من الوقت المقدار المذكور والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تمام الصلوة لا يسعها الوقت المفروض كما لا يخفى هذا باطل لانه ان اريد بجواز الاتيان بجميع اجزاء الصلوة في ذلك الوقت بحيث لو اتى بشيء منها في خارجه لم يكن ممتثلا وكان عاصيا فبطلان اللازم بل هو باطل قطعا لا يقال الرواية المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت تدل على وجوب الاتيان بتمام الصلوة في ذلك الوقت فلا يمكن منع الثاني لانا نقول غاية الرواية بعد تسليم سندها الظهور وهو لا يقاوم القاطع الذي بيناه وان اريد به وجوب التلبس بالصلوة وكون درك ذلك الوقت سببا لوجوب الاشتغال بها فهو مسلم ولكن الملازمة حينئذ ممنوعة وقد اشار الى ما ذكرناه في جملة من الكتب ولا فرق فيما ذكرنا بين الواجب والمندوب كما صرح به في المنية فان عدم جواز التكليف بالمحال لا يختص بالاول واما الحكم الثاني فقد صرح به في ... والعدة و... و... وهي ... وشرحها وغيرها وبالجملة هو مما لا خلاف فيه وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في ... و... وشرحه ففي ... هو متفق عليه بين اهل العلم وفي العدة لا خلاف فيه وفي المنية هو متفق على جوازه وفي ... و... لجدي الصالح ره لا نزاع في وقوعه ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب ايضا وقد صرح به في المنية ايضا واما الحكم الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للذريعة والعدة والغنية و... و... و... و... وشرح المنية و... و... لجدي الصالح ره و... وشرح المعراج وفي ... الاكثرون على جوازه وفي ... ذهب اليه محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما وهو مذهب السيد المرتضى ره وابي الحسين البصري

دخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء

فعل تكون به

[illegible]

وفي المعالم وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة رحمهم الله ومن المحققين من العامة ونقح منهم المحقق الصالح ره هو الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا وفي غاية المامول هو المشهور وعليه الجمهور وفي الاحكام ذهب اليه اكثر اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما وفي المختصر وشرحه ذهب اليه الجمهور الثاني انه غير جائز وهو المحكي في بعض عن جماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية ولابي الحسن الكرخي وفي ذهب اليه من لا تحقيق له وفي ثم انكر ذلك قوم وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة انه يقول للاولين على امكان ذلك ووقوعه وجوه منها ما تمسك في المنية فقال اما الامكان فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او في وسطه او في اخره وفي اي وقت من هذه الاوقات الثلثة اذا خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الا هذا ولا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب شيئا ولا انه اوجب الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع وقد اشار الى هذه الحجة في بعضهم ومنها ما تمسك به في بعض فقال يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله واخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى الايجاب طاعة بعد خروج الوقت و داعيا الى طاعة مندوبا اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى الطاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعله بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت مصلحة فيها كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا فرط المكلف في فعلها لزمه قضاؤها لان قضاءها يكون مصلحة في دون ما كان الاداء مصلحة فيه فحينئذ لا يجوز ان يضيق الله تعالى فعلها في اول الوقت مع ان المصلحة تحصل بفعلها في اخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في اخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه والامر كيف يخصص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه في اي جزء وقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه منها ما ذكره البهائي ره في حاشيته فقال لجواز التوسعة بعض الجهال والاطفال بالبديهة فلا وجه للتعرض للاشكالات الواهية وتضييع العمر وغيره بان ظرف الواجب ربما يكون ظرف مكان كالوقوف بعرفة او المشعر ونحوه وربما يكون ظرف زمان كالواجب في الظرفان وربما يكونان موسعين اذ يندر قدر المظروف كالوقوف المذكور ونحوه في الظرف المكاني وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب او قبله في الظرفان اذا كان ازيد من المظروف لا جرم يلزم خلو بعضه من المظروف بل وربما كان اكثره خاليا عنه بل ربما لا يكون المشغول بالمظروف الا اقل من الظرف فكل الامثلة المذكورة فاي عار في الخلو المذكور واي اشكال فيه لانه ليس الا على المظروف في جزء من ظرفه الموسع فانه صدق ترك الواجب في جزء من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال في الوقوفين ونحوهما مما ذكر نقا وتاصيلا كما هو بديهي غير خفي نعم لو ترك الواجب في مجموع الظرف يكون على التارك عقابا لانه ترك الواجب لا انه ترك في جزء من ظرفه على القول الحق من ان القضاء بفرض مستانف جديد غير تابع للاداء فتدبر جدا ومنها ان الواجب المخير ممكن الوقوع فيلزم ان يكون الموسع كذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الموسع مرجعه الى المخير كما صرح به في بعض والعدة والغنية والمنتهى وغيرها وغيره وفي شرح المنية ولم وبه قال فقالوا والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير وكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدل الى خصلة الاخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ومنها ما تمسك به جماعة من الكتب ففي العدة الذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول في تناول الامر بها باداء العبادة فيه فليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغي ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع عليكم في اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان ذلك لا بد منه في اخر الوقت لانه ان لم يفعل ذلك ادى الى فوات العبادة وليس كذلك الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت له وليس لاحد ان يقول ان هذا ينقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر يقتضي الفور وانه يجب المامور به عقيبه وذلك انا قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت فاحد محتملاتها على الفور وحملها على الفور على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر الموقت لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله واخره فقلنا انه مخير فيهما وفي المعارج ان الوجوب معلق على الوقت فيجب ان يكون في كله والا لكان في بعضه وهو ترجيح من غير مرجح او لا في شيء وهو باطل بالاجماع وفي ذي هو ثابت بقوله تعالى اقم الصلوة الاية وتخصيص اخر الوقت بالوجوب او اوله كما يقوله من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح وفي فه لان الامر تعلق بجميع اجزاء الوقت والوجوب مستفاد منه وفي نهاية الامر يتناول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او اخره اذ لو دل

ای بای جزء من اجزاء زمان الفعل

على تخصيصه وكان كل جزء قابلاً له وجب ان يكون حكم الامر ايجاباً بايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت اراده المكلف وفي المنتهى
واما الوقوع فلقوله تعالى اقم الصلوة ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة ومن المعلوم الواجب منه انه ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة
على اجزاء الوقت وكذا الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات وفي الزبدة لاطلاق الامر به من غير تقييد بعض وفي ...
ح ... لتجدد المصالح والاحكام لنا ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل
على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقاً على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعاً ولا تكراره في اجزاء
بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعاً بل ظاهره ينفي
التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكماً باطلاً وتعين القول بوجوبه
على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه في وقته فقد ادى في وقته وفي ... وشرحه لنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم واشار الى هذا في المعراج
ومنها ما تمسك به في النهاية فقال كل جزء من اجزاء الوقت لو وقع الفعل فيه لكان مجزياً بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان يحصل المصلحة الواجب
وكان ايقاعه في كل وقت قائماً مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجباً لانه لو لم يحصل المصلحة الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب بتقدير
فعل الصلوة في غير وقت الوجوب فيكون الصلوة حراماً لانها قد فوتت مصلحة الواجب فهو باطل اجماعاً واما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم وجوب
فعل الصلوة ثانياً لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع وقد اشار الى هذه الحجة في المنية وغيرها
ايضاً ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لو كان الوقت معيناً لكان المصلي في غيره اما مقدماً للفعل على وقته فلا يصح او مؤخراً له عن وقته فيكون
عاصياً وكلاهما خلاف الاجماع وللاخرين ما سيأتي الاشارة اليه والجواب انشاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور الاول ذهب بعض النافين
من الموسع الى ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باول الوقت وان بعده يصير قضاء وحكى هذا القول في النهاية والمنية
عن جماعة من الاشاعرة وفي ... عن بعض الحنفية وفي ... عن قوم من الشافعية وفي ... عن قوم وزاد في ... فقال هو الظاهر من كلام المفيد على ما
ذكره العلامة انتهى وفسر اول الوقت بغاية المراد بالجزء الاول الذي يسع لاداء الفعل ولهم ما ذكره في ... فقال احتج من خص الوجوب باول الوقت
بان الفعل في الوقت ممتنع لانا اجمعنا على جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجباً فالامر صرف الامر الى جزء معين من الوقت فالاول اولى
لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعاً فتعين ان يكون هو الاول انتهى والجواب اما عن
امتناع الفعل في الوقت فيما تقدم اليه الاشارة واما عن تخصيص الوجوب بالاول فوجوه منها ما ذكره في الغنية ... ولم يرد ... ويدل
وشرحه من انه لو كان الوجوب مختصاً باول الوقت كان المصلي في غيره قاضياً فيكون بتاخيره عن وقته عاصياً كما لو اخر الى وقت العصر وهما
خلاف الاجماع ومنها ما ذكره في ... والغنية ... من انه لو اختص الوجوب باول الوقت لانتفت فائدة ضرب الوقت ومنها ما ذكره في بعض
فقال ولانه لا خلاف في ان مصلي الظهر في وسط الوقت او اخره لا يسمى قاضياً ومنها ما اشار اليه في المبادي فقال وتخصيص الاول بالوجوب
ترجيح من غير مرجح انتهى ومنها ان الحكم بوجوب الفعل في الوقت بحيث لا يتميز احدها على الاخر في شيء ولا ينقص كذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق
وهو غير جائز ولئن تنزلنا فلا اقل من التكليف بالحرج وهو ايضاً منفي فتامل لا يقال يعارض الوجوه المذكورة الخبر المرسل اول الوقت رضوان الله
واخره عفوه لانا نقول هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لما ذكر من وجوه شتى الثاني ذهب بعض القائلين بامتناع الموسع بان الوجوب
فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باخر الوقت واستفاض حكاية هذا القول عن بعض الحنفية وحكاه في المنية عن جماعة منهم
ولهم وجوه منها ما ذكره جماعة من انه لو كان واجباً في الاول لعصى بتاخيره لانه تارك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا
المقدم واجاب عن هذا الوجه في ... فقال بعد الاشارة اليه وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل
في الاول واجباً على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او في اخره فقد فعل الواجب وكان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف مخير في اتيان ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعاً فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان

يعلم

يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بالفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في [illegible] وفي شرح المنتهى [illegible] وفي المعارج جوابه انا نقول ترك الى بدل وهو العزم عند قوم وعند آخرين هو فعله بعد ذلك فلا يلزم قبح تركه كخصال الكفارة وفي الذريعة والعدة في مقام الجواب عن الوجه المذكور والذي ذكروه غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يشبه النافلة وزاد في العدة فقال فان قالوا العزم ليس عليه دليل كودعليهم الكلام الاول ثم هو انه اذا تناول الامر الوقت الثاني كتناوله الوقت الاول فلا بد متى لم يفعله في الاول من عزم والا خرج من كونه واجبا الا ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا عن ذلك الى العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين انتهى ومنها ما ذكره في الذريعة والعدة فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كل ما لم يأثم بتأخير الصلوة عنه لا تكون الصلوة واجبة فيه فيما ساغ قبل الزوال ثم اجابا عنه فقالا ليس بواجب فيما انتفى الاثم عن تأخيره عنه ان ينتفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب الموسع بخلافه وفرق الفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال لا يأثم بتأخيرها من غير بدل يفعله وبعد الزوال اذا اخرها وجب عليه ان يفعل بدلا منها وهو ترك الامر [illegible] يأثم على انه هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف في ان الذي يفعله ويختاره من الثلاث واجب وهو لا يأثم بتأخيره ذلك والعدول عنه وينتقض على اصولهم لان عندهم اذا بقي من الوقت فلما يفعل تلك الصلوة اثم بتأخيرها عنه وان لم تكن واجبة في تلك الحال لان عندهم ان وجوبه يتعين اذا بقي من الوقت قدر [illegible] ومنها ما ذكره في العدة فقال وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بانه لما كان للمكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالنفل ثم اجاب عنه فقال الكلام في هذا الوجه هو الكلام على الذي قبله لان النوافل له تركها من غير عذر ولا بدل والصلوة لا يجوز تأخيرها من غير عذر الا ببدل وينتقض ايضا بما بيناه من الكفارات الثلاث انه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب بلا خلاف وقضاء الوديعة بالبدل النفسي واجب يجوز تركه بلا عذر بان يدفعها بالبدل ومنها ما ذكره في الذريعة والعدة فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يتمكن ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه قصر الصلوة فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت ثم اجابا عنه فقالا انما كان ذلك لان للوجوب في اخر الوقت مزية على اوله وان اشتركا في تعلق الوجوب لانه يتضيق ويتعين في الوقت الاخير وهو موسع في الاول فلهذا اعتبر في الحائض والمسافر اخر الوقت دون اوله وبعدهما ان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء يوضح ذلك ان فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر اربع ركعات وليس عليه جمعة فان اعتق في الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا لا يمتنع ان يلزم الحاضر الصلوة تامة اذا ادرك اول وقتها فاذا سافر قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغير من اقامة الى سفر كما تغير حال العبد من رق الى حرية فتغيرت صفة العبادة التي تلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته الصلوة قائما مستوفيا للركوع والسجود فاذا مرض قبل اخر الوقت ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى قاعدا او مومئا بحسب ما يمكنه فتغيرت صفة العبادة بتغير حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة من سافر بعد خروج الوقت لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي يجب عليه ان يقضي ما فاته على صفته التي وجبت عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس كذلك من سافر في بقية من وقته لانه مؤد للصلوة في وقتها فوجب عليه القصر لاختلاف صفته من اقامة الى سفر ومنها ما ذكره في العدة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بانه ما بعد الزوال من الاوقات مدة تنكرونها امتثال المأمور به فيجب ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كمدة الحول لما جاز ان تكرروها امتثال المأمور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب ثم اجابا عنه فقالا الفصل بين الصلوة والزكوة ان مدة الحول المتقدمة لم تضرب في الشريعة لوجوب اداء الزكوة ومن بعد الزوال مضروب لوجوب الظهر وقد دللنا على ذلك وبعد فان المؤدى من الزكوة قبل الحول لما كان جائزا ان يتميز من المؤدى بعد انقضاء الحول بالصفة وفي النية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت لا يتميز من المؤداة في اخره بشيء من الاحكام وبعد فانا لا نقول ان الصلوة

من اول الوقت الى اخره يداخل جوازها الوجوبها بل نقول انها واجبة من اول الوقت الى اخره من غير ان تكون جائزة لان ذلك يوهم انها نفل

اللهم الا ان يراد انه جائز تركها والعدول عنها وان ابيت ذلك بجرانت ق فيها بنفسها انها جائزة بل نقول العدول عنها الى بدل منها جائز نعم

انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من وقت الوجوب وقالوا ايضا ان ذلك قياس وهو يفيد الظن ولا يوجب العلم ونحن في مسئلة طريقها

العلم فلا يجوز ان يعتمد فيها على طريقة الظن انتهى واعلم انه قد استدل على بطلان القول المذكور بوجوه احدها ما ذكره في نه ولم وق

وغاية المراد والمختصر وشرحه فقالوا لو كان وقت الوجوب اخر الوقت لكان المصلى في الاول مقدما للصلوة على وقتها وهو غير جائز قال

جدّك الصالح في شرح الزبدة لا يقال انهم يجعلونه قبل الاخر وقت تقديم فلا يلزم البطلان كما في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول كونه جواز ذلك

في بعض لما يقتضيه حال الاضطرار لا يقتضي جوازه مط نعم يمكن ان يناقش بان المخصص لا اخر لا يسلم البطلان فتدبّر انتهى وثانيها ما تمسك به

في يه والعدة والغنية والمنية وم من انه لو اختص الوجوب باخر الوقت لكان الاتيان به في اول الوقت ووسطه نفلا كما حكي عن بعض ارباب هذا

القول ولو كان نفلا في اول الوقت او وسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل قال في يه والعدة لان النية المطابقة للصلوة اولى من ان تجزى

معها الصلوة من النية المخالفة لها انتهى والتالي باطل اتفاقا كما في بعض الكتب بلا شبهة كما في اخر وثالثها ما تمسك به في يه والغنية

فقالا والذي يدل على بطلان ما ذهب اليه مخالفونا اشياء منها انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل منها

واجمعوا على ان شرط النية في جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقتصر على هذا في

ورابعها ما تمسك به في يه ايض فقال ومنها ان قولنا صلوة الظهر مط يقتضي كونها واجبة مكتوبة لانه منبئ عن الوجوب وزيادة

عليه فمن قال ان في الظهر نفلا نزل الاجماع وبهذا الوجه ايض يبطل كونها موقوفة لان كونها ظهرا قد بيّنا انه يقتضي الوجوب في الحال ويمنع

من كونها مراعاة وخامسها ما تمسك به في يه ايض فقال ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شروط الصلوة الواجبة واذا استعملا

في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال وانها ليست بنفل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في نه ايض وسادسها ما تمسك

به في يه ايض فقال ومنها ان اول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب لحل في ارتفاع الاجزاء محل ما يفعل قبل الزوال وسابعها ما تمسك

به في يه ايض فقال ومنها انهم اختلفوا في اهل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في اخره وهذا يدل على انها تكون في الجميع واجبة

لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل النفل افضل ام الفرض لانه من المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل انتهى وقد

تمسك بهذه الحجة ايض في نه وغاية المراد وثامنها ما تمسك به في الذريعة ايض فقال ومنها ان كون الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه فانا في بعد

ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها فان قيل ليس الداخل في الصلوة وجوبها داخل فيه موقوف على

اتمامه قلنا معاذ الله ان نقول في ذلك بل كل فعل ما يتم في الوقت فهو واجب لا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك

انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتعين بالوصل والقطع يبين ذلك انه

ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وتاسعها ما تمسك به في العدة فقال ومن قال انه

نفل في الاول فقوله يبطل بما ثبت من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى قد مضى الكلام فيها وعاشرها

ما تمسك به في ية فقال لو اختص الوجوب باخره لزم محالات الاول ان يكون نفلا كما اختاروه وكان يجب بنية النفل لمطابقتها لما عليه

الصلوة في نفسها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم الى ان قال الثالث يلزم ان من لم يؤد الصلوة الا في اول وقتها غير مؤد لفرائض الصلوة

ولا قائما بالواجب منها وحادي عشرها ما اشار اليه في نه وقال ايض نحن نعلم قطعا ان المصلى في اول الوقت ممتثل لها لكونه اتيا بها

في وقتها لان الشارع اذن في تقديمها وثاني عشرها ما تمسك به في م فقال لاجماع السلف على ان من فعل الصلوة في اول الوقت

وما تم انما قد ادى فرض الله تعالى واستحق ثواب الواجب **الثالث** حكى عن الكرخي انه قال ان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم

كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادرك الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وقد

اشتهرت هذه الحكاية عنه وصرح بها جملة من الكتب من القائلين بان الوجوب مما يختص باخر الوقت واعترض في العدة على ما صار اليه فقال

واما من قال انها موقوفة فكلامه غير محصل لان الوجوه التي يقع عليها الافعال فتكون واجبة او ندبا لا تتاخر عن حال الحدوث ولا تكون

وأجيب بوجه يقع عليه الصلوة

امور انتظر فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على تعجل الفرض فينبغي ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان
وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندبا انتهى واعلم انه قال في غيره ونقل عن الكرخي مذاهب ثلثة احدها المشهور عنه ان الصلوة المفعولة
في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان
نفلا الثاني حكى عنه ابو عبد الله البصري ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين
وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكم ابو بكر الرازي ان الصلوة تتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها والحق
ما ذهب اليه ابو الحسين **الرابع** قال في الاحكام الفرق بين المندوب والواجب الموسع جواز ترك المندوب مطلقا والموسع بشرط الفعل
بعده في وقته الموسع واورد عليه في المنية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت يتحقق فكيف يعلل الترك
بالفعل المتأخر عنه والتحقيق يرجع هذا الى الواجب المخير **الخامس** لا يختص التوسعة بالواجب بل يتحقق في المندوب ايضا بلا شبهة **مفتاح**
اعلم ان القائلين بالتوسعة قسمان كل جزء من اجزاء الوقت وقت لاداء الواجب فيه اختلفوا في توقف جواز ترك الفعل المامور به فيما عدا الجزء الاخير
من الوقت من سائر اجزائه على العزم على الاتيان به على قولين الاول انه يتوقف عليه فلو دخل الوقت الموسع وهو غير عازم على الاتيان بالواجب فيه بل
متشاغل به كان عاصيا وان اتى بذلك الواجب في جزء من اجزائه ويلزم ذلك ان يتكرر العصيان بتكرر اجزاء الوقت الخالية عن الفعل وعن العزم
وهو للذريعة والغنية والعدة ودعوى ... المحكي في جملة من الكتب عن جماعة وفي المنية مذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع
المراد ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا ببدل وهو العزم على الاتيان بها في جزء من اجزاء الوقت
الباقية وفي تمهيد هل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة وفي تمهيد القائلون بان جميع الوقت وقت للواجب
الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يضيق الوقت
ويبقى قدر ما يسع الفعل فح يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعده انه لو اتى بالفعل في جزء
وجب عليه فيه العزم في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج واختاره الاستاد والمصنف وهو الحق انتهى الثاني
انه لا يتوقف عليه ولا يجب فيه للعادية بدل في بعض كتبه وشرحه المنية وفي المنية ذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك
من غير بدل واختاره المصنف في بعض كتبه وكل من اثبت له بدلا قال انه العزم واطبق المحققون على عدم وجوبه بل هو من احكام الايمان وعليه الاكثر
على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب وفي غيره هو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة وفي تمهيد وشرحها لجدي الصالح
ذهب اليه المحقق والعلامة واتباعهما وزاد في الثاني جماعة من المتأخرين ولم يذكر المرتضى في غيره هذا المذهب هذا يشعر بكونه غير معروف في عصره
للاولين وجوه منها ما ظهر من عبارة بعضهم من دعوى الاجماع على ما صاروا اليه فانه قال في جملة كلام له الذي ذكروه اولا غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان
يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يشبه النافلة وقد قدمنا ذلك وبينا انا لم نثبت هذا البدل الا بدليل قد ذكرناه انتهى وبعضه
امران احدهما دعوى الشهرة المحكية في بعض الكتب وثانيهما ما اشار اليه جدي الصالح حيث يقول ولم يذكراه وفيه نظر اما اولا فللمنع من دلالة قوله عندنا
على دعوى الاجماع بوجه من الوجوه واما ثانيا فلاختصاص ما ذكره بالصلوة فيكون الدليل اخص من المدعى اللهم الا ان يتم بعدم
القائل بالفصل ولكن فيه اشكال واما ثالثا فلوهنه بما ذكره في غيره والمنية وكم من مصير المعظم الى القول وهو اولى بالاعتناء بما ذكره في تمهيد
كما لا يخفى فتدبر ومنها ما اشار اليه في المحكم فقال احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب
فلابد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره انتهى وقد تمسك الشيخ بهذه الحجة
في مواضع عديدة من العدة فقال اذا ثبت ان الامر يتناول الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول وهو يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت العزم بدلا
منه في الاول ادى الى خروجه عن كونه واجبا فلاجل ذلك اوجبناه انتهى وقد تمسك بذلك ابن زهرة في غيره فقال الا انا لو خلونا تركه عن بدل لخرج
النجاة ولا اثم فيخرج عن الوجوب انتهى واجاب عن هذا الوجه في جملة من الكتب في المنية وانقضا ان ايقاع الصلوة في اول الوقت عن
المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وفي ايقاعها في اوله ووسطه واخره مثبات له فيشمل كل واحد منها عليه

ومشاركة للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله بما ذكرناه فتأمل فقال بعد الاشارة الى الجواب عنه ان الانفصال
ظاهر بما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير فاي جزء
اتفق الفعل فيه قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف
الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يتركه شيء وهذا كاف في الانفصال وفي شرح الزبدة للجد الصالح ره بعد الاشارة الى
ما ذكره في رده وفيه ان الواجب عند بعضهم ما يذم تاركه بوجه ما وهذا الحد يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه فيه حال ظنه بالموت وهذا على تركه
القدر كاف في الوجوب ومنها ما تمسك به ورده ويرد نقلا الثاني ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لم يفرق بين حاله قبل الوجوب وحاله بعده والتالي باطل اما
الاول فلانه قبل الوقت كان تركه الى بدل لجائز فلو كان بعده كذلك كانا متساويين واما الثاني فظ واورد عليه جد الصالح قده فقال وفيه نظر
لان له في الوقت بدلا من نوع ما وان لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له بدل قبل الوقت اصلا فلو المساوات على تقدير عدم بدلية العزم
ثم وفي غاية المأمول والفرق بينهما انه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعده مخاطب به ومنها ما اشار اليه جد الصالح ره فقال وربما احتج
بعضهم بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم على الحرام والعزم على الحرام
حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب لانه لا يتخلص الا به ثم اجاب بعض عن هذه الحجة فقال وفيه نظر لانا لا نسلم ان ترك العزم عزم
على الترك اذ بينهما واسطة وايضا لا نم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة عاصيا انتهى ومنها ما تمسك به في
فقال لنا ان السيد اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا عن امر
سيده والاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب وح فيجب عليه اما الفعل او بدله وهو العزم عليه فلو ثبت بمعنى اخر لكان ثالثا وهو باطل انتهى و
فيه نظر لانا نمنع من تحقق الاعراض عن امر السيد بمجرد عدم العزم بل ذلك مع ولو مع الالتفات الى امر السيد سلمنا انه معرض عن امر السيد ولكن
نمنع كون كل اعراض حتى الاعراض المفروض حراما سلمنا ولكن غاية ما يلزم مما ذكره هو وجوب العزم في الجملة وهو لا يقتضي كونه باعتبار البدلية فتو
ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج من اثبت بدلا هو العزم بان الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان
الاول انه قد ابيح تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثاني انها لو لم تكن
لطفا الا في واجب بعد الوقت لما حسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا في الواجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها عن
ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم ثم قال والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب
يفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون كل جزء من الصلوة لطفا في مندوب يليه اذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في
ندب لا يقال يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها تكون مصلحة في مندوب يليه وفي واجب في اخر الوقت فيكون لطفا
في واجب غير لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت لطفا في مندوب يليها وفي طاعة واجبة بعد
خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما تكون الصلوة
في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان تاخير الصلوة افضل انتهى ومنها ما اشار اليه في المنية فقال احتجوا لوجوب
العزم بانه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فهو ثم
قال والجواب انا نقطع بان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم
فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري انتهى وللاخرين وجوه منها ما تمسك به في
مه فقال انما قلنا بامتناع كونه بدلا لان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه اولا والاول يقتضي سقوط
التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت هذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم
سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا لان بدل الشيء ما قام مقامه
في جميع الامور المطلوبة منه ثم قال واعترض عليه بتجويز كون البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل

البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل
في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا
يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام
هذا البدل مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزاء
الوقت فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيتعين الفعل ح والحاصل
ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه معا بدل عن الفعل في اوله ونقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب
سقوط الفعل مط ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة في المعارج ايض فقال لا يجب العزم
لنا لو وجب العزم لسقط التكليف بالفعل في الثاني لان من قام الغير مقامه يكون في الاتيان بمقتضى الامر فلو وجب الثاني بذلك الامر لزم
ان يكون الامر للتكرار وقد ابطلناه انتهى واجاب عنها في بعض [illegible] فبالاول فان قيل كيف يكون العزم بدلا من فعل الصلوة ومن حق
البدل الا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم مع طهارة الماء قلنا هذا الحكم الذي ذكرتموه ليس بثابت في كل بدل لان كل واحد من كفارات
اليمين بدل من الاخرى ويجوز له ان ينتقل الى كل واحد مع القدرة على الاخرى وبعد فهذا خلاف في عبارة ويجوز ان نقول انه يكره له ان يترك
فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل فان قيل من شأن ما قام مقام الشيء ان يسقط فعله ووجوب ذلك الشيء
كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط وجوب الصلوة وان اسقط فعل الصلوة وجوب العزم قلنا غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام
غيره فيكون منها ما يسقط ما قام مقامه ومنها ما لا يكون كذلك والواجب الرجوع فيه الى الدلالة الا ترى ان المسح على الخفين عند من اجازه يقوم
مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك المسح وجوب الغسل كما اسقط الغسل المسح على الخفين الا ترى انه من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه
يجب عليه غسلهما فلم يتقابلا في قيام كل واحد منهما مقام الاخر وكذلك القول في الوضوء بالماء والتيمم فغير منكر ان يكون العزم لا يسقط
وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم فان قيل من شأن ما قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا لعذر كالمسح على الخفين قلنا
غير مسلم ذلك لانا قد ننتقل من كفارة الى الاخرى بلا عذر وقد ننقل الوديعة باليمين الى اليسار بلا عذر ومن الصلوة من مكان طاهر الى غيره
من الامكنة الطاهرة بلا عذر وفي الثاني اوردوا اقتضاء البدلية السقوط واما الجواب انها عن فعله في كل جزء قبل التضيق مط انتهى وفيها
ما تمسك به بعضهم فقال الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم فكان ساقطا لوجوب انتفاء ما لا دليل
عليه انتهى وقد اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب فقيل كما ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي
التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين
فيه صرلنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وفي شرح لنا ان الامر قيد بجميع ولا تعارض فيه للتخيير بين الفعل والعزم و
لتخصيصه باول الوقت او اخره بل الظاهر ينفيهما فيكون القول بهما باطلا انتهى وقال في [illegible] واعترض عليه بالمنع من انتفاء دليل العزم فان
النص دل على التوسعة والعقل دل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه
العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل او اثباته فلا يتعرض له
النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة الظاهر واعترض بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى البدل اذ معناه عنده تجويز الاتيان
بالفعل في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا ان معقول لا يحتاج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي
عدم تجويز اول الوقت على تقدير تجويز تركه مط من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا البدل واجب في
اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا انتهى وضعفه لا يراد الاخير واضح ومنها ما تمسك به بعضهم ايض فقال لو كان العزم بدلا في
اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل فيه او لا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت
واذا جاز التاخير فاما الى بدل او لا الى بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل لان بدل
العبادة انما يجب على حد وجوبها فيكون فعله جائزا مجزيا عن فعلها والامر اقتضى الوجوب في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة فلو

البدل كذلك ثم قال اعترض عليه بجواز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فافتقر الى عزم وكذا هو بدل عن الفعل في الثاني فافتقر
الى عزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم بدل عن تقديمه
هو متعلق ببعض الزمان ومنها ما اشار اليه في نهايته فقال لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها ثم قال
اعترض بان المصير الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال التخيير بينهما في البداية لعدم الاولوية لانا نقول المقدمتان ممنوعتان
على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم تخلفت البدلية ومنها ما اشار اليه في نهايته فانه قال لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان
عاصيا بترك الاصل وبدله ثم قال واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفلة عن العزم
صيرت الفعل متعينا فتركه سبب في العصيان والغفلة عرضية ومنها ما اشار اليه في النهاية ايضا فقال العزم من افعال القلوب فلم يعهد في الشرع جعل
افعال القلوب بدلا عن الافعال ثم قال واعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة نادمة وهي من افعال القلب جعلت بدلا عما قدم من الافعال الواجبة
حالة الكفر الاصلي ومنها ما اشار اليه في نهايته فقال العزم واجب على سبيل البدل عنهما فانه يجب العزم على ادائهما قبل دخول وقتهما مع انتفاء الوجوب
ح ثم قال اعترض بمنع وجوب العزم قبل الوقت نعم يستحب كراهة فعلهما فان من يعزم ترك فعلهما قبل وقت تحصيلها فيمتنع وجوبه لحيث انه اذا وجبت العبادة
وجاز تاخيرها فلابد عليه الاتيان بحسب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان مجرد كراهة فكذا الاخر واعترض بتسليم ان
الواجب بعد الوقت كالواجب قبله اما عزمه او عدم كراهته لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل والعزم بدلا في وقت
في وقت دون اخر فلا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لاجل انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا عن العزم
فبطلانه بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله في
المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه تحصيل الثواب فقط ومنها ما تمسك به بعض على ما حكاه في غاية المأمول
وغيره من انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا بالامر ليس في ذلك الا لكونه اتى بصلوة بخصوصها لا لكونها مبدلا عن العزم
ولو كان العزم بدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونه مبدلا انتهى وهذه الحجة اشار اليها ايضا العضدي فقال قال القاضي انه ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين بهما انتهى واجاب عنها في غاية المأمول فقال ان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل
والعزم ابتدائيا ان كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة التي في مرتبة واحدة ولكن ليس هنا كذلك فان الواجب هنا يجب للاصل انما هو
الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالترك في ذلك الجزء سبب لوجوب العزم
والعزم تابع مسبب عن ترك الواجب صالة وما هو الا لتحصيل الظن بوقوع الواجب كغاية اذا تركه المكلف لم يات به فاذا لم يات بالكلية
يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب موسعا
الى وقت الضيق فاذا تركتها ولم تات بها في شيء من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعده كما لو قال اوجبت عليك الصلوة على البت
لكنك اذا تركتها ولم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة كما في خصال الكفارة فيبقى المناقشة معنا
في اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة في ذلك والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة في احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه ان
ياتي بالعزم على الفعل في كل جزء ترك الفعل فيه الى وقت يتضيق وح فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم بدل حقيقة كما في
خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو ادعينا البدلية حقيقة وليس كذلك على انا نقول القطع بالامتثال
لا من جهة البدلية لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية انتهى وقد اشار الى ما ذكره الفاضل البهائي
وجد الصالح قدس سرهما ومنها ما اشار اليه في غاية المأمول فقال وقد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان العزم على الفعل من
احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا قبل الوقت مع انتفاء وجوب
الفعل ح حتى انه لو جوز تركه ولو بعد اربعين سنة كان اثما وهذه الحجة قد ذكرها العضدي في شرحه فقال وايضا لا اثم الا بترك العزم انما
هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على كل فعل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره فهو من احكام الايمان

يجب

يثبت مع ثبوته سواء دخل الواجب ام لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لا اثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب انتهى وايضا عنها في غاية
المامول فقال الجواب ان كونه حكما من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا خاصا اعني وقت ترك العمل قبل التضيق ووجوبه قبل الوقت لا ينافي مع
من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شيء في وقت دون وقت اخر انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور الفاضل التهاني في
وحكى الصالح له ايضا وزاد الاخير فقال غاية ما في الباب لزوم كون الواجب في نفسه بدلا لواجب اخر وهو جائز بل واقع كما ذكرنا من ان
الاوليين في الاربع بدل الاخيرتين انتهى وفيه نظر ومنها ان المعهود من المسلمين عدم الالتفات الى العزم المذكور في كل وقت من اوقات الفرائض
ولو كان واجبا لاشتهر بل وتواتر فتم ومنها لو كان العزم بدلا للزم ان يكون من ترك الصلوة اليومية وبدلها وهو العزم في كثير من اجزاء
مرتكبا للكبائر ومستحقا للحد او التعزير وللذموم الواردة في ترك الصلوة فتم والمسئلة لا تخ عن اشكال ولكن الاقرب عندي عدم وجوب
العزم باعتبار ترك الواجب في الجزء الاول والثاني ونحوهما لعدم الدليل عليه من الادلة الاربعة اما الدليل العقلي الذي ذكره وتممه
فلا تخ ضعفه وهل هو من لوازم الايمان واحكامه كما صرح به في النهاية وغيره وغيرها فيجب على كل مؤمن الاتيان به او لا فيه اشكال وربما
يظهر من المعالم الثاني فانه قال اعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه لوجه وان الحكم به متكرر في كلامهم انتهى
وعلى تقدير وجوبه فالظاهر انه لم يكن للبحث عن وجوب العزم باعتبار البدلية فائدة مهمة بل يبعد دعوى انه غير معقول فتم وكيف كان فلا اشكال
ولا شبهة في انه اذا لم يات بالواجب في سعة الوقت يتعين عليه الاتيان به في اخره فيتضيق وقت الوجوب ولا يكفي العزم وان قلنا ببدليته وقد صرح
بذلك في تمهيد القواعد وغيره وشرحه **مفتاح** اذا ظن المكلف في الواجب الموسع بعد قدرته على الاتيان بما هو واجب عليه
اذا اخره عن الجزء الاول او الثاني او الثالث ونحو ذلك فهل يجب عليه الاتيان بما هو واجب عليه قبل ذلك الزمان الذي ظن فوات الواجب فيه
ان كان هو قبل حصول الظن المفروض مما يجوز فيه ترك الواجب اختيارا فان ظن مثلا انه اذا اخر صلوة الظهر عن اول الوقت لم يتمكن من الاتيان
بها في الوقت المضروب لها اصلا وجب عليه الاتيان بها في ذلك الوقت وهو الجزء الاول كما يتضيق الموسع بظن الوفاة فيكون الظن
هنا من الاسباب الشرعية للحكم بالمسارعة وعدم جواز التاخير فلو اخر الواجب عن الزمان الذي ظن فوته فيه ثم ظهر فساد ظنه كان
عاصيا بترك ذلك الواجب او لا بل يكون الظن معتبرا ولا يثبت به حكم شرعي فيكون كما لو علم او ظن بعدم الفوت حتى يتضيق بحصول الفوت
فلو اخر عن ذلك الزمان الذي ظن فوته فيه ثم انتفى صدق ظنه وتحقق ترك الواجب لم يكن عاصيا كما لو اخر بظن السلامة وانتفى فوته
فجاة قبل الاتيان بالواجب صرح بالاول في النهاية والمنية والزبدة وشرحها للجد العلامة الصالح والفاضل الجواد وبعض التصانيف السيد
الاستاد والاحكام وصرح شارح المعراج هو المعتمد لنا وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من العبارات دعوى الاتفاق عليه
ففي شرح جد الصالح للزبدة ظن الموت في جزء من الوقت يعصي بتركه اتفاقا ان مات فيه وفي غاية المامول الواجب الموسع منه ما وقته
العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوها ومنه ما ليس كذلك كصلوة الظهر مثلا والبحث متعلق بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر
مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك الوقت فلو اخر
الى ذلك الجزء ولم يفعله ومات كان عاصيا بالاتفاق واما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مثل العمر مما كان اخر وقته معلوما في جميع
الاحكام المذكورة سابقا فاذا ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات وكذا لو حصل له ظن بتعذر حصول الفعل في
وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك وغير ذلك وفي الاحكام اتفق الكل في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بتقدير
التاخير عن اول الوقت فاخره فانه يعصي ان لم يمت فيه وفي صرح من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا وفي شرحه ان من ادرك وقت
الفعل وظن الموت في جزء ما منه ثم اخر الفعل مع ظنه الموت عصى اتفاقا انتهى وبهذا تمسك به السيد الاستاد وقال الواجب الموسع
الغير المحدود بوقت فيها العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفات اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت
واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت بفرض الاثم منه جواز تركه في
الجميع بلزمه خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكمها الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيان اخر الوقت انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية
فقال اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه

بجهو ازاليد -
كذا بخطه

ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به وقد اشار اليه هذا في غاية المأمول فقال بعد ما حكينا عنه سابقا لان الوقت بحسب ظنه قد تضيق عليه وتعلق التكليف
بالفرد ويرجع الى الظن فتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له التأخير عنه انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به جدي الصالح في ح ذ
فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا لصحته ما قبل ذلك الجزم وقت له بحسب ظنه ولا في ترك الواجب من غير بدل وهو العزم لفعله ثانيا انتهى وفيه
نظر ومنها انا نجد ان العقل يحكم حكما بتيا قطعيا بلزوم العمل بالظن المفروض فلا لا يقال يدفع جميع ما ذكرنا العمومات المانعة عن العمل
بالظن كتابا وسنة لانا نقول هذه العمومات لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى ينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكرنا بين الواجبات
الموسعة التي وقتها العمر والمحدودة بوقت خاص كما هو ظاهر اطلاق النهاية والتهذيب والمبادي والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وصرح به في الزبدة
وشرحها لجدي الصالح وغيرها وكذا صرح به السيد الاستاذ قدس سره **الثاني** لو اخر عن الزمان المفروض فتبين كذب ظنه وقدرته على الاتيان
بالواجب في الزمان الذي ظن فوته فيه فهل يكون عاصيا اولا بل يختص العصيان بصورة عدم تبين كذب الظن وفوت الواجب يظهر من اطلاق
المبادي وشرحه الاول وهو صريح في موضع من النهاية وكذا صرح به الفاضلان الجواد وجدي الصالح قدس سرهما في شرحيهما على الزبدة فقال
الاصح العصيان لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وزاد الاول فقال ويحتمل العدم لان بقائه في ذلك الجزء كشف عن
خطأ ظنه وهو ضعيف انتهى ويظهر من موضع اخر من النهاية الثاني ومن الزبدة التوقف والاقرب عندي هو القول الثاني لان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا
نفسيا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي ومن باب المقدمة كوجوب الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ووجوب الاجتناب
من زوجته عند اشتباهها بالاجنبية ونحو ذلك والمعتمد عندنا ان مقدمة الواجب لا يترتب على تركها عقاب كترك الواجبات النفسية وانما
يترتب العقاب على ترك نفس الواجب لا بترك مقدمته **الثالث** هل يجب بعد ظهور خطاء ظنه الاتيان بالواجب اولا بل يسقط عنه المعتمد
هو الاول عملا بالاصل واطلاق الامر ولظهور الاتفاق عليه حتى من القاضي الذي ياتي اليه مذهبه الاشارة **الرابع** هل الاتيان بعد ظهور
خطاء الظن قضاء او اداء اختلفوا فيه على قولين احدهما انه قضاء وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وثانيهما انه اداء وهو للتهذيب وشرح
المبادي وهو ... وهو اختيار الغزالي والجمهور وفي المنية هو اختيار الغزالي وجماعة من الاصوليين وفي شرح المختصر وشرحه هو اختيار الجمهور للقول
الاول ما اشار اليه في النهاية والمنية فقال في الاول قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا
وفي الثانية قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والاثم بعصيانه بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت
المعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين انتهى واورد عليه في النهاية وغيره فقال بعد الاشارة اليه ولكن بجيد فان العصيان
لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاءه على ما كان وزاد في النهاية فقال بل يمنع العصيان بعد
ظهور بطلان ظنه ووجوب التضيق عليه انما يحكم بذلك لو استمر الظن كيف ويصح ان ينوي القضاء الفعل في وقته ثم قال وقد اورد بعض
المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب
بعد ذلك في الوقت قضاء وليس بجيد لان القضاء هنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب بدله وفي المنية بعد الاشارة الى حجة
القاضي وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله
انتهى وللقول الثاني ما ذكر في غاية المأمول وح وشرح من ان الواجب في تمام الوقت المقدر له شرعا اولا فيكون اداء وفيه نظر والتحقيق هنا
ان يقال ان القاضي ان كان مراده مجرد التسمية بعد ليس بعيدا سوى اثبات صدق لفظ القضاء حقيقة على ذلك والا فهو يشارك
القوم في الاحكام فالنزاع في المسألة لفظي وفي امر اصطلاحي والامر فيه سهل وقد اشار الى هذا في غاية المأمول وشرح جدي الصالح وح
وفيه لا مناقشة فيه وهو جيد ولكن الاقرب عدم صدق القضاء حقيقة بحسب الاصطلاح كما صرح به في جملة من الكتب ففي شرح جدي الصالح
وفيه قد صرح من ان التسمية اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا انتهى وان كان مراده اثبات ان بعد انقضاء ذلك الوقت الذي ظن فوت
الواجب فيه لا يجب ذلك الفعل الا بامر اخر لان القضاء بفرض جديد فهو بطل اما اولا فلظهور الاتفاق عليه كما اشرنا اليه سابقا واما
ثانيا فلاصالة بقاء الوجوب على ما كان سابقا كما صرح به في النهاية وشرح جدي الصالح والاحكام واما ثالثا فلاطلاق الامر وان كان مراده
وجوب نية القضاء فهو باطل ايضا اما اولا فللمنع من وجوب نية الاداء والقضاء فتدبر واما ثانيا فلما ذكره في شرح المختصر فقال ولا خلاف

مع القائخ فى المعنى الثانى بربل جوب نية القضاء وهو بعيد اذلم يقل به احد انما النزاع فى التسمية وتسمية اداء اولا لانه فعل فى وقته المقدر له شرعا اولا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت ولخوه فانه يعصى ثم اذا ظهر خطاء اعتقاده او قعه فى الوقت كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذى قد بان خطاءه فكذا هيهنا انتهى واشار الى ما ذكره فى تهذ وصر وغيرهما **الخامس** لو اخر المكلف الاتيان بالواجب الموسع فى اول الوقت او ثانية مثلا بظن السلامة وبقاء قدرته الى اخر الوقت او الى الوقت الذى يريد ايقاعه فيه فاتفق موته فجاة فهل هو عاص اولا التحقيق انه ليس بعاص كما صرح به فى نه وىب المنية وشرحها للجد الصالح والفاضل الجواد وصر وشرحه وقد اشار الى وجهه فقال من اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق انه لا يعصى لان التاخير جائز له ولا اثم بالجائز ثم قال ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدى الى التكليف بالمحال انتهى وقد اشار الى ما ذكره فى نه وكذا اشار اليه جدى الصالح فقال ان الصلاة فى الوقت كله ان مات فى جزء منه فجاة فغير عاص فيهما اى فيما بين حداه فيما وقته العمر لان التاخير جائز فلا اثم ولا عصيان فان قيل جواز التاخير يجوز ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود وهذا الشرط وان كان محالا لانه ممتنع عادة لانه لا يلزم التكليف بالمحال اذ التاخير غير واجب لجواز التقديم فالمكلف به هو الفعل المشترك الدائر بين الجائز والمحال والدائر بينهما جائز ليس بمحال اجيب عنه تارة بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لانه محال واخرى بان ذلك الشرط يوجب رفع التوسع هو خلاف المفروض لان المكلف لا يجوز له التاخير المشروط بالمحال فيتعين عليه التقديم فيكون الفعل واجبا مضيقا لا موسعا ثم قال وقد صرح بعض المحققين بان هنا قائلا مستدلا بانه لو جاز التاخير بالعصيان اذا مات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا خلف واجيب بان هذا الاستدلال بعد مصادمته لاجماع السلف مدخول لوجهين الاول ان الجميع فيه بحسب ظاهر الشرع والثانى ان الجميع انما يعصى اذا تركه باختياره والترك فى محل البحث هنا انما يكون بالموت الذى لم يكن باختياره الثانى انه على تقدير عدم الموت لا يعصى فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان انتهى وهل يختص ما ذكر بالموسع الذى يتبين شرعا طرفاه اولا بل يعم ما وقته العمر صرح بالاول فى صر وشرحه ففيهما من اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق انه لا يعصى بخلاف ما وقته العمر وزاد فى الثانى فقال فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى وصرح بالثانى فى يه وده وشرحها للجد الصالح والفاضل الجواد وادعى فيهما وفى يه ان نحو قول الحاجبى بحكم وهذا القول هو المعتمد عندى **السادس** قال السيد الاستاد الواجب الموسع الغير المحدود بوقت وقتها العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما الثانى فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولتعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقى الواجب فى عهدته او كان قضاء بل انما هو حكم ظاهرى الا فالواجب الغير المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو حد المرجل فى الشرع فتدبر انتهى **مفتاح** اعلم ان الامر بالشيئين والاشياء معا على طريق التخيير واقع اجماعا كما ادعاه السيد عميد الدين وغيره واختلفوا فيما هو الواجب على اقوال الاول ان الواجب منهما احدها وهو للعلامة فى يه وفى الحق وموضع من يب والسيد عميد الدين فى المنية والشهيد فى قواعده والشيخ البهائى والحاجبى والبيضاوى وحكاه فى فى الحق عن الامامية والجمهور ولعل مراد من ادعى ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة وهو المعتمد على ما حكاه فى العدة ارادوا ما صار اليه هؤلاء الجماعة وفى العدة ان الذى عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ونقل القاضى اجماع سلف الامة عليه ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة انتهى وعلى هذا لا تخيير فى اصل الواجب وانما التخيير فيما يتحقق فيه وهو الافراد كما صرح به الشهيدان وغيرهما الثانى ان الواجب كل واحد منها لكن على البدل وهو للمحقق فى المعارج حيث قال الامر بالاشياء على طريق التخيير يفيد وجوب الكل على البدل واختاره العلامة فى دى وموضع اخر من يب وحكاه الشيخ عن كثير من المتكلمين وابى على وابى هاشم واصحابهما وكذا حكاه عن السيد المرتضى فقال ذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلثة لها صفة الوجوب على وجه الوجوب والذى اذهب اليه ان الثلاثة لها صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف اختيار واحدها ثم قال واذا لم يفعل الثلاثة فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كانت واجبا عليه دون الثلثة انتهى وفى النم وغيره هو المشهور بين اصحابنا وفى المنية عزاه الى اصحابنا وفى يه وغيره الى المعتزلة وفى غيرها الى الجمهور وحكى عنهم انه لا ثواب ولا عقاب الا على الواحد من غير تفصيل وحكى عن بعضهم ان الواجب الجميع يسقط بفعل البعض كالكفائى وانه لو لم يات بجميعها استحق الثواب على كل منها ولو تركها استحق العقاب كك وحكى هذا عن السيد والشيخ وحكى فى العدة عن بعض الناس انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب

نصّا

تنبيه متعلق بالواجب التخييري

على الاخير الثالث ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف فيتعين باختياره ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهو لبعض المعتزلة والاشاعرة الى الاخير الرابع ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر والاقرب عندك هو القول الاول لنا ان المفهوم من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمروا ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو سئل العبد عما هو الواجب عليه عند العقلاء وان يجيب السيد بان الواجب واحد منهما لا جميعهما ولا واحد معين والظاهر انه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع لا يخفى ان هذا القول والقول الثاني مشتركان في الثمرة وان اختلفا في المفهوم وللتعبير بل ربما يمكن ادعاء اتحادهما في المحقق ومعنى كون الكل واجبا انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها فان كان الخصم يسلم ذلك فهو وفاق وان انكره حصل الخلاف لنا لو كان الواجب احدا معينا لما خير ولا لكان تخييرا بين الواجب وغيره لا يقال يتعين باختيار المكلف لانا نقول الوجوب حاصل قبل الاختيار فالموضوع قبل الاختيار واما الكل على البدل فهو مذهبنا او البعض وذلك بنا في التخيير وليست المسئلة كثيرة الفائدة وينبغي التنبيه على امور **الأول** اذا وجب عليه شيئان او اشياء على وجه التخيير كما في التخيير في تطهير مخرج الغائط بين الماء والاحجار وكما في التخيير في خصال الكفارة وكما في التخيير في المواطن الاربعة بين القصر والاتمام فهل يجوز ان يوصف احد الشيئين او الاشياء بالاستحباب والافضلية او لا اختلف فيه اصحابنا على قولين احدهما انه يجوز ذلك وهو لجماعة منهم صاحب المشارق قده ح يحج لجدي العلامة البهبهاني وغيرهما ولهم ما اشار اليه في مع صك فقال في بحث الاستنجاء ان قيل الماء احد الواجبين تخييرا فكيف يكون افضل قلنا الوجوب التخييري لا ينافي الاستحباب العيني لان متعلق الوجوب في المخير ليس هو واحد من الافراد بل الامر الكلي كما حقق في الاصول فمتعلق الاستحباب والافضلية هو احدهما لا غير وفيه نظر وثانيهما انه لا يجوز ذلك وهو للمدارك فانه قال في البحث المذكور بعد الاشارة الى ما ذكره في مع من التخيير بين الماء والاحجار حيث لم يتعد الغائط المخرج ما لفظه واورد على هذا الحكم ان الازالة واجبة اما بالماء او بالاحجار حيث لم يتعد الغائط المخرج ما لفظه واورد على هذا الحكم ان الازالة واجبة اما بالماء او بالاحجار وجوبا تخييرا فكيف يكون احدهما افضل من الاخر بل المصرح به في مثل ذلك بالاستحباب فذلك الفرد الافضل ومنافاة المستحب للواجب ظاهر ثم قال واجيب عنه ونقل ما ذكره في مع صك ثم قال وفيه نظر فانا لا نريد بالاستحباب هذا المعنى العرفي وهو الراجح الذي يجوز تركه لا الى بدل لم يمكن تعلقه بشيء من افراد الواجب التخييري وان اريد به كون احد الفردين الواجبين اكثر ثوابا من الاخر فلا امتناع منه كما هو ظاهر انتهى واعترض عليه في جملة من الكتب فقي المشارق بعد الاشارة اليه وانت خبير بان ما ذكره اخرا من النظر منظور فيه لان كون الطبيعة واجبة مثلا وكون خصوص فرد منها مستحبا مما لا خفاء في صحته وما عرض له من الشبهة انه لا يجوز تركه لا الى بدل فكيف يكون مستحبا فمدفوع بان التحقيق ان الواجب ما يكون تركه سببا لاستحقاق العقاب لا تركه لا الى بدل لانه ما يكون له بدل ليس هو الواجب في الحقيقة بل الواجب احدها فزيادة هذا القيد في تعريف الواجب اما بناء على ما هو المتعارف في اول الوهلة او غفلة عما هو الحق او يكون المراد منه ما هو المراد بقولهم بوجه ما في تعريف الواجب ليدخل الواجب المشروط وعلى هذا لا يكون الفرد واجبا بل الواجب هو الطبيعة لان ترك الفرد ليس سببا لاستحقاق العقاب بل السبب انما هو ترك الطبيعة فيمكن استحبابه وهو ظاهر والاشكال بان الفرد متحد مع الطبيعة فيكون واجبا بوجوبها فكيف يكون مستحبا فعلى تقدير الاتصاف بالوجوب بالعرض مدفوع بما ذكرنا فيما سبق من جواز اجتماع الوجوب والندب باعتبارين ثم اعلم انه لا حاجة لنا الى اثبات ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة دون الفرد اذ على تقدير ان يكون الفرد واجبا بالاصالة ايضا امكن دفع الايراد بالتمسك بالاعتبارين لكن لما لم يقع مثل هذا في الشريعة اي ورود الامر الايجابي والندبي في شيء بخصوصه باعتبارين وان كان صحيحا بحسب العقل فلذلك تعرضنا ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة فتدبر وفي ح يتح ويمكن ان يقال الخصوص مستحب من حيث الخصوص وواجب من حيث الفرد المشترك فوجوبه لنفسه واستحبابه اضافي بالنظر الى الغير وبالاضافة اليه وليس بينهما منافاة كالوجوب للنفس والاستحباب للغير وعكسه مثل غسل الجنابة لاجل صلوة النافلة على القول بوجوبه والثاني مثل الوضوء فتدبر وفي كلام بعض الاجلة قلنا الاستحباب هنا انما تعلق بالفرد الكامل من افراد ذلك الواجب المخير وهو من حيث اتصافه بصفة الكمال يجوز تركه لا الى بدل اذ يقوم مقامه في الكمال غيره من تلك الافراد واتصاف تلك الافراد بالبدلية عنه انما هو من حيث اصل الوجوب بمعنى ان كلا منها بدل في الوجوب لا في الاستحباب والكمال غاية الامر ان الفرد الكامل متصف بالوجوب والاستحباب باعتبارين فانه باعتبار كونه احد افراد الواجب المخير لا يجوز تركه لا الى بدل يكون متصفا بالوجوب وباعتبار

الخصوصية

الخصوصية الكمالية لا توجد الا في فرد وتركه لا الى بدل يكون مستحبا ويمكن الجواب ايضا باختيار الشق الثاني وان كان فيه خروج عن المعنى
المصطلح الا انه لا بعد فيه ... وفي روض الجنان ان الاقوى المعتمد عندك هو القول الثالث قال في الاحكام يجوز ان يكون
المحرم احد الامرين لا بعينه خلافا للمعتزلة وذلك لانه لا مانع من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا او عمرا وقد حرمت كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك
الجمع ولا واحدا بعينه فهذا الورود معقول غير ممتنع ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه
ولم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه ثم تمم الخصم في الاعتراض وضعفنا في الجواب فيما سبق في الجواب المخير ولا يخفى وجهه لكن ربما يتوجه
للخصوم ان يقولوا ان حرف او اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير بدليل قوله تبارك وتعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فان المراد انما هو
النهي عن طاعة كل واحد منهما لا النهي عن احدهما وجوابه ان يقال مقتضى الامر انما هو التخيير وتحريم احد الامرين لا بعينه والجمع في التحريم هنا انما هو
مستفاد من دليل آخر ويجاب بان يكون ذلك جمعا بين الاية وما ذكرناه من الدليل وبنظر من المختصر وشرحه للعضد الى ما صار اليه في الاول يجوز ان
يحرم واحدا لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير وفي الثاني يجوز ان يحرم واحدا مبهما من اشياء معينة ويكون معناه انه ترك ايها شاء جمعا
وبدلا وليس له ان يجمع بينها خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير خلافا ودليلا وشبهة وجوابا في عدا اختيارا وما حكوه عن المعتزلة
فانه قال يصح الامر بالتخيير بين امور ويتعلق بالقدر المشترك وهو مفهوم احدها ولا تخيير فيه ومتعلق التخيير الخصوصيات لانه لا يجب على التعيين
احدها كما لا يجوز له الاخلال بجميعها وهل يصح النهي تخييرا منع منه بعضهم لان متعلقه هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها فيحرم
جميع الافراد لانه لو دخل فرد في الوجود لدخل في ضمنه المشترك وقد صرح بالنهي لا يقال ينتقض بالاختين والام والبنت فانه منهي عن التزويج بايهما
شاء فمفعول التحريم هناك ليس على التخيير لانا نقول انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد لما كان المطلوب ان لا يدخل ماهية المجموع في الوجود
على الماهية يتحقق بعدم جزء من اجزائها اي جزء كان فقد اختير كيما يخرج عن عهدة النهي عن المجموع لانه نهى عن القدر المشترك بل لان الخروج
عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع يخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها وكذا نقول في خصال الكفارة لما وجب القدر المشترك حرم
ترك الجميع لاستلزامه ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال فلا يوجد نهي على هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع
لا بالمشترك وكيف لا يكون كذلك ومن المحال العقلي فرد من نوع من نوع او جزئي من كلي او مشترك ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال
الجزئي على الكلي بالضرورة فاعل الاخص فاعل الاعم ولا يخرج عن العهدة في النهي الا بترك كل فرد انتهى وفيه نظر فان الماهية المطلقة والنكرة اللتين
تعلق بهما النهي او النفي لا يقتضيان العموم وسلب جميع الافراد عقلا كما تقدم اليه الاشارة على انه لا يستحيل عقلا تعلق النهي بالماهية
الكلية وثبوت التخيير بين افرادها في مقام الامتثال كما في الامر المتعلق بها وان كان ظاهر لفظ النهي المتعلق بها افادة العموم بالنسبة الى
جميع افرادها انما الكلام في الامكان العقلي وتجويزه لا فيما هو الظاهر لغة وعرفا ولا تلازم بينهما قطعا ويمكن ايضا تجويز التخيير في النهي نحو التخيير
في خصال الكفارة والصلوة في المواطن الاربعة فاذن القول الاول هو الاقرب وان كانت المسئلة في غاية الاشكال **الثالث** قال
الشهيد في عد يمكن التخيير بين الواجب والندب اذا كان التخيير بين جزء وكل او بين امور متباينة وذلك كتخيير النبي صلى الله عليه وآله في قيام الليل
بين الثلث والنصف والثلثين وتخيير المسافر في الاماكن الاربعة بين القصر والتمام وتخيير المدين في انظار المعسر والصدقة وفي هذا يقال
المندوب افضل من الواجب **الرابع** قال الشهيد في عد ايضا قد يقع بين ما يخاف سوء عاقبته وبين ما لا يخاف فيه كتخيير الاسراء وانه خير
بين اللبن والخمر فاختار اللبن فقال له جبرئيل اخترت الفطرة ولو اخترت الخمر لغوت امتك وليس هذا تخييرا بين الحرام والمباح لان سوء
العاقبة يرجع الى اختيار الفاعلين **الخامس** قال في النهاية اعلم ان الامر بالشيئين والاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى
كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر في
سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع
بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة
للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع
بين الشيئين الواجبين على الترتيب هو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة

عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان الماكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل لكثرة وطي المرأة
من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الآخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فاذا
فان الامر بالتيمم مترتب على الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها الخامس ندبية
الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار وندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة
المخيرة ومثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث وهي العتق والاطعام والكسوة يستحب اتفاقا وقد اشار الى ما ذكر في ب والمعراج ايضا

مفتاح اعلم ان من جملة الواجبات الواجب الكفائي وقد اشير الى تعريفه في جملة من الكتب ففي عد الفرض الكفائي هو كل مهم ديني يتعلق غرض
الشارع بحصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي كر هو كل مهم ديني يريد الشرع حصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي يب الواجب على الكفاية هو
كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وفي الايضاح الواجب على الكفاية له اربع تعريفات الاول ما اذا فعل البعض سقط
عن الباقين الثاني ما وجب على الكل مع البدل لا معا فايهم فعله اجزاء وهذا التعريف لابن جنيد الثالث ما قصد به الشارع ادخال الفعل
في الوجود لا من مباشر معين فلم يقصد تعيين فاعله الرابع ما وجب لمصلحة ولطف يحصل للمكلفين كافة بفعل بعضهم كان في الث د
ضابطه كل مهم ديني تعلق غرض الشارع بحصوله حتما ولا يقصد به عين من يتولاه وفي ده الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا
او ظنا وفي يه الجهاد فرض كفائي ومعنى ذلك انه اذا قام به من فيه قيام كفاية واغنى عن الباقين ولا يؤدي الى تهيء من امور الدين سقط عن الباقين
ومتى لم يقم به احد لحق جميعهم استحقوا باسرهم العقاب وفي المفاتيح اذا تناول الامر جماعة فاما على سبيل الجمع ويسمى فرض عين او لا على سبيل الجمع
ويسمى فرض كفاية وفي النهاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب
على الاعيان والامر يتناولهم على سبيل الجمع وهو قسمان احدهما ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض الآخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل
اقيموا الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر يتناول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد
المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين وفي المنية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين
بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وفي ضه
والرياض يجب الجهاد على الكفاية بمعنى وجوبه على الجميع الى ان يقوم منهم الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى
ان يحصل الغرض المطلوب منه شرعا وفي ضه ايضا ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام
من فيه الكفاية فمتى تلبس به من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعى باكماله فمتى لم يتفق ذلك اثم الجميع في التاخير عنه سواء في ذلك
الولي وغيره ممن علم بتوجهه الى المكلفين القادرين عليه وفي المبادي اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان
واجبا على كل واحد يسقط عنه بفعل غيره وفي مشهر الامر اذا تناول الجماعة فاما ان يتناولهم على سبيل التعميم او لا والاول قد يكون فعل
بعضهم شرطا في فعل البعض كصلوة الجمعة وقد لا يكون كذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة والثاني فرض الكفاية وذلك اذا تعلق غرض الشارع
بتحصيل الفعل لا من فاعل معين بل من اي فاعل كان وفي المعراج ان الوجوب لا يخلو من ان يكون متناولا لجميع المكلفين كالصوم والصلوة
او متناولا للبعض المعين كالتهجد ويسمى فرض عين او متناولا للبعض غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية وقيل فرض الكفاية
ان يكون على الكل ولكن يسقط بفعل البعض والمصنف اختار الاول فانه اولى وفي ح صر الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض
منه بفعل البعض انتهى ولا اشكال ولا شبهة في جواز الواجب الكفائي عقلا ووقوعه شرعا وقد صرح بذلك في يه وما والغنية وئر وفع
ويح ودج والتبصرة وقد ذكره في يره وعد ويب ونهاية الاصول وكشف وشرحه وس ومع والمنية وقيح وكنز العرفان ومع صد وحاشية نبع ولك وضه
وده والرياض وغيرها ولهم وجهان احدهما الاجماع محققا ومحكيا في عبارة جماعة بل ذلك بالتتبع في كتب الاصحاب الفقهية قد تضمن
جملة من العبادات دعوى الاجماع على كون الجهاد واجبا كفائيا ففي بد على كون الجهاد فرضا كفائيا الاجماع ايضا وفي الغنية الجهاد
فرض كفاية بلا خلاف فيه الا من سعيد بن المسيب ثم قال دليله على ذلك الاجماع وفي كره وجوب الجهاد من فروض الكفايات لم يسمع وجوبه
على الاعيان الا عن سعيد بن المسيب ثم قال انه واجب على الكفاية للاصل والاجماع الصحابة وغيرهم ولانتفاء المسبب عند انتفاء

في بيان اقسام الواجب الكفائي

في تعريف الكفائي

السبب

السبب في الكفاية للجهاد هو فرض على الكفاية لا اعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا الا ما حكي عن سعيد بن المسيب في ثانيهما الادلة الدالة على كون
امور من الواجبات الكفائية وهي مذكورة في الكتب الفقهية وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل الفعل في الواجب الكفائي يجب على
الجميع ويسقط بفعل البعض فيكون فعل البعض مسقطا كما ان طرو الحيض من مسقطات الصلوة للحائض او يجب على واحد منهم اي احدهم
فيكون كالواجب المخير في ان الواجب الواحد المبهم ويكون الفرق ان الابهام فيه في المكلف به وفي الكفائي في المكلف اختلفوا في ذلك على قولين
الاول انه يجب على الجميع ويشتغل ذمتهم به كالوجوب العيني ويسقط بفعل البعض وهو للمبسوط ويه والغنية ود ومول ويج ويه وكره ويب ونهاية
الاصول وكي وشرحه والمنية ومع ولك وضه ودة ويل وال باض وصه وشرحه الاحكام وحكاه فيه عن اصحابه وفي يل هو المشهور وعليه
اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق وثانيهما انه لا يجب على الجميع بل يختص الوجوب بواحد منهم غير معين وهو للمعراج المحكي عن الرازي وفي
البيضاوي وفي يه والمنية ويل وصه وشرحه من ان الوجوب ذهب اليه قوم وفي يل ذهب اليه الشافعية للاولين وجوه منها ظهور اتفاق
اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في يه وية والمنية ودة ويل وصه وشرحه من ان الوجوب لو تعلق بواحد منهم غير معين لما استحق
العقاب الجميع لما ترتب الاثم عليهم باجمعهم والتوالي باطلة فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ذكره جدي الصالح من استحالة تأثيم احد بترك ما لا
يكون واجبا عليه واما بطلان اللازم فلدعوى الاجماع والاتفاق في يه والمنية ودة ويل وصه على ترتب الاثم على الجميع ومنها ان لقائل
بان الوجوب انما يتعلق بواحد منهم ولا يتعلق بالكل ان اراد ان المكلف هو المفهوم الكلي الذي لا تعين له لا بحسب الواقع ولا بحسب اعتقاد
المكلفين فهو باطل اذ اشتغال الذمة بالتكليف من الموجودات الخارجية فكيف يمكن تعلقه بنفس الطبيعة والمفهوم الكلي فتأمل وان اراد ان المكلف
يتعلق بشخص معين بحسب الواقع وعند الله عز وجل وغير معين عندنا فهو باطل ولا يخفى وجهه على المتامل وللاخرين وجوه منها ما اشار
اليه في صه فقال قالوا او لا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب ان هذا استبعاد
ولا مانع من سقوط الوجوب على الجميع بفعل البعض اذا حصل به كما يسقط ما تحمله زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في طرق الاسقاط لا
يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني انتهى وقد صرح بالجواب المذكور في يب ويه و
المنية ويل وم ومنها ما اشار اليه في صه ايضا فقال قالوا ثانيا كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعا
هو الابهام وقد علم انتفاؤه ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين
انتهى وقد صرح بالجواب المذكور ايضا في يه ودة ويل وصه واورد عليه جدي الصالح فقال قالوا ما يقتضي الوجوب على البعض موجود و
المانع منه مفقود اما الاول فلان ما دل على وجوب الفعل مع عدم لزوم الباقين بعد قيام بعض به يقتضي الوجوب على البعض واما الثاني
فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما في المخير والجواب ما اشار اليه بقوله تأثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير موجود
ولان العلم بالتكليف معتبر في ذلك بخلاف التأثيم بغير اي ترك غير معين من الامور المعينة وهو يتحقق بترك الجميع فانه معقول فالابهام
في المامور به غير مانع فيعمل بمقتضى الدليل وفي المامور مانع فلا يعمل بمقتضاه وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد منهم اما
اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وذلك هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم انتهى ما اشار اليه في شرح صه ايضا فقال
قالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر الاية وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة ثم اجاب عن هذا الوجه فقال ان الظاهر
يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول هذا
بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب على الجميع انتهى وقد صرح بهذا الجواب ايضا في يه ودة ويل وشرح جدي الصالح وصه وزاد
في الاول فقال ولانا نقول بموجبه فان ايجاب النفور على بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الوجوب على الجميع على الكفاية
فانه اول المسألة ومنها ما اشار اليه في يه فقال احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا
اذا فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ثم اجاب عنه فقال الجواب ان ما ذكرتموه حد الواجب المعين اما المخير فلانه على تقدير فعل الغير فلا
يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا انتهى ومنها ما حكاه جدي الصالح عن بعض المحققين فقال واعترض بعض المحققين بانه لو كان
واجبا على كل واحد لكان اسقاطه عنهم دفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا ثم قال واجيب بان كليته الكبرى ممنوعة

[illegible]

ثم دفع الطلب قد يكون بغير النسخ ايضاً كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بها قوم زالت العلة من حيث حصول المقصود وهي
احترام الميت فيسقط الطلب بزوال علته والفائدة في ايجاب الجميع ان للمشروع اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان القول بان فعل البعض سبب
للسقوط من باب التجوز فان السقوط انما هو بانتفاء علة الوجوب لا فعل البعض سببا لانتفاء العلة فنسبت السببية اليه والمعتمد عندنا هو القول
الاول وان قلنا بجواز القول الثاني عقلا وعلى المختار لو اتى الجميع بالواجب يلزم استحقاقهم الثواب وان اختلف كثرة وقلة باعتبار
اختلافهم في مراتب الاخلاص وان تركوه كلهم عمدا استحقوا العقاب في الجملة بلا ريب اذا اتى به بعضهم على الوجه المطلوب شرعا سقط
عن الباقين الذين ثبت عندهم قيام البعض به ولا ريب في ذلك وقد صرح به في ط والغنية ولك ونهج ونهاية الاصول وير وكره وتب
ودري وشرحه والمنية ومع ذلك وشرح ود وغيرها وبالجملة هو مجمع عليه وهل يشترط في السقوط عن الباقين بفعل البعض اتيانه بتمام
العمل فلا يسقط عنهم بمجرد الشروع فيه او لا بل يكفي في السقوط مجرد الشروع فيه يظهر الاول من النهاية وط والغنية وير ولك ونهج وتب ونهاية
الاصول وير وكره وحد وشرح المنية ومع ذلك ود والرياض وص وشرحه والمعراج وصرح به جدي الصالح في حد فقال فيسقط عن الكل بفعل
البعض جميعه لا بالشروع فيه على الاصح لدخول متعلق الوجوب في عالم الوجود وهو المقصود ولذلك سمي بذلك الاسم انتهى وهو المعتمد عندي
لاصالة بقاء التكليف واطلاق الامر وعليه لا يسقط ايضا باتيان البعض معظم الاجزاء كما هو ظاهر الكتب المذكورة وعلى هذا لو شرع طائفة
بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا كفائيا كما صرح به جدي الصالح في حد قال لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى ثم
قال واما بعده فقيل انه نفل لانه لا يصدق عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد
على ثواب النفل فلان الفرض متعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف انتهى والذي يقتضيه التحقيق ان يقال بعد قيام البعض المقتضي
لسقوط التكليف عن الباقين يكون مقتضى الاصل عدم التكليف بذلك الفعل مطلقا ولو استحبابا فيحتاج في الحكم بوجوبه او استحبابه
الى دليل نعم يحكم باباحته وجوازه بالاصل حيث لا يكون له معارض ولو كان ذلك العمل عبادة لم يجز الاتيان به على جهة التعبد بعد
السقوط وبالجملة يلزم بعد السقوط عن الباقين الرجوع الى ما يقتضيه الاصول ولا فرق في سقوط الفعل بالبعض بين ان يكون محل
او متعدد كما هو ظاهر اطلاق المعظم وهل يشترط في ذلك البعض ان يكون مشاركا للباقين في التكليف الذي ثبت لهم اولا المعتمد هو الاول
فاذا وجب على طائفة ولم يأت به بعض من لم يجب عليهم لم يسقط عن الذين وجب عليهم سواء اتى به على جهة الاستحباب او الكراهة او الاباحة وهل يكفي
في السقوط بفعل البعض وقوعه منه ولو فاسدا او يشترط فيه كونه صحيحا المعتمد هو الثاني وهل يشترط العلم بصحته بحسب الواقع او لا
المعتمد هو الثاني لتعذر العلم بالصحة غالبا بل مطلقا عادة وللسيرة المستمرة بين المسلمين من عدم الالتزام بمعرفة الصحة ولزوم ذلك الحرج اما مطلقا
او في كثير من الصور وعلى المختار هل يشترط الظن بالصحة الواقعية او عدم الظن بالفساد او يكفي عدم العلم بالفساد مطلقا ولو ظن
احتمالات والاقرب عندنا الاحتمال الاول لما ذكرناه في عدم اعتبار العلم بالصحة والاحتمال الثالث هو الاقرب عندي لاصالة
حمل فعل المسلم على الصحة ولزوم الحرج بعدم الاعتبار بالاحتمال المذكور كما لا يخفى ولاصالة براءة الذمة عن التكليف في صورة اطلاع
المكلف بقيام من يظن بفساد فعله فيلحق بباقي الصور بما لعدم ظهور القائل بالفصل وفيه نظر ولزوم عدم الاعتبار بذلك الاحتمال
وقوع العداوة بين المسلمين غالبا كما لا يخفى وهو فساد بعيد عن عادة الشرع ومع ذلك يستلزم ترتب الضرر على نفسه غالبا فيكون
منفيا لعموم المرسل لا ضرر ولا ضرار وان اختص هذا ببعض الصور ولكن النظر لعدم القائل بالفصل مع امكان الحاق الباقي بما ذكر لعدم الاستقراء فتأمل
وللسيرة المستمرة بين الشيعة من الاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال الاشخاص يحصل الظن بفسادها غالبا كما لا يخفى وصرح جدي الصالح في حد
بالاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال الاشخاص يحصل الظن بفسادها غالبا كما لا يخفى بفعل العادل بحضورنا واطلق وتأمل في
الاكتفاء بفعل الفاسق فقال لو فعل العادل بحضورنا فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لا يقبل خبره
لو اخبر بايقاع فعله الذي لا يعلم الا من جهته كوجوب التثبت عند خبره ومن صحة فعله في نفسه محكومة باصالتها من مسلم انتهى وفي بحث لو
صلى عليه واحد مكلف فهل يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط فيه العدالة اشكال ينشأ من عدم قبول خبر
الفاسق لو اخبر بايقاعها فوجب التثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها هذا هو الشر في الحكم وفيه اشكال ينشأ

لكن لما كان فعل البعض ح

على انه سبب الموجب للتكليف بعد قيام من

مكن

من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدليل عقلي ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم
والعلم لا يسقط بالظن **الثاني** يثبت قيام الغير بالواجب الكفائي المستلزم لاسقاطه عن الباقين بالعلم به اما بالمشاهدة او بالتواتر
او بالاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة له او بغير ذلك **الثالث** هل يثبت قيام الغير بذلك الموجب لسقوط التكليف عن الباقين
بالظن به اولا بل يجب الاقتصار في الحكم بالثبوت على العلم بقيام الغير به يظهر من يج ويه ودي وشرحه المنية وده وشرحها للجد الصالح
والفاضل الجواد وغيرها الاول بل لم اجد فيه مخالفا وفيه اشكال والتحقيق ان يقال ان اراد هؤلاء ان مقتضى الاصل الحكم بالسقوط
هنا مط فليس كك بل ينبغي التفصيل فنقول ان للمسئلة صورا احدها ان يثبت اصل الوجوب من الاجماع ويحصل الظن المذكور بعد
اشتغال ذمة الجميع بالتكليف كما اذا علم بموت عمرو ثم ظن بان زيدا صلى عليه وح فمقتضى الاصل عدم السقوط الا ان يقوم دليل على حجية
الظن المذكور فما ادعاه هؤلاء من السقوط بالظن مط خلاف الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن الثانية ان يثبت الوجوب من الاجماع
ايضا ويحصل الظن بقيام الغير بذلك عند العلم بتحقق سببه كما اذا ظن بان زيدا صلى على عمرو الميت عند العلم بموته وهنا يلزم الحكم بعدم
وجوب الصلوة على هذا الظان تمسكا باصالة البراءة السليمة عن المعارض وذلك لتعلق الشك باصل تعلق التكليف ولا اجماع على ثبوته
ح فان القائل باعتبار الظن ح يدعي عدم كونه مكلفا اللهم الا ان يقال ان الكل مجمعون على ثبوت التكليف بمجرد السبب ح لكن القائل
باعتبار الظن ح يدعي سقوطه بعد الاستقرار ويكون هذا عنده كانعتاق العبد اذا دخل في ملكه فانه ينعتق بعد الدخول في ملكه انا ما
اذ لا عتق الا في ملك وفيه نظر الثالثة ان يثبت اصل الوجوب بخطاب شامل للجميع كقوله ع في المرسل صلوا على من قال لا اله الا الله وح
الاصل عدم السقوط في الصورتين اخذا بظاهر الاطلاق وانما يجب رفع اليد عنه فيما اذا علم بتحقق فعل البعض للاجماع عليه على الظاهر
واما غيره فلا وبالجملة مقتضى الاصل في هذا الباب مختلف كما لا يخفى ولو ارادوا الفتوى باعتبار الظن في جميع اقسام الواجب الكفائي مط في
جميع الصور وان كان مخالفا للاصل فهو بعيد لان الفتوى محلها في الفقه لا الاصول اللهم الا ان يقال ان مرادهم ان الاصل حجية الظن هنا
مط وانه اصل ثانوي ولا بعد في هذا ولكن هذا الادعاء لا دليل عليه لا يقال لو كان العلم شرطا للزم الحرج والاصل عدمه لانا نقول لا نم تحقق هذا في
جميع الموارد وتحققه في بعضها لا يثبت الكلية وعلى القائل بالفصل ثم قد يقال ظاهر عبارة القوم ذلك وهو يفيد الظن بان الاصل فيه الحجية
فاذن المصير اليه في غاية القوة وعليه فهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او يكفي مطلقه ظاهر عبارة القوم الثاني وهو المعتمد وهل
يشترط ظن خاص او يكفي مطلق الظن فلو حصل من خبر الفاسق او من خبر الطفل والمرءة والشياع وقرائن الاحوال والحدس كفى يظهر الاول
من ده وشرحها للجد الصالح والفاضل الجواد فانهم قالوا الواجب كفاية هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا قال الفاضل
الجواد والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد انتهى والحق حجية شهادة العدلين والشياع قال
فلا يسمع خبر العادل بفعله انتهى وهو لازم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن ولكن يدفعها العمومات الدالة على نفي الحرج والعسر
الشديد المستمر في بعض الصور فان تم عدم القائل بالفصل بين الصور كما يظهر من كلمات القوم هنا فالاقرب الاحتمال الثاني كما هو ظاهر
اطلاق يج والنهاية ويه ودي وشرحه المعراج هل يشترط في العمل بالظن تعذر العلم او تعسره او لا بل يجوز مط ولو لم يمكن من العلم يظهر
الاول من جدي الصالح في ده ويظهر الثاني من اطلاق يج ويه ودي وشرحه ده وغاية المامول وغيرها وهو وان كان مخالفا
للاصل ولكن لا يبعد المصير اليه **الرابع** قال في يه ودي وشرحه ترى لو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع
ولكن قال في يه ترى بعد ذلك لكن اذا حصل هذا الظن للجميع لو يعلم به احد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه انتفاع الوجوب
قبل ادائه من غير نسخ وبد بعضهم ان سقوط الوجوب قد يكون بغير نسخ كانتفاء علته مثل احراق الميت المانع لوجوب غسله انتهى والتحقيق
ان يقال ان ما ذكروه من السقوط على الجميع في الصورة المفروضة هو المعتمد على تقدير حجية الظن ان لم يظهر لهم او لبعضهم خطاء الظن واما لو
ظهر ذلك فهل يبقى السقوط على حاله بالنسبة الى من ظهر له الخطاء او لا بل يجب عليه الاتيان بذلك الفعل الذي سقط عنه باعتبار الظن فيه اشكال
ولكن التحقيق التفصيل بان يقال ان كان ذلك الواجب موقتا وظهر خطاء الظن بعد خروج الوقت فلا اعادة لان القضاء بفرض جديد وان ظهر
خطاء الظن في الوقت فان كان هناك عموم واطلاق يرجع اليه وكان مقتضاهما لزوم الاتيان بذلك الواجب في جميع الاحوال كان اللازم الا

تنبيه يتعلق بالواجب الكفائي

اختلف

بروالافلا عملا بالاستصحاب فتم وبالجملة ينبغي في هذه الصورة الرجوع الى ما يقتضيه الاصل **الخامس** هل يسقط التكليف بالعلم او الظن

بان الغير يقوم به اولا اختلف عبارات القوم في ذلك ففي بعض الفرض فيه موقوف موقوف على العلم او غلبة الظن فان ظن قوم ان غيرهم يقوم به

سقط عنهم وان علموا او ظنوا ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وفي بعض التكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعضهم قيام غيرهم سقط عنهم وان

ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان

تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن فلا يمكن وفي بعض التكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت

كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت عدم الوقوع وجب على كل طائفة وفي بعض فان ظن جماعة فعل غيرهم لم يسقط عنهم والا فلا ولو ظن

كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع وفي شرح التكليف فيه منوط بالظن فان ظن جماعة بفعل غيرهم لم يسقط عنهم ولو ظنت الكل

لم يسقط عن الجميع وفي المنية قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط

عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان

وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطائفة وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل

العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول

الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ثم والا لما

جاز ان يفعل بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلول له قبله وحصول الظن بان الغير

يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا انما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا

لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد

ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالمستند الى خبر الفاسق او الكافر انتهى وفي الروض في بحث غسل الميت اعتبر

المص وجماعة في التكليف به الظن الغالب لان العلم بان الغير يفعل في المستقبل ممتنع ولا تكليف به الممكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل بان الظن

انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدليل لان تحصيل العلم بالفعل في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من

الامور المثمرة له ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون انتهى وعندي عدم جواز الاعتماد في السقوط بالعلم او الظن الا انه

بر بالمستقبل في غاية القوة للاصل والعمومات الدالة على ثبوت الواجب لما نعرف عن العمل بغير العلم وعدم نظافر الاخبار بالسقوط بذلك مع توفر

الدواعي عليه وتتبع السيرة كما لا يخفى **السادس** قال جدي الصالح في شرح د ه فرض كفاية افضل من فرض عين عند كثير من المحققين

لان فاعله يخلص نفسه خاصة وقال الشهيد في قواعده الواجب على الكفاية له شبه بالندب من حيث سقط عن البعض بفعل الباقين وقد يسقط

بالمعرض له فرض العين كمن له مريض يقطعه بعضه عن الجمعة وان كان غيره من الاقارب يقوم مقامه ومن ثم ظن بعض الناس ان الاشتغال بفرض

الكفاية افضل من فرض العين من حيث انه يسقط بفعله الحرج عن نفسه وعن غيره ويشكل بجواز استناد الافضلية الى زيادة الثواب المدح لا الى

اسقاط الذم اما بالشروع فيه فانه يلزم اتمامه غالبا كالجهاد وصلوة الجنازة ومن ادعى شبهها بالندب جاز الاستيجار على الجهاد وربما جاز

اخذ الاجرة على فرض العين كاللبن من الام واطعام المضطر اذا كان له مال فانه يطعمه فيأخذ العوض **مفتاح** يشترط في المكلف

في تعلق التكليف الشخص امور منها ان يكون عاقلا فلو كان مجنونا لم يتعلق به تكليف وقد صرح بهذا الشرط في يه وم فقي الاول يشترط في المكلف العقل

فلا يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له قبيح كخطاب الدابة ولقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ

وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق

وفي الثاني اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا لان التكليف خطاب والخطاب لمن لا عقل له محال كالجماد والبهيمة والمجنون

فيمتنع تكليف غير العاقل الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق فان قيل اذا كان المجنون غير مكلف فكيف وجبت عليه الزكوة والنفقات

والضمانات قلنا هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون بل بماله او بذمته فانه اهل الذمة بانسانيته المتهيئة بها لقبول فهم

الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة والمتولي لادائها عنه الولي او هو بعد الافاقة وليس ذلك من باب التكليف في شيء انتهى وبدل على

تنبيه فيما يتعلق بالواجب الكفائي

لان فاعله سعى في صيانة الامة كلها ... عليهم بخلاف فرض عين

عليه كالاستيجار

عليه امر الاتمام

في بيان شرائط التكليف من العقل والبلوغ

ذلك بجملة من الاخبار ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب ومنها خبر آخر لمحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى ومنها خبر هشام قال ابو عبد الله عليه السلام لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك بك اعطي وبك اثيب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احب الي منك لك الثواب وعليك العقاب ومنها ما اشار اليه في الوسائل فقال وعن بعض اصحابنا رفعه عنهم عليهم السلام ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت شيئا احسن منك واحب الي منك بك آخذ وبك اعطي ومنها غير ذلك من الاخبار ولا فرق في ذلك بين ان يكون التكليف مفيدا للوجوب او التحريم او الندب او الكراهة وبالجملة كلما افاد الطلب منه ولا يتعلق به وهل يتعلق به الرخصة والاباحة او لا المعتمد هو الاول وهل يتعلق به الحكم الوضعي بمعنى جواز الحكم بكون فعله موجبا وسببا لامر او لا المعتمد هو الاول وهو في غاية الوضوح وهل يلحق بالمجنون السفيه والابله والوسواسي او لا المعتمد هو الثاني لبقاء العقل الموجب للتكليف فيهما ولو كان الجنون دوريا ادوارا صح تكليفه حال الافاقة لا حال الجنون ومنها ان يكون قادرا على الفعل والترك ولو لم يكن قادرا عليهما لم يجز التكليف بهما وذلك مما يدل عليه الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك من الآيات الكثيرة واما السنة فاخبار كثيرة بل هي متواترة واما الاجماع فان الشيعة الامامية مطبقة على ذلك ولا يقدح فيه مخالفة طائفة من العامة واما العقل فان قبح ذلك معلوم منه بالضرورة وقد ثبت عندنا بالحجج القاهرة الباهرة ان الحكيم منزه عن القبيح العقلي بالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكر وعلى هذا اقتصر الكلام فيتولى ما ذكروه ولا فرق في ذلك بين كون عدم القدرة ذاتيا كما في الجمع بين النقيضين والضدين او عرضيا كما في الزمن بالنسبة الى المشي ومن قلعت عيناه بالنسبة الى الابصار وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون منشأ سلب القدرة امرا سماويا او نفسه كما فيمن قطع يده باختيار منه بالنسبة الى غسل اليدين في الوضوء والغسل فانه لا يكلف به فيهما وان استحق بفعله العقاب لقاعدة الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار لا ينافي ما ذكر كما لا يخفى ومنها ان يكون بالغا فلو كان غير بالغ وصغيرا لم يجز تكليفه وقد صرح بهذا الشرط في النهاية فقال شرائط المكلف وهي ستة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالجماد والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب كما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف كما يتوقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه غير الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن ضابط يعرف به جعل الشارع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو نوع تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او بوليه المكلف بالاخراج عنه او بذمته فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المتهيئ بها لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع انتهى وقد اشار الى جميع ما ذكره في الاحكام والظاهر ان اشتراط البلوغ في التكليف مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وثابت من جهة الشرع والا فيستقل العقل باثبات ذلك لانه لا يمتنع عقلا تكليف الصبي في جميع الاحوال حتى لو كان فيما اذا كان رضيعا ولكن ذلك يعلم من اشتراط العقل والقدرة فلا يكون ذلك شرطا عقليا آخر فالبلوغ شرط شرعي تعبدي ومدار الادلة الشرعية فتدبر وهل البلوغ شرط في جميع الاحكام الشرعية التكليفية حتى المندوب والمكروه او لا بل يختص بالواجب والحرام ربما يظهر من بعض الاول واستقربه العلامة في نقض شرعية عبادة الصبي مميزا لان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي المشروط ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط على الاطلاق فان العقل لا يأبى توجيه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما اقتضى توقف التكليف بالواجب والحرام على البلوغ لحديث رفع ونحوه اما التكليف بالمندوب فانه معناه فلا مانع منه

العقل والبلوغ من شرائط التكليف

لحا ١ ٨ ١ التكليف

عقلا ولا شرعا وبالجملة فالخطاب بما لا قدرة له على امتثاله والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل كما هو المفروض ومن ادعى اشتراط ذلك
طولب بدليله ويتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها لانها عبارة عن موافقة الامر
انها تمرينية لم يوصف بصحة ولا فساد ويتفرع عليه ايضا وجوب الاجل والقاعدة وينضم خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان اولاد المسلمين
موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنى عشرة كانت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات فيمكن ان يكون فيهما اعلاما بالتكليف
وبان من يجب عليه الطاعة كلف شيئا واوجب عليه فعلا او حرمه فلو لم يعلم بذلك باعتبار عدم قدرته على فهم ما يريد لم يتوجه اليه تكليف ولم — هذا اعلام من يجب عليه الطاعة انه مامور او منهي عنه او — الاختبار ٢
يمكن ان يكون مكلفا وقد صرح بان شرط التكليف الفهم في ... وغيره وفي المنية اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما
كلف به وفي شرح المختصر ان فهم المكلف التكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال وقد قال به بعض من جوز تكليف
المحال ايضا ثم لهم وجوه منها ما تمسك به في ... وغيره وفي شرحه من النبوي المرسل رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق قال في المنية فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك اخص من المدعى وهو انتفاء التكليف
عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء
التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل
غافل فيثبت له هذا الحكم ومنها ما اشار اليه في المنية فقال واستدل العلامة على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما ان قال واما العقلي فلان فعل
المامور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن القصد السابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ومنها ما اشار اليه في
المنية ايضا فقال بعدما حكيناه عنه سابقا ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال بالاحكام افعاله تم على علمه تم وهو بحكم اتفاقا ومنها
ما اشار اليه في المنية ايضا فقال بعد ذلك ولان المطلوب من التكليف ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلم انما
الاعمال بالنيات ولامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به وضح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق انتهى وقد
اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب فمن ... الفهم شرط لان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وفي ... وشرحه لان
تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز وفي المختصر وشرحه لو صح لكان مستدعيا حصوله طاعة كما تقدم وفي شرحه
لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعيا حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر
قصد الفعل امتثالا للامر وقوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه اتفاقا فيتوهم ان ذلك غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد
الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فيما علم الله تعالى منه ذلك وكلفه به لا يكون تكليفا بمحال انتهى ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه من — غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك ٢
ان العلم لو لم يكن شرطا في التكليف لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يفيد في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع
التكليف والقائلين بعدم اشتراط العلم في التكليف وجوه منها ما اشار اليه في المنية فقال احتج المخالف بان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور به ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع
منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الامر فقد توجه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا
بالعلم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان معرفة الله واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وقد اشار الى هذا الجواب
في ... ايضا ولكن اورد عليه في المنية فقال وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام يثبت
بالعقل والشرع معا ثم قال والحق ان هذا الامر ورد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية — الامر ولا عن ح
و ... وحدانيته تعالى معلومة المكلف من جهة النص والمامور به العلم المتيقن بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن المامور به انتهى
واشار الى هذا الجواب في ... ايضا فقال وجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او قريب منه بان يكون نظري القياس
لا يتوقف الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى واعلم الاية الى غيرها من الايات وكون وجوب المعرفة عقليا لا يرفعه ويدفع الاشكال لانا نقول ... لولا
كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كون هذه الصيغ اوامر وان وقعت بصيغة الامر بل للارشاد انتهى و
في المعراج قلت هذا خارج عن محل النزاع فانه مستثنى اذ المدعى انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو معرفة الله تعالى ومنها

[illegible]

ما اشار اليه في المنتهى ايضا فقال احتج المخالف بانه لو كان التكليف منوطا بكمال العقل لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذا يجب الزكوة في اموالهم وذلك موقوف بتكليفهم ثم اجاب عن هذا فقال والجواب المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي فخطابه منه هو للصبي بخلاف خطاب الشارع انتهى وقد اشار الى هذا الجواب بعض في ... ومنها ما اشار اليه في المنتهى ايضا فقال احتج المخالف بانه لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غير غافل عن فهم الخطاب ثم اجاب عن هذا فقال والجواب ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي النشاط ولم يزل عقله وهو الثمل بقرينة قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي تتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها الانكار وقت الصلوة مثل قوله تعالى لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك فلفظة حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب في ... بعض واجاب بما حكاه عن بعض في النهاية ايضا واجاب بالجوابين في ... وشرحه ... فقالوا الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله وله تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت ظالم وثانيهما انه نهي عن الثمل الثابت العقل وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمه هنا انه بمنزلة المنتبه كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا ريب في توقف على الشروط المذكورة بين الواجب والحرام ولا فرق في الواجب بين النفسي والغيري كوجوب الوضوء على الاصح ولا بين العيني والتخييري والكفائي والموسع والمضيق ولا بين العبادات وغيرها وهل يشترط الاستحباب والكراهة بتلك الشروط الاربعة او لا فيه اشكال نعم لا اشكال في اشتراطهما بما عدا البلوغ وانما الاشكال فيه والذي يقتضيه الاصل عدم الاشتراط حيث يكون الدليل الدال عليهما شاملا لغير البالغ وهل الاباحة يشترط به او لا المعتمد هو الاول **الثاني** لا يشترط في التكليف المذكورة فالاول يصح تكليفهما وقد وقع بالضرورة من الدين وكذا لا يشترط فيه الحرية كما صرح به في العدة وبعض ففي الاول الامر يتناول الكافر والعبد يتناول المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذا العبد وقال قوم شذاذ ليسا بمخاطبين بها والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشريعة ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من التمسك (?) اخذ في الاحتجاج على كون الكافر مكلفا بالفروع وحاصله شمول العمومات ثم قال والكلام في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذا كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك سيده من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك وفي الثاني اما العبد فيدخل في الخطاب اذا تكامل شروطه في نفسه لان ظاهر الخطاب يصح ان يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية ويتعلق بالاملاك فان العبد لا يملك والعبد في هذه القضية كالحر وكونه مملوكا عليه تصرفه لا يمنع وجوب العبادات عليه لان المولى انما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب عبادة واوقات العبادات مستثناة من ذلك انتهى والتحقيق ان يقال ان من منع من تعلق التكليف بالعبد ان اراد ان الخطاب المتعلق به التكليف والحكم اذا اختص لغة بالاحرار لا يجوز الحكم بشموله للعبد فهو حق لا شبهة فيه لكنه بعيد وان اراد ان الاصل عدم تعلق التكليف بالعبد وان اندرج تحت الخطاب حتى يقوم دليل قاطع على التعلق عنه فهو فاسد جدا لعدم الدليل ومجرد مملوكيته لا يصلح لذلك كما لا يخفى وان اراد انه لا يصح تعلق التكليف به كما لا يتعلق بالمجنون فهو اظهر فسادا لوقوع ذلك في الشريعة بالضرورة من الدين **الثالث** يتفرع على ما ذكرنا من الشروط امور منها عدم جواز تكليف المكره ايجادا واعداما ان بلغ الاكراه حد الالجاء وقد صرح بعدم جواز ذلك في ... و ... وشرحه المنتهى و ... والمعراج وقد حكى في جملة من الكتب جوازه عن القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق ففي ... الاكراه اما ان يبلغ حد الالجاء او لا فان كان الاول امتنع تكليفه به ثم قال هذا على راي المعتزلة واما على راي الاشاعرة فانه جائز ففي المنتهى اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه والتكليف بما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا انه ان يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه

ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا او اعداما وفي الاحكام اختلفوا في الملجئ الى الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل ايجادا او اعداما والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار وصيرته نسبة ما يصدر عنه من الفعل اليه كنسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه به ايجادا وعدما غير جائز الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع سمعا انتهى وهذا القول ضعيف جدا بل المعتمد هو الذي عليه اصحابنا من عدم الجواز وله وجهان احدهما ما اشار اليه في جملة من الكتب في بحث تكليف المكره وقبحه لانه غير قادر وفي بحث قد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء وصيرته نسبة ما يصدر منه كنسبة الحجر في هبوطه اليه لم يجز التكليف به والا جاز لنا ان الفعل بالنسبة اليه حينئذ يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب غير مقدور فيكون تكليفا بما لا يطاق فكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف في المنية بعد ما نقلنا عنه سابقا لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق وفي ح دي بعد ذلك ايضا لان المكره عليه يصير واجب الوقوع والتكليف بالواجب وبالممتنع محال وفي المعراج اعلم ان المكلف لو كان مكرها على فعله او تركه لكان ذلك الاكراه اما ان يبلغ الى درجة الاضطرار او لا يبلغ فان بلغ الى درجة الاضطرار بحيث لا يكون له اختيار اصلا لكان ما نعا عن التكليف به لان الفعل ح اما واجب الصدور من المكلف او ممتنع الصدور عنه والواجب والممتنع غير مقدور واذا لم يكن مكلفا به لامتناع التكليف بما ليس بمقدور وثانيهما ما تمسك به في النهاية والمنية والاحكام من النبي المرسل المتم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قالوا المراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة على الشيء مستلزم لرفع التكليف به وزاد في المنية فقال وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته انتهى واعلم انه قال في بعد الاشارة الى الحجتين المشار اليهما قيل عليهما الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الدواعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب بدونها يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك اولا بالعكس تفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز مثله في الاكراه لا يقال ان عنيت بالاتفاقي حصوله لا بعلة القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة لكن للقادر الترجيح من غير مرجح وان عنيت به شيئا اخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يحدث امر لم يكن قادرا ومن ما قبله وما بعده لانه لم يحصل من القادر حتى يؤمر به او ينهى عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف ح تكليف الغير المقدور وان حدث امر كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر وراءه وقد فرضناه انه ليس كذلك هذا خلف والجواب ما تقدم مرارا من ان الجبر غير لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لان وجوبه لاحق لا يؤثر في القدرة السابقة والاتفاق ان عني به ما يحصل لا عن مؤثر فممنوع وان عني به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة انتهى وان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء فلا اشكال في جواز التكليف ح حيث لا يستلزم العسر والحرج فقد صرح بالجواز في ح دي وبه والمنية وم والمعراج وقد ادعى في ح دي عليه الاجماع فانه قال ان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء جاز تكليفه به اجماعا انتهى واحتج عليه في المنية ببقاء القدرة المصححة له ولا يخفى ان المكره انما لا يصح تكليفه بعد تحقق الاكراه واما قبله فيجوز تكليفه بان عرض له الاكراه فان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنها عدم جواز تكليف الغافل وقد صرح به في ب وبه ودي والاحكام ومنها عدم جواز تكليف السكران وقد اشار الى ذلك في به وب المنية وم وصرح شرحه ومنها عدم جواز تكليف المغمى عليه والنائم لا يقال من وجب عليه الصوم اذا صام جاز له النوم في اثناء الصوم فيتحقق التكليف في حالة النوم لانا نقول النائم انما كلف بالصوم قبل النوم وانما لا يجوز تكليف النائم حين نومه لا مطلقا **الرابع** هل العمومات المتضمنة للتكاليف نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا شاملة لفاقد الشروط المذكورة او بعضها لغة ولكن يخرج منها ما يخصص العقل والسمعي او ليست شاملة له لغة بل هي موضوعة لجامع الشرائط فلا حاجة الى التخصيص احتمالان ولكن الاحتمال الثاني بالنسبة الى غير شرط البلوغ لا يخلو عن قوة **الخامس** لا يلزم في الاحكام الوضعية اعتبار الشروط المتقدمة من حيث هي كما نص عليه بعض والعدة وبه وب المنية وم وصرح شرحه ووجهه انه واضح عقلا ومع ذلك فقد يقع الحكم الوضعي في الشريعة مع فقد الشروط المذكورة واذا اتفق توقف بعض الاحكام الوضعية عليها او على بعضها فانما هو لدليل وعلى وجه التعبد **مفتاح** انما يحصل الشك في فساد عبادة باعتبار الاخلال بامر فيها او باعتبار زيادة ترفيها كما اذا حصل الشك في فساد الصلوة مثلا

احتملوا

ومتمتنع الوقوع ح

مقدورا لم يكن ح

ورفع المؤاخذة ح

كان حدوث الفعل بعض انه متى كونه قادرا ح

بالاخلال

في بيان ان الامر بالاعادة في العبادات هل يدل على فسادها

بالاخلال بجلسة الاستراحة وقراءة السورة او زيادة او نحو ذلك وورد رواية جامعة لشرائط الحجية متضمنة ومصرحة بلزوم اعادتها بذلك فهل يكون ذلك دليلا على فسادها فان الاصل في الاخبار والمتواترة الواردة عن اهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين المتضمنة للامر بالاعادة في العبادات الدلالة على الفساد وهو اصل عظيم كما لا يخفى اولا بل غاية ذلك الدلالة على وجوب الاعادة بمعنى لزوم الاتيان بتلك العبادة المفروضة ثانيا من غير دلالة على فسادها المعتمد هو الاول لوجوه منها ان لفظ الاعادة حقيقة في الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا باعتبار وقوع خلل فيه وطرو فساد عليه فيجب حمله عليه عند الاطلاق مجردا عن القرينة كما هو المفروض لا يقال ليس الاعادة لغة الا عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا سواء كان على وجه فاسد ام لا وما ذكرته في بيان معناه الحقيقي انما هو مما اصطلح عليه الفقهاء والاصوليون ومن الظاهر ان الخطابات الشرعية انما تحمل على المعاني اللغوية ولا تحمل على الحقائق العرفية الخاصة وحيث يجب الحمل على المعنى اللغوي لم يصح التمسك بالامر بالاعادة على بطلان العبادة لاحتمال كونه على جهة التعبد المحض لا لاجل الفساد لانا نقول الاعادة لغة وان كانت عبارة عما ذكر ولكنها صارت في عرف الشرع حقيقة فيما ذكرناه كصيرورة لفظ الصلوة والزكوة حقيقتين شرعيتين في معناهما المتبادر منه وذلك لان كلما دل على ان اللفظين المذكورين حقيقتان في هذا المعنى الجديد يدل على ان لفظ الاعادة صار حقيقة شرعية فيما ذكرناه فليس حمله على هذا المعنى في الاخبار من باب حمل اللفظ على العرف الخاص بل من باب حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية وهو مقتضى الاصل والقاعدة سلمنا عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ المفروض ولزوم حمله على المعنى اللغوي لكنه مفهوم كلي يندرج تحته المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين والظاهر انه اظهر الافراد ومتبادرها عند الاطلاق كتبادر النقد الرائج من اطلاق لفظ النقد فيلزم حمل الاطلاق عليه لا يقال لعل هذا الظهور حصل بعد زمان صدور الخطابات الشرعية المتضمنة للامر بالاعادة فلا يحمل عليه الاطلاق لان من شرط الحمل عليه ثبوت الظهور المذكور حين صدور الخطاب المتضمن للامر بالاعادة وهو مشكوك فيه ومن البين ان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ومعه يلزم التوقف لانا نقول هذا الاحتمال خلاف الظاهر بل الظاهر ثبوت الظهور المذكور في زمن صدور الخطابات المشار اليها ومع ذلك لو كان الاحتمال المذكور قادحا في الحمل على الفرد الشائع لما جاز حمل مطلق على الفرد الشائع لما جاز حمل وهو خلاف طريقتهم وسيرتهم الظاهرة فتأمل ومنها ان الظاهر بل المقطوع به ان كل مقام يجب فيه اعادة العبادة لا يكون ذلك الا لفسادها اذ لا قائل بالفصل بين وجوب الاعادة وفساد العبادة فتأمل ومنها ان الاصحاب قديما وحديثا قد تمسكوا بالامر بالاعادة على فساد العبادة وبعدمها على بقائها على الصحة وقد استمرت طريقتهم على ذلك من غير تأمل ولا تشكيك فذلك اجماع منهم على ما ذكروا والاجماع حجة وقد تمسك بمثل هذا السيد المرتضى على اثبات كون الامر للوجوب في الشريعة وكذا غيرهم وبالجملة لا اشكال في دلالة الامر بالاعادة على فساد العبادة وينبغي التنبيه على امرين **الأول** الظاهر ان نفي الاعادة الوارد في الاخبار يدل على الصحة كما ان الامر بالاعادة يدل على الفساد وذلك لظهور دلالة اللفظ فيهما في عرف الشرع ولظهور اتفاق الاصحاب على فهمها وعدم مزاولتها ولعدم وجود القائل بالفصل بينهما ولان نفي الاعادة على الاطلاق لا يجتمع مع الفساد اذ الفساد عدم موافقة الامر مع بقائه بلزم الاعادة وتقييد الامر بالاعادة بصورة عدم الاتيان بالعمل الفاسد مدفوع بالاصل وبعيد في الغاية

الثاني الظاهر ان الامر بالقضاء ونفيه كالامر بالاعادة ونفيها فيما ذكر على تقدير ارادة الحمل على المعنى اللغوي واما على تقدير الحمل على المعنى المصطلح عليه بين

الاصوليين فالامر بالقضاء يدل على الفساد واما نفيه

فلا يدل على الصحة ووجهه ما

ذكر واضح

بمنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فاتحة باب ادلة الاحكام قال الله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيي عن بينة **مقدمة** قال السيد الاستاذ الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء اخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر اخر كالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الا ان يوصل الى موصل اخر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى المطلوب شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال على المقدمات العقلية على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواضحة منه على متن اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم من اصول الدين وفروعه مثل الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم الله تعالى لان مضمون كلام النبي صلى الله عليه وآله مطابق لحكم الله تعالى او ان مضمون كلام المعصوم كذلك والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما في نفس الايصال الى امر اخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على المطلوب كان ينقل الحجة كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة انتهى **القول في الكتاب مفتاح** اختلفوا في ان القراءات السبع المشهورة هل هي متواترة او لا على اقوال الاول انها متواترة مطلقا وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وهو للعلامة في المنتهى والتذكرة والنهاية والتحرير وابن فهد في الموجز والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في روض الجنان والمقاصد العلية والمحدث الحر العاملي في تذكرة الاخبار والمحكي عن الفاضل الجواد وفي المسالك انه اشتهر بين العلماء والفقهاء وفي الوافية للسيد صدر الدين معظم المجتهدين من اصحابنا حكموا بتواتر القراءات السبع وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وفي الحدائق ادعى اصحابنا المتاخرون تواتر السبع وفي شرح التجريد للعلامة دام ظله دعوى مشهورة بين اكثر علماء العامة وفي كلام بعض الاجلة ان اكثر علمائنا على ان كل واحد من السبعة المشهورة متواترة وفي التفسير الكبير للرازي ذهب الاكثرون الثاني ان القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها فذلك لا يجب تواتره وغير متواتر ومنها ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك وهذا متواتر وهذا للفاضل البهائي في زبدته والحاجبي في مختصره والعضدي في شرحه الثالث انها ليست بمتواترة مطلقا ولو كانت من جوهر اللفظ وهو للشيخ في التبيان ونجم الائمة في شرح الكافية وجمال الدين الخوانساري والسيد نعمة الله الجزائري والشيخ يوسف البحراني والسيد صدر الدين في شرح الوافية والاستاذ العلامة دام ظله العالي والمحكي عن ابن طاوس في كتاب سعد السعود والرازي والزمخشري والى ذلك يميل كلام المحقق الشيخ حسن في المنتقى الحجة للقول الاول وجوه منها ما تضمن جملة من العبارات من دعوى الاجماع عليه ففي جامع المقاصد قد اتفقوا على تواتر السبع وفي الروض قد اجمع العلماء على تواتر السبع وفي الذكرى والذخيرة قد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على تواتر القراءات السبع انتهى وقد يناقش فيه اولا بان غاية ما يستفاد مما ذكر الظن بتواتر السبعة ومحل الكلام حصول العلم به فتامل وثانيا باحتمال ان يريدوا ما ذكره الشهيد الثاني في المقاصد العلية وولد الشيخ البهائي فقال ليس المراد ان كلما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم انتهى وباحتمال ان يريدوا تواتر جواز القراءة بالسبعة عن الائمة عليهم السلام وقد اشار الى هذا بعض الافاضل وفي هذين الاحتمالين نظر لبعدهما عن ظاهر العبارة فتامل وثالثا بالمعارضة بما ذكره الشيخ في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد فتامل ومنها ما روي عن العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف واف فان المراد من الاحرف القراءات وقد يناقش فيه اولا بضعف السند سلمنا الصحة ولكنه خبر واحد فلا يفيد العلم بالمدعى وثانيا بضعف الدلالة لعدم الدليل على ارادة القراءات من الاحرف وقد اختلفوا في تفسيرها ففي مجمع البيان اجرى قوم لفظ الاحرف على ظاهرهم ثم حملوه على وجهين احدهما ان المراد سبع لغات مما لا يغير حكما في تحليل ولا تحريم مثل هلم واقبل وتعال والاخر ان المراد سبعة اوجه من القراءات وحمل جماعة من العلماء الاحرف على المعاني والاحكام التي تضمنها القرآن دون الالفاظ واختلفت اقوالهم فيها فمنهم من قال انها وعد ووعيد وامر ونهي وجدل وقصص ومثل وروي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف زجر وامر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال وروى ابو قلابة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وقال بعضهم ناسخ ومنسوخ

ومحكم ومتشابه ومجمل ومفصل وتاويل لا يعلمه الا الله عز وجل وفي نهاية ابن الاثير كما عن القاموس اراد بالحرف يعني سبع لغات من لغات
العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون
في الحرف الواحد سبعة اوجه ومنها ما روي عن الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران
على سبعة احرف واجيب عنه بضعف السند وقصور الدلالة ومنها ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة ومن القران المنزل لوجب ان يتواتر
ذلك ويعلم عدم كونها منه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بانه يجب ان يكون ما ليس بقرآن معلوما انه ليس بقرآن
لتوفر الدواعي على تمييز القران عن غيره وهو مستلزم لذلك وفيه نظر ومنها ما تمسك به العلامة في نهاية الاصول والحاجبي وصرح
العضدي في شرحه من ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة لخرج بعض القران عن كونه متواترا كالك وملك واشباههما والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انهما وردا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون
شيء منهما بمتواتر وهو باطل والا يخرج عن كونه قرانا وهو باطل واورد عليه جمال الدين الخوانساري فقال لا يخفى ان دليل وجوب تواتر القران
وهو توفر الدواعي على نقله لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما بعده فالظاهر انهم اكتفوا منه بتكثير نسخ هذا الكتاب
الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن جعل اصل القران المنزل متواترا بالحفظ من خارج كيف وقد عرفنا ان الظاهر
انه لم يقع التواتر في كثير من ابعاض القران الا بهذا الوجه وهو وجوده في هذا الكتاب المتواتر على هذا فالاستدلال على تواتر القراءات
السبع بما ذكره العضدي ضعيف جدا اذ بتواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احدى القراءات لا بعينها لا خصوص بعضها
ولا جميعها فالظاهر انه لا بد في اثبات تواترها من التفحص والتفتيش في نقلها ورواتها فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر فهو متواتر والا فلا
والذي ظهر لنا من خارج شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فكانه لا يظهر في هذه الاعصار والقول
الثاني على تواتر ما هو من جوهر اللفظ الوجه الاخير الذي تمسك به الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لاثبات تواتر السبع وعلى عدم تواتر ما هو من قبيل
الهيئة كالمد واللين والامالة وغيرها ما ذكره بعض من ان القران هو الكلام وصفات الالفاظ اعني الهيئة ليست كلاما واورد عليه
الباغنوي فقال ههنا بحث لانه لا شك ان القران ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري له فاذا
ثبت ان القران لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان تكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزءا للفظ فلا شك انها
من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احديها لا بعينها
فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعي على نقل القران
لا يجري في الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحيته كون القران متحدى به وفي كونه من اصول الاحكام
كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك فلم يلزم ان كلما هو من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا انتهى ما انتهى واعترض عليه جمال
الدين الخوانساري فقال بعد الاشارة اليه لا يخفى ان ما ذكر من دليل وجوب تواتر القران وهو توفر الدواعي على نقله للتحدي به ولكونه اصل
سائر الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التي يختلف باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة واما ما يكون من الادلة بالمعنى
الذي ذكر فلا دلالة على وجوب تواتره اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر الدواعي اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدي والاعجاز فلانهما
لا يوجبان الا نقل اصل الكلام الذي وقع التحدي بمادته وصورته التي لها مدخل فيهما واما الهيئة التي لا مدخل في ذلك كالمد واللين
مثلا فلا حاجة الى تواترها بل يكفي فيها الحوالة الى ما هو داب العرب في كلامهم في المد في مواضعه واللين في مواقعه وكذا في امثالهما
ثم قال لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجواهر مما يكون من هذا القبيل فقد يؤدي خطاء الى تغييرها بما يختلف به المعنى والفصاحة
والبلاغة فلا بد من سد ذلك الباب بالكلية حذرا من ان ينتهي الى ذلك واما ما عرفت من التغير في المد واللين وامثالهما فلا يخل بشيء
اذ يكون فيهما الرجوع الى قوانين العربية فيهما فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته التي لها دخل في المعنى والفصاحة والبلاغة
فلنرجع في المد واللين وامثالهما الى القوانين العربية فلا حاجة الى التواتر عندنا انه في اي موضع مد وفي اي موضع قصر وهو ظاهر وقال العضدي

نقل تواتره

والقران الهيئات

ذكر

الا فاصل بعد ما ذكره المحشي بقبل اقول وانت خبير بان هذا الفرق محل نظر لان توفر الدواعي اما ان يقتضي النقل بجميع خصوصيات القران متواترا
او لا وعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فالفرق بالم يتفاوت الحال في التحدي و
الجواهر يشكل اختلا — استنباط الاحكام باختلاف ملك ومالك ودعوى ان اختلاف الاحكام او خلل بالتحدي ونحوه لا يتسلى في ذلك تحكم بل ربما اختلاف الحال
باختلاف الحركات والسكنات اكثر من اختلافه باختلاف بعض الجواهر ولهذا حكم الشارح العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى وربما
قرر بما ظهر اندفاع بحثه فانه ليس المراد بما يكون من قبيل الهيئة كلما يكون من الهيئة بالمعنى المشهور بل ما لا يختلف المعنى باختلافه كما صرح
الحال باختلاف — به المحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل ربما اختلاف الحركات والسكنات ظاهر الفساد لانه على ما قرر لا يتوقف بعد
وجوب التواتر في الحركات والسكنات بل في المد والقصر وامثالهما مما لا يختلف المعنى باختلافه اصلا انتهى وللقول الثالث وجوه منها خبر
الفضيل بن يسار الذي عد صحيحا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون نزل القران على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله
ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ويؤيده خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان القران واحد نزل من عند الواحد لكن الاختلاف يجيء
من قبل الرواة ومنها ما ذكره السيد نعمة الله من ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرء حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب
واهل البيت عليهم السلام بدل ابي بن كعب او ابن مسعود وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا ونحو من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين مع
انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين فكيف تكون القراآت السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس ومنها
ما ذكره السيد المذكور ايضا من ان قراآت السبع من آحاد المخالفين استبدوا بالقراآت بآرائهم وان استند بعض قراآتهم الى النبي صلى الله عليه وآله فلا يجوز
ان يدعي تواتر قراآتهم ولا يجوز الاعتماد على استنادهم الى النبي احيانا وقال ايضا بعد الاشارة الى وقوع الزيادة والنقصان في القران في
عصر النبي صلى الله عليه وآله والصحابة واما العصر الثاني فهو زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود
في المصاحف التي بخطه ولانا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا عليه السلام نعم ذكر جلال الدين
السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف
على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية
كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده
كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراآت السبع فاشتمل كل واحد
على انكار قراءة ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح منهم مع
ان في زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراآت عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم صلى الله عليه وآله على
الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يرانا عن الحوض
ومنها ما ذكره بعض الاجلة من ان هذا التواتر المدعى ان ثبت فانما هو بطريق العامة الذين هم النقلة لتلك القراآت والرواة لها في جميع
الطبقات وانما تلقاها غيرهم عنهم واخذوها عنهم وثبوت الاحكام الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره كما لا يخفى ما فيه ومنها ما ذكره
الرازي في تفسيره الكبير قال اتفق الاكثرون على ان القراآت المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراآت
اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فح قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله قد خير المكلفين بين هذه القراآت وسوى
بينها بالجواز واذا كان كذلك ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على
البعض مستوجبين الفسق ان لم يلزمهم الكفر كما ترى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليه ويمنعهم
عن غيره واما ان قلنا ان هذه القراآت ما ثبت بالتواتر بل بطريق الآحاد فح يخرج القران عن كونه مفيدا للجزم والقطع وذلك باطل
بالاجماع ثم قال ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وفي تجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب
ذكون بعض القرآت من باب الآحاد — الآحاد ولا يقتضي خروج القران بالكلية عن كونه قطعيا انتهى ومنها انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوائل السور عدا
الحمد متواترا لانه من قراءة بعض السبعة فيلزم جواز تركها في الصلوة وهو باطل للادلة الدالة على عدمه وقد بيناها في المصابيح

فمنها

ومنها ما ذكره العلامة الشيرازي فيما حكي عنه من ان الذين تستند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا
فيه ثم قال اجيب عنه اولا بانا لا نسلم ان التواتر لا يحصل بسبعة لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر فيه حصول اليقين وثانيا
بان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان القراء في زمان كل واحد من القراءات السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم اسندوا كل واحد
الى واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها ثم اسندت الرواية عن كل واحد منهم الى اثنين لتجردهما وروايتهما انتهى
وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والتحقيق ان يقال انه لم يقم دليل قاطع على احد الاقوال في المسئلة نعم يمكن استظهار القول الاول
للاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة والمؤيدة بالمروي عن الخصال المتقدم اليه الاشارة وغيره مما ذكر حجة عليه
ولا يعارضها خبر الفضيل وزرارة لقصوره لما بيناه فان المنافشة في حديث نزل القران على سبعة احرف جارية فيهما كما لا يخفى ويتضح فيها
ما ذكره السيد نعمة الله والراوندي وغيرهما مما ذكر حجة على القول الثالث كما لا يخفى على المتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال
العلامة الشيرازي فيما حكي عنه السبع متواترة بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف
المنسوب الى صاحبها كالف كما لك الالف في ملك بغير الالف المنسوب اولها الى الكسائي والعاصم باسناد صحيح مع كونه مكتوبا بالالف
في مصحفها ووجهه في العربية ثم قال وفيه نظر لان المتواتر ما يفيد العلم فاذا حصل ثبت انه قران والعربية ينبغي ان يكون متبعة بالقراءة دون
العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر **الثاني** اعلم انه ان قلنا بان القراءات السبع كلها متواترة يقينا فيتفرع
عليه امور منها جواز استفادة الاحكام الشرعية من كل منها ومنها وجوب الاجتناب عن كل منها اصالة اذا كان محدثا ومنها لزوم الجمع بين
القراءات عند تعارضها كما يجب الجمع بين الايات عند تعارضها وهو مستفاد من كلام الفاضلين في المعتبر والمنتهى والشهيد الثاني في
روض المسالك والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وان قلنا بان تواترها غير ثابت يقينا فيتفرع عليه امور منها عدم وجوب الاجتناب
عن جميع القراءات اصالة اذا كان محدثا بل يجب من باب المقدمة على القول بان المتعين عنده اذا كان مشتبها بغيره وكان محصورا وجب الاجتناب
عن الجميع واما على القول بعدم وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب عما ذكر لا اصالة ولا مقدمة ومنها عدم جواز الاستدلال بشيء من القراءات
ولزوم الجمع بينها عند التعارض لكن هذا انما يصح اذا منعنا الظن بتواترها واما اذا قلنا به فيجوز الاستدلال بكل منها ويجب الجمع بينها
كما اذا علم به بناء على ان الاصل في كل ظن الحجية فان منع منه فلا ينبغي نظر **الثالث** يجوز القراءة سواء كانت واجبة كما
في الصلوة الواجبة والتعقيب الاستحبابي او مندوبة بابي قراءة شاء من القراءات السبع المشهورة مطلقا كما صرح به الشيخ في التبيان ومجمع البيان
وتذكرة وكره ونهاية وابن فهد في الموجز والشهيد الثاني في المقاصد العلية وابن جمهور في المسالك الجامعية ووالد الشيخ البهائي في فتح الالفية
المجاشي البحار والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل الجواد فيما حكي وهو واضح على القول بتواترها واما على القول بالعكس فلوجوه منها
ظهور اتفاق اصحابنا بل المسلمين عليه ومنها دعوى الاجماع على ذلك في مجمع البيان والتبيان والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الاية
الظاهر انه لا خلاف فيه ومنها انه لولاه لكان الواجب تكرار العمل بحسب اختلاف القراءات تحصيلا للبراءة اليقينية فيصلي صلوة
لاجل الاختلاف في مالك وملك وفي ذلك حرج عظيم وعسر شديد فيكون منفيا ومنها خبر سالم بن ابي سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله
عليه السلم وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرءها الناس فقال ابو عبد الله عم كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى
يقوم القائم عليه السلم الحديث ومنها خبر محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن ابي الحسن عم قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات من
القران ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرءها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ومنها خبر
سفيان بن السمط قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن ترتيل القران فقال اقرؤا كما علمتم لا يقال يعارض الاخبار المذكورة خبر
داود بن فرقد والمعلى بن خنيس قالا كنا عند ابي عبد الله عم فقال ان كان ابن مسعود لا يقرء على قرائتنا فهو ضال ثم قال اما نحن
فنقرءه على قراءة ابي لانا نقول هذا الخبر لا يصلح لمعارضة تلك الاخبار من وجوه عديدة وصرح الشهيد الثاني ره في المقاصد
العلية ووالد الفاضل البهائي في شرح الالفية والفاضل الجواد فيما حكي عنه بانه لا يستحب اتباع قراءة الواحد كما لا يجب وقالوا
ايضا لو ركب بعضها في بعض جاز ما لم يترتب بعضها على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز

نز
يكن جائزا

الرفع فيهما ولا النصب لان كان كل منهما متواترا بان يوحد وضع ادم من غير قراءة ابن كثير ووضع كلمات من قراءته لان ذلك لا يصح لسداد المنى وهو حجة زادا الاول فقال وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرنا **الرابع** اعلم ان القراءات السبع لرجال سبعة منهم عاصم بن ابي النجود الكوفي الاسدي وكنيته على ما قاله الشاطبي ابو بكر وقال شارح الشاطبية يروي عنه رجلان احدهما شعبة المشهور بابن عياش المكنى بابي بكر وثانيهما حفص المكنى بابي عمرو بن سليمان بن المغيرة الكوفي الاسدي ويظهر منه ومن الشاطبي انه ارجح من شعبة باتقانه وضبط القراءة على عاصم ومنهم حمزة بن حبيب الزيات ويروي عنه خلف وخلاد بواسطة سليم على ما يظهر من الحرز الاماني ومنهم الكسائي ابو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله النحوي ويروي عنه حفص الدوري وابو الحارث على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم ويروي عنه عيسى الملقب بقالون وعثمان الملقب بورش على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم عبد الله بن كثير ويروي عنه احمد البزي ومحمد الملقب بقنبل بالواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو المازني ويروي عنه يحيى اليزيدي على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي ويروي عنه هشام وعبد الله مع الواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني وقال في صاحب القرآن الى قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة وذلك كله تكلف **الخامس** اختلف الاصحاب في جواز قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف التي هي كمال العشرة على قولين الاول انه يجوز قراءتها مطلقا كما يجوز قراءة السبعة وهو لنهاية الاحكام والذكرى والدروس والجعفرية ومع صد وض والمقاصد العلية وادعى في ض وغيره انه المشهور بين المتاخرين ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في نهم والذكرى من انها متواترة كالسبعة وثانيهما ما تمسك به في مع صد وض والمقاصد العلية من ان الشهيد العلامة شهد بتواترها ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد وزاد في ض فقال ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذي نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر واورد عليه في مجمع الفائدة وغيرها بان ذلك رجوع عن اعتبار التواتر لان شهادتهما لا تثبته الثاني انه لا يجوز قراءتها مطلقا وهو لمجمع الفائدة والمحكي في نهم والذكرى عن بعض الاصحاب وهو ظاهر التنقيح لوالدي العلامة وربما يستفاد من ك والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في مجمع الفائدة وغيره من ان شرط في القراءة العلم بكون ما يقرء قرانا وهو هنا مفقود ومحصله ان المفروض ليس بمتواتر وثانيهما ما تمسك به والدي العلامة دام ظله العالي من ان اشتغال الذمة بالعبادة يتوقف رفعه على يقين البراءة وهو غير حاصل بالمفروض الثالث انه لا يجوز في الصلوة ويجوز في غيرها وحكاه ابن جمهور عن بعض واستصوبه **السادس** صرح في نهم وهي والذكرى والدروس والالفية ومع صد والمقاصد العلية وض ولك الجامعية وشرح الالفية لوالد الشيخ البهائي وشرح التنقيح لوالدي العلامة دام ظله العالي بانه لا يجوز القراءة بالشاذ وزاد في نهم وهي ولك فقال وان اتصلت رواته وعدده ولا عمل بالشواذ وقيل هي كاخبار الاحاد انتهى ولهم على ذلك ما تمسك به في نهم من المسالك الجامعية من ان الاحاد ليست بقران واشار الى هذا السيد الاستاد ايضا فقال لا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الاحاد ويضعف بعدم جواز القران لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر والمراد بالشواذ على ما صرح به في المقاصد العلية وغيره ما عدا القراءات العشر المتقدم اليها الاشارة وعد منها في نهم وهي ومع صد وغيرها قراءة ابن مسعود وعد منها في ض ومع صد وغيرها قراءة ابن محيصن والتحقيق عندي ان يقال ان ما عدا القراءات السبع ان علم كونه قرانا بتواتر وغيره مما يفيد العلم فلا اشكال في جواز القراءة به وحرمته مستلزم الاستدلال به وان لم يعلم كونه قرانا فان قلنا انما الا دليل قطعي على كونه من القران ليس منه فلا والا فان حصل الظن بانه من القران فيجوز الاستدلال به كما في القراءات الثلث التي ادعى الشهيد تواترها فانه عادل اخبر عن ذلك وهو يفيد الظن كما اذا اخبر بالاجماع ولكن هذا على تقدير اصالة حجية كل ظن واما ان قيل بان الاصل عدم حجية الظن الا فيما قام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص فالحكم بحجية ما ذكر مشكل لعدم قيام دليل قطعي على حجية هذا الظن بالخصوص لا من جهة الاجماع ولا من جهة غيره واما جواز القراءة به فمشكل لان الظن هنا ظن في موضع الحكم الشرعي كالظن بكون الشيء ماء فلا يعتبر الا مع قيام الدليل الشرعي على اعتباره ولم اعثر عليه في المقام لا يقال ادعى الشهيد تواتر القراءات الثلث فيجب قبوله كما يجب قبول الاجماع المنقول لانا نقول لم يدع تواتر جواز القراءة بها بل ادعى تواترها ونقله يعتبر في الاول لحصول الظن منه بحكم شرعي فيقبل ولا يعتبر في الثاني لحصول الظن منه بموضع الحكم الشرعي فلا يقبل كما اذا ادعى الاجماع او التواتر على ان الرجل الفلاني زيد فتامل واما حرمته فلا يخلو عن وجه واما انه لم

بحصول

ابحاث تتعلق بالقراءات السبع

يحصل الظن بذلك فلا يجوز الاستدلال والقراءة بها الامع قيام دليل الشرع عليه واما حرمته فلا نتيجة عن وجه ابعد فكيف كان فالاحوط الاقتصار على القراءات السبع وهل يجب تحصيل العلم بها اولا فيه اشكال من الاصل ومن ان تكليف عامة الناس بذلك حرج عظيم ولا يقصر عن التكليف بالاجتهاد في المسائل الشرعية بل هو اصعب منه بمراتب كما لا يخفى وهو منفي شرعا ومع ذلك فلم يصرح احد بوجوبه مع مسيس الحاجة اليه بل الظاهر من السيرة خلافه وهذا اقرب وعليه فهل يجب الاجتهاد فيه وتحصيل الظن بالرجوع الى الكتب المؤلفة في القراءة ويكفي التقليد فيه اشكال ولعل الاقرب الاول والمستفاد من السيرة عدم وجوب استقصاء البحث والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة لا يتحملها عامة المكلفين فيمكن دعوى جواز الاعتماد على المصاحف المتداولة المظنون صحتها وعلى الواحد العدل بالجملة ينبغي ان لا يتهاون في امر الدين ولكن لا يكلف بما فيه حرج على المكلف ايسر بحاله

السابع قال في المقاصد العلية انحصار القراءات في السبع والعشر امر حادث وغير معروف في الصدر السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من الالتباس

الثامن قال السيد الاستاد والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة انتهى واطلق وفيه نظر

التاسع قال بعد ما نقل يجب الجمع بين الآيات انتهى وهو حسن ان اراد القراءات المتواترة والا فهو على اطلاقه لكن بعيد

العاشر قال السيد الاستاد ومنسوخ التلاوة يجتمع مع القطع به لانه من كلام الله وسمي القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجازمسه للمحدث وهو جيد ثم قال والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فهو من الخطب انتهى هذا الفرع

الحادي عشر حيثما اطلق لفظ الكتاب يراد به القرآن القرآن العزيز كما اشار اليه السيد الاستاد فقال اما الكتاب فهو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن عزيز حكيم انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وامام الخطيب الآمر والواعظ الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول صلى الله عليه وآله

الثاني عشر قال السيد الاستاد وهو محكم ومتشابه والمحكم منه حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التاويل والعلم اليقيني بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مخصوص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وغي وعليه تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم عليهم السلم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم اما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع القرآن والا لزم قصره على المتشابه او احتياج المحكم منه هو المبين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا على الرجوع الى القرآن العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه في ساير العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير بل اوجبوا عرض غيره عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه فما خالف كتاب الله فذروه انتهى والتحقيق هنا ان يقال ان الكتاب باعتبار دلالته على الحكم الشرعي اصولا وفروعا ينقسم الى اقسام فتارة يفيد العلم بذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه يفيد القطع بشرعيتها واخرى يفيد الظن بذلك وهذا هو الذي يقال له ظاهر الكتاب واخرى لا يفيد شيئا من الامرين ويكون مجملا فان كان الاول فلا اشكال في حجيته وكونه دليلا شرعيا وان كان الثاني

فالمعتمد انه حجة لاصالة حجية الظن ولاتفاق جميع المسلمين عليه عدا

طائفة شاذة لا يلتفت اليهم وان كان الثالث

فلا يكون حجة الا بعد دفعه

التفسير المعتبر

تتمة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف الانبياء والمرسلين **القول في السنة** **مقدمة** قال السيد الاستاد قدس سره السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي مما يحكى احد الثلثة يسمى خبرا وحديثا وهو قد يسمى نبويا وامامي والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام انتهى **الكلام في خبر الواحد** **مقدمة** اعلم ان خبر الواحد في الاصطلاح هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء قلت رواته او كثرت وصرح بهذا جمع كثير كالمحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في المهذب وولد الشهيد الثاني في المعالم والفاضل البهائي في الزبدة والوجيزة والحاجبي والعضدي وغيرهم فيدخل فيه الخبر المعلوم الصدق من غير جهة التواتر والمعلوم الكذب والمظنون الصدق والمظنون الكذب والمحتمل للامرين احتمالا متساويا وربما عرف خبر الواحد بحسب الاصطلاح بما يفيد الظن فلا يصدق على ما لا يفيد الظن اصطلاحا على هذا وفيه نظر ثم اعلم ان من جملة افراد خبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو على ما في الذكرى وعدة الاصول لابن فهد والوجيزة والمنية وشرح العضدي كما عن الامدي ما زاد نقلته رواته على ثلثة وفي جمع الجوامع المستفيض هو الشايع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان وقيل ثلثة انتهى **مفتاح** اعلم انه حكي عن اهل الظاهر القول بان الخبر مطلقا يفيد العلم وعن بعض ان خبر العدل يفيده والحق خلافهما وفاقا لاكثر المحققين ولهم وجوه الاول ما ذكره في العدة من ان الخبر لو افاد بنفسه العلم للزم تصديق مدعي الرسالة بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة المعجزة الثاني ما ذكره في (ج) من انه لو افاد العلم من حيث كونه خبرا لافاده كل خبر ومن جملة الاخبار خبر الواحد لا يفيد العلم الثالث انه لو افاده لادى الى تناقض المعلومين فيما اذا ورد خبران متناقضان وهو جائز وواقع كثيرا وبطلان اللازم واضح الرابع انه لو افاده لكان اما باعتبار العقل او العادة واللازم بقسميه باطل لانا لا نجد من العقل ما يدل على لزوم افادته العلم ولا من العادة ما يشهد بافادته العلم بل نحكم بالخلاف لانا نرى العقلاء اذا سمعوا من عادل خبرا بل ومن غيره بما دعوى النبوة يحتاجون بعضهم الى التجليهم الريب ولا يعتريهم الشك في ذلك ولعيشرون ذلك لا لكونه بحسب العادة مفيدا للعلم لانا نقول ذلك غير مطرد في جميع الاخبار بل نوقفهم في تصديق العدل لو تخطئهم فيما يخبرون به غير عزيز فدل ذلك على ان الوجه في جزمهم احيانا حصول القرائن الموجبة لافادة العلم بانضمامها الى الخبر ونحن لا ننكر ان الخبر قد يفيد العلم بانضمام القرائن الزائدة على مفهوم الخبر وسيأتي اليه الاشارة **مفتاح** ذهب كثير من المحققين كالعلامة وابنه والسيد عميد الدين والفاضل البهائي وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي والبيضاوي كما عن النظام والغزالي والجويني والامدي والرازي واكثر الاصوليين الى ان الخبر قد يفيد العلم اذا انضم اليه القرائن وحكي في (م) عن قوم انهم زعموا انه لا يفيد العلم مطلقا وان انضم اليه القرائن وحكى الحاجبي والعضدي ذلك عن الاكثر وهو ضعيف بل المعتمد هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم ما تمسك به في (م) من انا لو اخبرنا ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها من حيث لا يخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك انتهى لا يقال قد يقع الخطاء وهو غير ممتنع عقلا وواقع عادة ومع احتماله لا يتحقق العلم وقد اشار اليه المحقق لانا نقول مجرد طرو الخطاء احيانا لا يمنع من حصول العلم فيما لم يقع عادة ولو كان ذلك مانعا لادى الى القول بامتناع حصول العلم العقلي والعادي لامكان الخطاء في كل منهما وذلك يحكم البديهة ببطلانه وقد اعترف المحقق بعدما اشار اليه بما اختاره الاكثر فقال ولا احيل في بعض الاحيان انضمام قرائن كثيرة قوية تبلغ الحد يفيد معها العلم انتهى وبالجملة انكار حصول العلم من الخبر المحفوف بالقرائن مطلقا خلاف البديهة لا يقال لو حصل العلم منه لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واستفاء اللازم بين لانا نقول نمنع من انتفاء اللازم ونلتزم الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم وقد صرح بهذا في (م) ولا يقال لو افاد ذلك العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بامرين متناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين لانا نقول هذا باطل لان الخبر المحفوف بالقرائن المفيد للقطع اذا حصل في واقعة امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة كما في التواتر وقد صرح بذلك في (م) ولا يقال لو كان ذلك مفيدا للعلم لوجب القطع بتخطئة من يخالف بالاجتهاد

في بيان خبر الواحد

في بيان ان خبر الواحد هل يفيد العلم

في بيان ان الخبر قد يفيد العلم بانضمام القرائن

وهو خلاف الاجماع لانا نقول نلتزم بالخطأ ح ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد وقد صرح بما ذكرنا لم وعلى المختار من امكان حصول العلم بانضمام القرائن هل لها حد او لا التحقيق انه لا حد لها كالمتواتر على التحقيق والمرجع العادة والقرائن بحسب العادة مختلفة جدا وهل المفيد للعلم نفس الخبر بشرط انضمام القرائن والقرائن بشرط انضمام الخبر او هما معًا كما عليه بعض المحققين منه اشكال **مفتاح** اعلم انه توهم جماعة من اصحابنا ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار كلها قطعية الصدور معلومة الصحة لا يحتاج في الاعتماد عليها الى معرفة حال رواتها وصفة سلسلة سندها بل يجوز الاعتماد عليها وان كان في طريقها وسندها الكذاب والمقدوح المطعون وزعم منهم ان جماعة من اجلاء الاصحاب كالكليني والصدوق وغيرهم شهدوا بصحتها وهو توهم فاسد اما اولا فلان مجرد دعوى جماعة قطعية الاخبار وسندا لا يلزم حصول القطع بها لغيرهم وان كانوا اجلاء ثقاة لا عقلا ولا عادة اما الاول فلانه لو ثبت الاستلزام العقلي لم ينفك احد الامرين عن الاخر كما لا يمكن انفكاك الزوجية عن الاربع والجسم عن الحيز واما بطلان اللازم فواضح لانه يجوز وجود اخبار الجماعة بذلك مع عدم حصول العلم لغيرهم بما اخبروا به مع علمهم واما الثاني فلانه لو ثبت الاستلزام عادة لما وقع خلافه واللازم باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستلزام العادي معناه عدم تحقق احد الامرين منفكا عن الاخر في الخارج وان جاز فرضه عقلا كما يجوز فرض صيرورة الجبال ذهبا ولكنه لم يقع عادة واما بطلان اللازم فلانه قد كثر حصول القطع بكثير من المطالب لجماعة من الاجلاء والثقات والاساطين واخبروا بما علموا به ولم يحصل العلم بذلك لغيرهم المطلعين على خبرهم وحالهم ولذا يطالبونهم بدليله ولم يسلموا لهم ما ادعوه بمجرد كونهم عالمين وبهذا جرت سيرة العقلاء واستمرت عليه طريقتهم ولو اصر الخصم في دعوى الاستلزام لالزمناه بالقول بحجية الاجماع المنقول اذا نقله جماعة من الاعيان وبلزوم العمل بفتواهم اذا كانوا قاطعين بما افتوا به لا يقال يلتزم به لانا نقول ذلك المعلوم من طريقتهم والمعروف من مقالتهم خلاف ذلك كيف وقد شددوا الانكار على من ادعى حجية الاجماع وبثبت الاحكام الشرعية بغير الروايات وما هذا الا تناقض محض ومصادرة صرفة وبالجملة ان كان قطع الغير سببا لحصول القطع للشخص فليكن سببا مطلقا والا فلا ولا يقال يجوز ان يحصل العلم بشيء وان لم يعلم بسببه تفصيلا كما قد يحصل القطع بخبر الثقة وباتفاق الفتاوى في غير ذلك مما جرت العادة بحصول العلم به والمفروض منه اذ قد حصل العلم لنا بعد علمنا بقطع الجماعة بصحة الاخبار ولم نعلم سببه اهو الاستلزام العقلي او العادي او الاتفاقي او النائبة والالهام فهو علم عادي يجوز معه النقيض عقلا وقد صرح بارادة هذا النحو من العلم في هذا المقام جملة ممن يدعي قطعية الاخبار منهم الشيخ شهاب الدين فانه قال اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة من هذا ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس وتقضي العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال في الدرر لما بطل بالدليل ولا يراد على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة فرقها اقاها اليقين عند قوم وما يقرب الظن الغالب عند اخرين بحسب القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد بالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل بخبر غير العدل اذا دلت القرائن على صدقه ولا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب وجد مواقع لفظ العلم في المحاورات جزما ان اطلاق لفظه على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه كلي يقال على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر دون التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال ويدلك على ذلك تعريف السيد المرتضى في بعض كتبه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سميته علما وان شئت سميته ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسألة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا فبما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون العلم افراده متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما يقرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تفاوت فيه هي اليقين وما سواه ظن وقال خاتم

في بيان ان الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة قطعية الصدور ومعلومة الصحة ام لا

في بيان معاني العلم بحسب اللغة

الاستلزام عقلا لا مع الانفكاك الزوجية فالمقدم مثله بيان الملازمة ان م

هذا الخبر يجوز العقل خلافه نظر الى امكانه كالابليه ح

عما نحن فيه اصلا لانا نقول هذا الفرار من الخصم وكم يتفق مثل هذا في مقام المناظرات والمشاجرات لكن لو بنينا الامر على التصديق لمن يدعي العلم بمجرد دعواه لانسد باب الشريعة ولزم افحام الانبياء ع اذ غاية ما يحصل منهم المعجزة والقاء البرهان وعلى البناء المذكور يجوز للخصم ان يقول اني علمت بالخلاف وانه اكون عالما بسببه في التحقيق ان يقال ان دعوى العلم اذا اتفقت من شخص فلا يمنع منه ولا يعتقد معه بل يلاحظ فان كانت العادة تقضي بفسادها فلا يقبل منه تكذيب بل قد يحكم بجنونه وان جوزتها العادة منه فيعلم منها ولذا ترى ان العقلاء يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بسقوط السقف الصحيح المحكم وبتكذيب من يدعي حصول العلم من خبر الكذوب مجردا عن القرائن او من خبر مجهول الحال كذلك ولا يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بموت زيد وقيام عمرو وسقوط السقف لما ثم ان العادة لا يراد بها عادة عامة الناس في جميع الدعاوى العلمية بل عادة اهل الحرفة التي ينتسب اليها المدعي ويدعي العلم في مسئلتها فالنحوي اذا ادعى العلم في مسئلة نحوية استكشف عند دعواه بالرجوع الى النحاة فان كذبوا مدعي العلم ولم يطالبوه بالدليل لزم الحكم بكذبها وان تاملوا في دعواه لم يحكم به ولا يعتبر فيه حكم تكذيب العامي له لعدم انسه من اوليه لتلك الحرفة فلا يحصل له العلم بما هو الحق في تلك المسئلة ولذا ترى ان الفقيه اذا ادعى العلم في مسئلة فقهية واسند علمه الى فتوى فقيه شاذ نادر يكذبه الفقهاء في دعواه ولما اذا عرض على العوام فلا يكذبونه بل قد يحصل لهم الجزم واطمينان النفس بفتواه كما هو الحال في كثير من اهل التقليد فانهم جازمون بصحة فتوى المفتي جزما مبنيا على جزم المفتي لو كان لجزمه وجزمهم العوام الذين يراجعون كتب الحديث في الفتوى فانهم بمجرد النسبة يجزمون بالصحة ومثل هذا لا يعد علما ولا معتبرا عند العقلاء لان العلم هو الذي لا يزول بادنى التفات وتامل واحتمال ولا يجوز فرض وقوع خلافه ما دام موجودا ولذا لا يبعد ان يقول رجل هذا معلوم عندي الان لكن اذا تغير في نفسه بانه ليس كذلك يرتفع لان هذا امر مجوز للخلاف فقد ظهر ان مجرد الاطمينان وسكون النفس ليس علما لانه قد يحصل من المسامحة وعدم التدبر والالتفات ولانه لو كان علما لما صح ذم الكفار بتقليد ابائهم بقولهم انا وجدنا اباءنا الاية ولما حسن من الائمة ع ذم العامة من اهل الظنون والشكوك والشبهة للقطع بحصول الاطمينان وسكون النفس لهم فيما يعتقدونه ولانه لو كان علما لجاز للعوام ترجيح المسائل الفقهية بالاعتبارات العقلية لانه قد يحصل الاطمينان لهم بها كما يحصل بمجرد الرجوع الى الكتب المؤلفة في الحديث والفقه ودفعه هذا غني عن البيان اذ فيه هدم الشريعة واستغناء عن بعثة البشر ولم يثبت من الصحابة واصحاب الائمة ع الاعتماد على هذا ثم دعوى اعتمادهم على الظن الذي يدعي الخصم حجية العمل به حجة لكن لا يجوز جعله حجة شرعية في اعتبار الظنون لان ما اعتمد عليهم لا يعلم انه اي شيء وانما الحاصل من طريقتهم العمل بالظن في الجملة فالمعتبر في العلم الذي لا يطالب بحجيته هو الجزم الذي لا يزول بادنى تشكيك وهذا لا يحصل من خبر الثقة مجردا عن القرينة ولذا صار اكثر الاصوليين الى عدم افادته العلم نعم يحصل الاطمينان الظني وهو الذي يجوز معه الخلاف دون الاطمينان العلمي الذي لا يجوز معه الخلاف مطلقا ولو كان عادة لا يقال كيف يدعى ان العلم العادي لا يجوز معه الخلاف والحال انهم قد صرحوا بانه يحتمل فيه النقيض و جعلوه وجه الفرق بين العلم العقلي والعادي لانا نقول تجويز النقيض ان كان باعتبار الامكان الذاتي فهو متحقق في العلم العادي دون العقلي فهو وجه الفرق بينهما وان كان باعتبار الوقوع الخارجي فلا يتحقق في العلم العادي ومما ذكرنا اندفع دعوى العلم بصحة اخبار الكتب الاربعة بالمعنى الذي ذكرناه وما قاله الشيخ منها بالذي بدا اما ثانيا فلان تنصيص الجماعة بصحة الاخبار معارض بوجوه الاول ما عرفت ان اكثر العلماء بتنصيصهم على ثقاتهم الخ ولو كان ما ذكروه مسلما صحيحا في تصحيح اخبار الكتب الاربعة لتمسكوا به واستغنوا به عن التصنيف في الرجال ولكفوا من الكلام في اسنادها وتوصيفها بالصحيح والحسن وغيرهما وبطلان التالي واضح لمن راجع كتبهم وطريقة اكثر العلماء انه لم تكن في نفسها حجة دافعة للتنصيص المذكور فلا اقل من كونها معارضة له ومع هذا كيف يجوز دعوى العلم بمجرد التنصيص المزبور ولا يقال لعل الوجه في التصنيف في الرجال والكلام في اسناد الاخبار امر لا نعلم بعينه لانا نقول هذا تشكيك لا يلتفت اليه اذ من المعلوم ان السبب في ذلك عدم صحتها من تنصيص الجماعة الثاني انه قد ثبت بالاخبار حصول الكذب في الاخبار المروية واختلاط الغث بالسمين منها واعترف به الخصم ومن المستبعد عادة بل من المحال قطع التميز بينهما على وجه لا يحصل الخطاء والزلة سواء كان المميز ارباب الاصول الاربعمائة واصحاب الكتب الاربعة ام غيرهم وحينئذ لم يكن الباطل متحصنا ومتميزا سرى الاحتمال في الجميع غالبا ولا يكون دفعه الا بمعرفة صفات الراوي الثالث ان حصول القطع بصحة اخبار الكتب الاربعة بامرها بعيد عادة لان القطع غالبا لا يحصل الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن ويحقق كل منهما في تلك الاخبا

وشهادة الملا الفقيار

خلاف العادة اما الاول فلان شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا معلوم محالية عادة في جميع تلك الاخبار خصوصا اذا كان هناك خوف وتقية واما الثاني فمن واضح الرابع انه قد يكون لبعض رواة بعض رواياتها صفات تمنع من الاطمئنان باخبار الثقة بانه صحيح ككونه من الكذابين المشهورين والكذب التهمة واعتماده على الضعفاء والمراسيل ونحو ذلك مما هو مذكور في الرجال والشاهد على ذلك انك اذا علمت ان رجلا كذوبا في الغاية ثم اخبرك ثقة بان الخبر الفلاني من هذا الكذاب صحيح لا تستوحش من تصحيحه وربما حملته على الغفلة والجهالة دعوى قطعية ما في كتب الاربعة مما لا ينبغي فسادها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل فيما تضمنه كتاب الكافي من الاحاديث الصحة ووجوب العمل به ولو كان ضعيف السند بالاصطلاح المشهور بين الاصوليين ومعاصريه يرتفع الحاجة المعرفة رجال سند الاخبار التي فيه وذلك لان الكليني اخبر وشهد بان كل ما فيه صحيح ويجب قبوله اما المقدمة الاولى فلانه قال في اول الكتاب المزبور اما بعد فقد فهمت يا اخي ما شكوت الى ان قال وذكرت ان امورا قد اشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها واسبابها وانك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وقلت لو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بمعونته وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا واما المقدمة الثانية فلان خبر العادل والاصل فيه الصحة والحجية اما الاول فلان وثاقة الكليني وجلالة قدره مما لا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلعموم ما دل على حجية خبر العادل وفيه نظر لان الاعتماد على ما ذكر في اثبات اصالة الصحة مما في محل الاشكال لوجوه الاول انه ليس فيه تصريح بان جميع ما فيه من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام بل غاية ما له الدلالة على ان ما يحتاج اليه من الآثار الصحيحة مذكور فيه كما اشار اليه بعض الفضلاء فلا يثبت بذلك المدعى لا يقال لو كان الامر على ما شرحت لكنه لو كان وجود روايات غير صحيحة فيه فلم يحصل مقصود السائل الذي سأل منه تأليف كتاب شأنه كذا وكذا كما اشار اليه الامين الاسترابادي قائلا من المعلوم انه لم يذكر في كتابه هذا قاعدة بها يميز بين الحديث الصحيح وغيره فعلم ان كل ما فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح وغير صحيح لزاد السائل الاشكال والحيرة ولما جاز للمتعلم الاكتفاء به واخذ المسترشد منه لانا نقول هذا حسن لو لم يعلم السائل بطريق التميز وهو ممنوع لجواز ان يكون السائل عالما بقاعدة كلية يحصل بها التميز لكنه احتاج الى ما يجمع الاحاديث الصحيحة كما في العلماء العالمين بالقواعد الكلية فانهم يحتاجون الى الكتب لاعمال تلك القواعد لا يقال هذا حسن لو كان تأليف الكافي لخصوص السائل او من في طبقته العالمين بقاعدة التميز لكنه ليس بل الغرض لينتفع به جميع من كان في طبقته ومن يأتي بعده الى انقضاء الدنيا كما صرح به في الكتاب المذكور ومع ذلك لا يجوز له الاعتماد على القرينة المتداولة في تلك الازمنة لجواز انعدامها وعدم بقائها الى آخر الزمان لانا نقول هذا التجويز لا يمنع من الاعتماد عليها والا لما جاز الاعتماد على ما ذكره في الديباجة بل كان عليه ان ينص على صحة كل حديث عند ذكره وايضا لما جاز للعلماء الاعتماد على ما يذكرونه في اوائل كتبهم من الشروط والاصطلاحات لمعرفة ما في الكتاب وهو باطل جدا اذ قد استمرت طريقتهم وسجيتهم على الاعتماد على ذلك بل قد كثر اعتمادهم في تصنيفاتهم على ما كان معروفا عندهم من الخارج او مذكورا في كتاب كما انهم يطلقون لفظ الصحيح على الخبر في الكتب الفقهية تعويلا على معروفيته في الخارج مع انه من الجائز تلف المعتمد عليه فينتفي فائدة التأليف لا يقال هذا بعيد من وجوه منها ما ذكره الامين الاسترابادي فانه قال من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والآثار ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينهما في كتاب الف في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة مائزة وقال في مقام آخر من المعلوم ان عاقلا فاضلا صالحا اذا اراد تأليف كتاب لارشاد الخلائق وهدايتهم ولاخذ من يجيء بعده معالم دينه منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع بورودها عنهم عليهم السلام وبين ما ليس كذلك من غير نصب تميز بينهما بل من المعلوم انه لا يجوز بل اقول ارباب التواريخ اذا ارادوا تأليف تاريخ مع تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بحاله وميزوه عن غيره فكيف نظن برؤساء العلماء والصلحاء مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومثل رئيس الطائفة ما ظنوه فان فيه تخريب الدين

لا ارشاد للمسترشدين لا سيما اذا وقع التصريح منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المشهورة المعروفة التي كانت مرجعا
لقدماء اصحابنا في عقائدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا لنا قاعدة بها يميز بين الحديث الماخوذ من الاصول المجمع على صحتها
وبين غيره فعلم ان كلها ماخوذة من تلك الاصول ومنها انه من المعلوم ان الاخبار الضعيفة لا فائدة في ذكرها فكيف يذكرها مثل ثقة الاسلام
ومنها انه لو كان هناك قرينة على التمييز لنقلت الينا لان الحاجة ماسة اليه لانا نقول لا استبعاد في ذلك بعد الاخطار بسيرة العقلاء والعلماء
في اعتمادهم في التاليف والتصانيف والرسائل على الامور الواضحة في اوانهم وان احتملوا تغيرها وانعدامها واما الوجوه المذكورة فضعيفة
جدا اما الاول فلانه فاعم بما ذكرناه من الاكتفاء في التمييز بما ذكره في غير هذا الكتاب ككتابه الذي الفه في الرجال فان النجاشي عد من جملة كتبه
كتاب الرجال وما ذكره الامين الاسترابادي لا محصل له سواء لم يذكر علامة التمييز وقد عرفت جوابه على انه قد يمنع من عدم وجود التمييز في كتابه
لجواز ان يكون الاسناد الى المعصوم دليلا على الصحة والارسال ونقل فتاوى اصحاب الائمة دليل الضعف كما هو المتعارف في هذا الزمان
والمعهود من ارباب التصانيف فانهم اذا ارادوا تضعيف مطلب نسبوه الى القيل والرواية واشار الى هذا بعض الفضلاء واما الثاني فللمنع
من عدم الفائدة في ذكر الاخبار الضعيفة مع انه يجوز ان ينقله ليعمل به عند انسداد باب العلم اما بالنسبة اليه او بالنسبة الى غيره او لكون
تذكرة له في تحصيل ما يوجب تصحيحه او لكون فائدة التمييز من الاخبار الصحيحة او لغير ذلك من فوائد التاليف التي تختلف بالانظار والامكان
نعم لا فائدة في ذكر ما علم بعدم صحته لكنا لا ندعي احتمال ذكر هذا منه بل ذكر ما ظنه صحيحا او شك فيه ومع هذا فالاستدلال لو تم لدل
على دلالة العبارة على عدم وجود غير الصحيح في الكافي لا الاستدلال على حجية مفهوم اللقب نحو اكرم زيدا فانه لولاه لكان التعليق على المذكور لغوا وقد
ذهب اكثر المحققين الى عدمه وهذا المسلك في اثبات حجية المفاهيم واما الثالث فللمنع من عدم النقل لان الكتب قد اشتملت على المميزات وهي ثابتة
من زمن الكليني الى الان لما عرفت من ان النجاشي اخبرنا بانه الف في الرجال وقال الفاضل الشوشتري فان قلت اذا كان كتابه مشتملا على الاخبار
الصحاح وغيرها فكيف يحصل ارشاد المسترشدين قلت هو قد ذكر طريق العمل بالاخبار المتنافية بوجوه احدها العرض على كتاب الله وثانيها بالعرض
على مذاهب العامة وثالثها بترجيح السند اكتفى عنه بالمحافظة على ذكر السند لظهوره وهذا الوجه لانه كان منصوصا من الفرد بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الاية وكان معمولا عندهم كما يعلم من الغيبة وغيره وقال ايضا واما محمد بن يعقوب الكليني فانه لم يبين في كلامه ما يدل على حكمه بصحة احاديث
كتابه بل هو صريح بان تمييز الصحيح من غيره لا يمكن الا بما اطلقه العالم وقد صرح بانه لا يعرف الصحيح من غيره الا قليل من الروايات المختلفة بقوله ونحن لا
نعرف من ذلك الا اقله وقوله وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت نيل على صحة اخبار كتابه انتهى سلمنا لكن مرجع هذا الوجه الى الاستقراء وقد
ابطل حجيته كثير من المحققين في … الثالث ان الكليني لم يصرح بصحة اخبار الكافي وانما قال … والرجاء غير العلم لا يقال هذه العبارة تطلق في مقام هضم
النفس وتدل بالفحوى على ان الاخبار … لانا نمنع من ذلك بل الاولى في امثال المقام الذي يقصد به ارشاد الغير … التصريح بما
هو الحق … من مراعاة هضم النفس وبالجملة لو جوزت الحكم باشتغال ذمة زيد اذا اقر بشيء بهذه العبارة جاز ذلك … لانها على شهادة الكليني
بصحة اخباره في … الثالث ان اخبار الكليني بصحة ما في كتابه يمكن ان يكون باعتبار علمه بها وقطعه بصدوره عن الائمة فيجوز الاعتماد عليه علة
كسائر اخبار العدل كما يمكن ان يكون باعتبار اجتهاده وظهورها عنده ولو بالدليل الظني فلا يجوز الاعتماد عليه فان ظن المجتهد لا
يكون حجة على مثله كما هو الظاهر من الاصحاب بل العقلاء وحيث لا ترجيح للاحتمال الاول وجب التوقف في العمل به لان الشك في المشروط فلازم الشرط يوجب الشك ح
التوقف لا يقال يمنع من عدم الدليل على ذلك اذ الاصل في الاخبار الدلالة على ان المخبر عالم بما اخبر به فان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك
لانا نقول لا يجوز التعويل على هذا الاصل هنا لوجوه الاول ان جماعة من الاعاظم كالفاضل الشوشتري والفاضل التوني وجدي منعوا
من دلالة عبارة الكليني على ذلك مدعين ان الصحيح ليس معناه قطعي الصدور نعم اعترف بعضهم بان المراد ما هو ظني الصدور ولكن هذا
غير نافع كما لا يخفى لا يقال هذا خبر جماعة ولا يكون حجة لانا نقول ما دل على حجية خبر الكليني دل على حجية خبرهم والتفرقة تحكم بل العمل بخبر
هؤلاء اولى لانه كالمفسر لعبارة الكليني مع انهم شهدوا على الغير والكليني شهد لنفسه فيكون مرجوحا بالنسبة الى الاول فتامل الثاني ما
استشهد به جدي على ان المراد من الصحيح في كلام القدماء الاعم من قطعي الصدور من انهم يحكمون بالصحة باسباب لا تقتضي ذلك منها تجرد حكم
شيخهم بالصحة ومنها اعتماد شيخهم على الخبر ومنها عدم منع الشيخ عن العمل به ومنها عدم منع الشيخ عن رواية الغير ومنها موافقة الكتاب والسنة

الثالث

الثالث ان حصول القطع بصدور جميع ما في كتبه عن الائمة للكليني مستبعد ان لم يكن محالا عادة لان القطع بالاخبار عادة اما من جهة التواتر
او القرائن المفيدة له وحصول كل منهما له بعيد في العادة ولا كذلك الظن بذلك فلو حمل عبارة الكليني على الاول لزم مخالفة العادة واما لو حمل
على الثاني فليس فيه مخالفة لها وهو ان لم يكن اولى فلا اقل من المساوات الرابع انه قد شاع بين العلماء الاخبار بعنوان ما اخبر به الكليني مع عدم
قطعهم بما اخبروا به وبالجملة قد شاع منهم استعمال صيغة الاخبار في مقام الظن بالخبر بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة عند اكثر المحققين ولا يقال لو صح الاحتمال الثاني وكان مراد الكليني لزم ان يكون عاملا بالظن وهو باطل لوجوه الاول
ان المعروف من طريقة المتقدمين ترك العمل بالظن حتى ان بعضهم ادعى ان العمل به محال عقلا الثاني ان في عبارته ما يدل على عدم جواز العمل
بالظن وهو قوله والامر الثالث المؤدي بغير علم وبصيرة الى الله عز وجل ان شاء تطول عليه فقبل عمله وان شاء رد عليه لان الشرط عليه
من الله عز وجل ان يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين ثم قال لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي والى من يؤدي الثالث
اقتصاره على نقل الحديث وعدم تمسكه في الاحكام الشرعية بالامارات الظنية من الاجماع والشهرة والاستقراء لانا نقول بطلان اللازم
ممنوع وتلك الوجوه لا تصلح لاثباته اما الاول فللمنع من ان طريقة المتقدمين عدم جواز العمل بالظن مطلقا كيف والعلم بجميع الاحكام الشرعية
مما لا يمكن ان يدعى مخالفته عادة ومع هذا فاستدلال المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس بظواهر الكتاب في السنة مما لا مساغ لانكاره
ولو كان المتقدمون مانعين من العمل بالظن مطلقا لما جاز لاولئك التعويل ذلك نعم الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا يجوز العمل
عندهم وكذا عند جميع المتأخرين ولكن هذا غير محتمل بالنسبة الى الكليني بل المحتمل الظن الذي قام من الشرع دليل على حجيته لا يقال لو كان هذا
هو المحتمل لم يكن احتماله قادحا في تأسيس الاصل بما ذكره الكليني لان تصحيح الاخبار على فرض صحة هذا الاحتمال من دليل ظني اعتبره الشرع فيجب
متابعته لانا نقول لعل الكليني اخطأ في ذلك الدليل واعتقد ما ليس بدليل دليلا والخطاء ليس بمأمون على غير المعصوم ولهذا نقول لا نجوز
على العالم على ان ما يعتقده عالم دليلا لا يكون دليلا لعالم آخر ولا يجوز العمل بما يعتقد به حتى يتبين له كونه حقا واما الثاني فللمنع من دلالته
على ذلك كما اشار اليه جدي ره قائلا غاية ما يظهر من كلامه علمه بحجية الاخبار وصحة العمل بها وكون العمل بالدين بالآثار الصحيحة بل في كلامه مواضع تشهد
بان مراده من اداء الفرائض بالعلم واليقين ليس ما ذكرتم بل ما ذكرناه واوردوا منه هنا استشهادا لما ذكره بقوله من اخذ دينه من افواه الرجال ردته
الرجال وقوله من لم يعرف امرنا من القرآن لم يتنكب الفتن ومنها قوله انك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ومنها قوله فاعلم
يا اخي انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء الا على ما اطلقه العالم بقوله عم اعرضوا على كتاب الله فما وافقه فخذوه ومنها قوله ونحن
لا نعرف من ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عم وقبول ما وسع الامر فيه بقوله عم بايهما اخذتم من باب التسليم
وسعكم ومنها قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت ومنها قوله ومن اراد الله توفيقه وان يكون دينه ثابتا مستقرا سبب له الاسباب التي تؤديه الى
ان يأخذ دينه من كتاب الله ثم الى ان قال ومن اراد الله خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا نعوذ بالله منه سبب له اسباب الاستحسان
والتقليد والتأويل من غير علم وبصيرة فذلك في المشية ان شاء تمم وتعدى اتم ايمانه وان شاء سلبه اياه ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي كافرا
او يمسي مؤمنا ويصبح كافرا لانه كلما رأى كبيرا من الكبراء مال معه وكلما رأى شيئا استحسن ظاهره قبله فتأمل في جميع هذه المواضع جدا حتى يظهر لك
الامر من كل واحد ان كان الامر في بعضها ظاهرا ويشهد ايضا على ما ذكرنا كثير من احاديث كتابه التي عمل عليها منها ما اورده في باب اختلاف
الحديث في الاخذ بالسنة التي لها شواهد من الكتاب مثل رواية ابن ابي يعفور عن الصادق عم حيث سئله عن اختلاف الحديث يرويه من نثق
به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى به ومثل رواية عمر بن
حنظلة حيث قال فان الحكم ما حكم به اعدلهما الحديث وغيرهما من الاحاديث فتأمل ويشهد ايضا ما اشتهر بين ان الكليني قد اكثر من الرواية
من غير المعصوم عم فلاحظ وتأمل ويشهد ايضا كون اخبار الآحاد حجة عند القدماء وكذا بناؤهم على الظن في تصحيح الحديث ويشهد ايضا
ان الحديث الذي له شاهد في كتاب الله كان معمولا به عند القدماء حجة كما لا يخفى على المتتبع المطلع بل ربما كان يعد مثل هذا الحديث من
القطعيات ويخرجونه من الآحاد وهو صريح كلام الشيخ في العدة وفي اوائل الاستبصار والفقيه منه في اوائل الكتاب وقال الاجل المرتضى في مسئلة الفقها
في طريق الاستدلال على فروع الامامية بعد الاشارة الى حجية اجماع الامامية وانه طريق موصل الى العلم بها ما هذا لفظه وليس يمتنع مع

ذلك ان يكون في بعض ما اجمعوا عليه ظاهر كتاب يتناوله او طريقة تقتضي العلم مثل ان يكون ما ذهبوا اليه هو الاصل في العقل فيصح
التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه الى ان قال فان اتفق شيء من ذلك في بعض المسائل جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى
العلم وصار نظير الاجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه فتدبر على انا لو سلمنا كون الصحيح عند القدماء بمعنى قطعي الصدور لكن نقول
لا يستلزم قطعهم حصول القطع لغيرهم وهذا في غاية الظهور وسيما مع ملاحظة ما صدر منهم من الغفلات والاشتباهات ووقع منهم من الخطا
في المقامات وخصوصا مع ملاحظة ما اشرنا اليه من اتفاق الشيخ وغيره في قطعية الخبر اذا كان لرشاهد من الكتاب وغيره هذا مع مشاهدة شدة
الاختلاف بينهم في تصحيح الاحاديث وتضعيفها بل نقول هؤلاء مع معرفتهم باحوال الاحاديث ومهارتهم فيها وقرب عهدهم كثيرا ما يضعف كل
واحد منهم الاحاديث التي صححها الاخر فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل لنا في امثال زماننا القطع بصدور الاحاديث الا ترى ان
الكليني مع بذل جهده في مدة عشرين سنة ومسافرته الى البلدان والاقطار وحرصه في جمع اثار الائمة عليهم السلم وقرب عصره الى الاصول الاربعمائة
والكتب المعول عليها وكثرة ملاقاته ومصاحبته مع شيوخ الاجازات والماهرين في معرفة الاحاديث ونهاية شهرته في ترويج المذهب
تاسيسه لم يورد في كتابه جميع ما صححه وعمل به غيره من المشايخ وغيرهم وكذلك الصدوق لم يورد جميع ما صححه الكليني والشيخ وغيرهما مع انه كان
عنده وربما كان ياخذ منه ولم ياخذ الكل انتهى واما الثالث فللمنع من دلالته على ذلك ايضا كما اشار اليه الفاضل الشوشتري فانه قال في
مقام الرد على من نسب تحريم الاجتهاد الى القدماء وقد ينسب هؤلاء الجهلة وهمهم الى القدماء كابن بابويه وغيره حيث انهم لم يذكروا في كتبهم
هذه الفروع الفقهية ولم يدونوا انه لا يلزم من عدم الذكر الانكار فان كل طائفة يشتغلون بشيء اذ فيه بقاء نظام نوع الانسان فبعضهم
يشتغلون بجمع الحديث وبعضهم يشتغلون ببيان مدلولات الاحاديث وهم الفقهاء وبعضهم يشتغلون بتحرير مسائل النحو وبعضهم بالتصريف
وهكذا ولا يلزم من هذا ان يكون كل طائفة منكرا لما يشتغل به الطائفة الاخرى فان الله تعالى جعل بحكمته رغبة القدماء في جمع الحديث اذ
لو لم يجمعوا لاندرس بعد زمان الغيبة وجعل رغبة بعض المتاخرين في تحرير المسائل الفقهية والجمع بين الاخبار والافتاء بما يخالف العامة
وتقييد المطلق بالمقيد وتخصيص العام بالخاص وهكذا اذ لو لم يفعلوا ذلك لتفرقت المذاهب تفرقا غير محصور فان بعض الاخبار يدل
على الجبر وبعضها على التشبيه وبعضها على جواز الخطاء على الانبياء وبعضها على عدمه وبعضها على غسل الرجلين في الوضوء وبعضها
على جواز الوضوء باللبن الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة فلو لم يفعلوا ما فعلوا واقتصروا على مجرد نقل الاحاديث لم يمكن ذلك في مثل عصرنا
هذا البعيد عن زمان المعصوم عليه السلم وخفاء القرائن فيه مع ان ابن بابويه ايضا ربما ذكر في بعض فتاويه من قبيل اجتهادات المتاخرين بل ما
لم يفعله المتاخرون ايضا يظهر ذلك لمن تامل في اختلافاته مع الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن في كتاب المواريث انتهى الخامس
انه قد ذكر في كتابه احاديث لا يجوز الاعتماد عليها كاحاديث الجبر والتفويض وسهو النبي صلى الله عليه وآله وغيرها وهو دليل على رجوعه عما اخبر به في
من انكلما فيه اول الكتاب فيه من الاخبار الصحيحة التي يجوز العمل بها كما هو مراد القائل او يدل على ان مقصوده اشتمال الكافي على ما قصده السائل
لا ان جميع ما فيه منها وعلى اي تقدير لا يصح الاعتماد على ما ذكره لتاسيس الاصل الذي هو محل البحث لا يقال هنا احتمال اخر يصح معه دعوى
الاصل المزبور وهو تخصيص ما ذكره بذكر تلك الاحاديث ولا قدح فيه فان اكثر العمومات مخصصة بل هذا الاحتمال ارجح من الاحتمالين
الاولين فاذن يجب في المشكوك فيه الرجوع الى الاصل المستفاد من ظاهر كلامه لانا نقول الاحتمال الاول ارجح من هذا الاحتمال بالنسبة
الى المصنفين كما لا يخفى لا يقال يدفع الاحتمال الاول قوله قدس سره الله تعالى فان ظاهره ان وضع الديباجة بعد تاليف الكتاب وهو ينافي الرجوع
لانا نقول المجاز بالمشارفة مجاز شايع بل لا يبعد في ان يعد في امثال المقام من المجازات الراجحة المساوي احتمالها الاحتمال الحقيقة ومما
يؤيد رجوعه اكثاره الرواية عن غير المعصوم عليه السلام على ما ذكره جدي قدس سره فانه قال على ان الكليني ايضا قد اكثر في كتابه من الرواية عن غير المعصوم ثم ذكر
الاول بالنسبة الى الاحتمال جملة من شواهد ذلك ثم قال وبالجملة ايراده الاخبار عن غير المعصوم عليه السلام في غاية الكثرة انتهى ثم انا لو سلمنا مرجوحية الاحتمال الثالث
لكن لا نم مرجوحية الاحتمال الثاني بالنسبة اليه هذا وعدم تنبيه الكليني عند ذكره الاخبار التي لا يجوز الاعتماد على خروجها عما ذكره
في اول الكتاب شاهد على بطلان الاحتمال الثالث كما لا يخفى السادس ان الذي عليه محققوا اصحابنا عدم حجية ما ذكره الكليني انهم لم يعتمدوا
على رواية مروية في كتابه ولا صححوها باعتبار ان الكليني اخبر بصحة ما في كتابه بل شاع بين المتاخرين تضعيف كثير من الاخبار المروية فيه سندا او

كان ما ذكره الكليني مما ينبغي ان يعوّل عليه ويجعل اصلا في الحكم بصحة اخباره لما حسن منهم ذلك بل كان عليهم ان ينبهوا على ان ما ذكره اصل لا ينبغي العدول عنه هذا وقد اتفق لجماعة من القدماء كالمفيد وابن زهرة وابن ادريس والشيخ والصدوق الطعن في بعض اخبار الكافي بما يقتضي ان لا يكون جزما محل الاعتبار وقد ذكرت عباراتهم في الوسائل وتاويل جماعة من الفضلاء كالامين الاسترابادي والشيخ يوسف البحراني وغيرهما كلام الشيخ والصدوق في مقام الطعن على ما ذكر بحمله على ما لا يقتضي الطعن ولا القدح في الحكم بصحة ما في الكافي من الاخبار بعيد عن الصواب فان عباراتهما في غاية الظهور في الطعن في السند لا يقال لا يقدح ما ذكر في جواز الاعتماد على ما ذكره الكليني لمعارضته بمصير الاخباريين الى كونه مفيدا للعلم وان جميع ما في الكافي من الاحاديث مقطوع الصحة ومعلوم الصدور لانا نقول لا يصح المعارضة المذكورة جدا فان الاخباريين على ما ذكرت يدعون القطعية وهي دعوى فاسدة جدا والدعوى الفاسدة لا يجوز ان يقابل بها دعوى اعيان العلماء المشتهرين بالفضل ودقة النظر والورع والتقوى هذا وقد يستدل بالاجماع المركب على ترك العمل بقول الكليني وذلك لان كل من اخذ به ادعى قطعيته وكل من لم يأخذ به لم يدع ذلك ولما كان الاول باطلا تعين المصير الى الثاني اذ التفصيل بالمنع من القطعية وجواز الاخذ به وجعله اصلا لم يقل به احد وفيه نظر وتامل ولا يقال يحصل بما ذكره الكليني سكون النفس والاعتقاد الراجح بصحة جميع ما في الكافي فيلزم الحكم بها اما الاول فلانه معلوم وجدانا وعيانا واما الثاني فلصدق لفظ العلم على هذا الاعتقاد عرفا ولغة وكل علم يجب الاعتماد عليه لانا نقول نمنع المقدمة الاولى بعد ملاحظة ما ذكرناه وكيف يحصل اطمينان النفس بما قاله ثقة الاسلام ولم يحصل الاطمينان بما عليه المعظم المؤيد بما تقدم اليه الاشارة وما هذا الا تحكم صرف ومصادمة ظاهرة بل التحقيق ان سكون النفس الى ما عليه المعظم ازيد من سكونها الى ما عليه الواحد اللهم الا ان يقوم دليل قطعي وما يقرب منه على خلاف ما عليه المعظم وذلك معلوم وجدانا سلمنا المقدمة الاولى ولكن نمنع من اطلاق لفظ العلم على مطلق ما يطمئن النفس اليه او الاعتقاد الراجح الشامل للظن حقيقة بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب مطلقا ولو بحسب العادة وذلك لتبادره عند الاطلاق وصحة سلب لفظ العلم عن الظن وجعله مقابلا للعلم في العرف والعادة وعدم صحة امتثال الامر المعلق على العلم بتحصيل الظن ولغير ذلك وبالجملة لا شبهة في ان لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له لفظ الظن وذلك المعنى هو الذي ذكره الاصوليون والمتكلمون واحتمال ان ذلك المعنى مصطلحاتهم مما يقطع بفساده ولو كان كذلك لاشاروا الى المعنى اللغوي وصرحوا بمخالفته للمعنى المصطلح عليه بينهم كما هو طريقتهم في سائر الالفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص نعم قد شاع اطلاق لفظ العلم على الظن خصوصا اذا كان غالبا وكان مما علم حجيته كالظنون التي جرت العادة باعتبارها ولذا قد يتوهم ان الاسباب المفيدة لتلك الظنون مفيدة للعلم لكن مجرد شيوع الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفى سلمنا ان لفظ العلم موضوع لمعنى يشمل مطلق ما يطمئن النفس اليه ولكن نمنع من حجية ذلك على الاطلاق ونطالب من يدعي حجيته بالدليل وانما نسلم حجية الفرد الذي فيه الجزم وهو الذي فسر به العلم في كلام الاصوليين والمتكلمين وذلك لان البديهة تشهد بحجيته ولذا يقبح من العقلاء مطالبة الدليل على حجية هذا القسم وهذا الوجه غير جار في الفرد الآخر وهو الذي يسمى بالظن ولذا يحسن من يطالب الدليل على حجيته لا يقال الدليل على حجية الفرد الآخر موجود وهو الدليل العقلي الذي تمسك به بعض المحققين على اصالة حجية كل ظن لانا نقول لو سلم نهوض ذلك الدليل لاثبات الاصل المزبور فانما نسلمه في الظن الذي لم يحصل الظن الاقوى بعدم حجيته واما فيه فلا ومنه الظن المستفاد من خبر الكليني لما عرفت من الامارات التي تقدح في حجيته ولو منعنا من تلك الامارات فنقول ذلك الدليل لم يفد حجية الظن على الاطلاق بل الظن الذي يلزم من منع حجيته العسر والحرج ولا شك ان الذي يستفاد من خبر الكليني ليس بهذه المثابة لان منع حجيته لا يلزم منه ذلك لان تحصيل الظن الاقوى منه غالبا ممكن وهو الحاصل من الخبر الموجود في الكتب الاربعة وسائر كتب الاحاديث المعتبرة مع اتصافه بالصفات التي تورث زيادة الظن بالصدق كالصحة والموافقة لعمل الاكثر ونحو ذلك والنادر حكمه حكم المعدوم فلا يعتبر فتم وبالجملة الاعتماد على ما ذكره الكليني ودعوى صحة ما في كتابه واثبات الاحكام الشرعية بمجرده مقالة لها جرأة عظيمة في الشريعة خصوصا على القول بمنع حجية الشهرة والاستقراء اللذين ما دل على عدم حجيتهما يدل على عدم حجية ما ذكره بطريق اولى لان الظن الحاصل منهما اقوى من الظن الحاصل مما ذكره كما لا يخفى فتم وينبغي التنبيه على امور **الأول** توهم بعضهم ان كل ما يرويه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه من الاحاديث صحيح لا يحتاج الى معرفة حال رواته لانه صرح في اول الكتاب بصحة ما فيه

وادعى ان جميع اخباره مستخرجة من الاصول المعتمد عليها فقال وسئلوني ان اصنف لهم كتابا في الفقه والحلال والحرام والشرايع والاحكام يشتمل
على جميع ما صنفت في معناه واترجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون اليه مرجعه وعليه اعتماده وبه اخذه ويشترك في اجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل
بمودعه هذا مع نسخه لاكثر ما صحبني من مصنفاتي وسماعها وروايتها عني ووقوفه على جملتها وهي مائتا وخمسة واربعون كتابا فاجبته ادام الله
توفيقه الى ذلك لاني وجدته اهلا له وصنفت هذا الكتاب بحذف الاسانيد لئلا يكثر طرقه وان كثرت فوائده ولم اقصد فيه قصد المصنفين
في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه
مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ثم اشار الى جملة منها ثم قال وبالغت في ذلك جهدي انتهى والحق بطلان التوهم المزبور للمنع
من جواز الاعتماد على اخبار الثقة بالصحة وقد تقدم وجهه على انا نمنع من دلالة الكلام على دعواه العلم بصدور جميع ما في كتابه عن الائمة المعصومين عليهم السلام
وقوله ما افتي لا يدل عليه وكذا قوله واحكم بصحته وقوله اعتقد اه وقوله ليكون اليه اه وقوله جميع ما فيه مستخرج اه اما الاول فلان الفتوى بشيء
كما يكون باعتبار العلم بالصدور كذلك يكون باعتبار كونه حجة شرعية تعبدا كاصالة الطهارة ويد المسلم فاذا كان ذلك اعم فليس فيه دلالة على
الاول لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واما الثاني فلما اشار اليه جدي قده فقال اما ما ذكره قده في قوله واحكم بصحته لا شهادة فيه
على شهادته بالصحة بل الظاهر انه من اجتهاده ولا تامل فيما ذكرنا عند المتامل بل عند المتتبع في احوال ق يحصل القطع بانه ربما يحكم بالصحة بسبب
حكم شيخه ابن الوليد بها ثم قال ان كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور خلاف ظاهر عبارة الشيخ في اول باب صرح بها في اوائلها وكذا خلاف ظاهر قولهم
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما اشرنا اليه قال شيخنا البهائي في اول كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك لامور انتهى كلامه والامور التي ذكرها لا شهادة فيها
على القطع بالصدور عن المعصوم والظاهر من عبارات بعضهم ان اطلاق الصحيح عندهم ليس بمعنى قطعي الصدور ومنه ان الصدوق ربما يظهر منه عدم
قطعه بصدور الحديث الذي افتى به في الفقيه مع انه قال في اوله ان كلما افتى به يحكم بصحته ثم استشهد على ذلك بجملة من كلمات ق في الفقيه وقد حكيناها في
نقل ثم قال ره وبالجملة المنصف اذا تتبع وتامله لا يبقى له مجال التامل فيما ذكرنا ومما يدل على ان الصحيح عند القدماء ليس بمعنى قطعي الصدور انهم
مثل الشيخ وغيره كانوا يعملون باخبار الاحاد كما اشرنا اليه في الجملة وسنذكر مبسوطا وظاهر ان ما عملوا به وجعلوه حجة صحيح عندهم واعترف
المحققون من المجتهدين والاخباريين بان الخبر عند القدماء كان على ضربين صحيح وضعيف هذا هو الظاهر من كلماتهم ونشير اليه انهم كثيرا ما يقدحون
في الحديث بما يوجب الضعف وعدم الحجية وترك العمل به ثم يقولون ولو صح لكان محمولا على كذا وكذا واوردنا لك بعض ذلك وسنشير الى بعض
اخر ومما يدل على ذلك ايضا انهم كثيرا ما يبنون صحة حديثهم على الظنون مثل قول شيخهم او اعتماده عليه او عدم منعه عن العمل به او روايته له
ومما يدل عليه ان الحديث الذي له شاهد من الكتاب والسنة مثلا كان عند القدماء صحيحا قطعا ولا خفاء فيه مع انه بمجرد ذلك لا يقطع
بالصدور وبالجملة لو تتبع الانسان اقوالهم وكتبهم سيما كتاب الرجال لم يبق له شك في فساد ما نسب اليهم من كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور
انتهى واما الثالث والرابع والخامس فواضح **الثاني** قال السيد الاستاد ره ونعم ما قال خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها
ليس من شرايط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط غيرها من الكتب عن درجة الاعتبار مع
ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والامالي من مصنفات ق وغيرها من
الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار
يستندون الى هذه الكتب ويرجعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ولم يسمع من احد منهم الاقتصار
على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم
بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب انتهى **مفتاح** قال السيد الاستاد ره ونعم
ما قال عدم تعرض الاصحاب للرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج وصح التمسك بها لم يتوقف على سبق الاحتجاج
بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لتوقفت الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل ولوجب القدح
في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتاخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد

الشهيد

الشهيدان على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار وانضمام الانظار وزيادة كل لاحق على سابقه انما هي بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه والا فافكار الاوائل وانظارهم هي التي صارت له فكرا زائدا ونظرا صائبا فزاد عليهم بما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف خصوصي ساق الى المتاخر زلفة وكرامة تخصص بها وليس في شيء من ذلك ما يزري بحال المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة السرائر ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا زمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي قد زلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت واوقات ضيقة ومن ياتي بعد فقد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجيب اذ صار الى حيث زل فيه من تقدم وهو موفور القوى منشرح الخاطر لم يلحقه ملل ولا خامره بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجال هذا كلامه وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبقوا اليه لو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف اولى به لتقدمه في ذلك وسبقهم اليه فما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم ولم يتبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسألة خالية عن النص ثم ياتي آخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني كثير جدا ولو استقصينا المواضع التي اتفق له ذلك او لغيره يفضي الى التطويل انتهى **الكلام في المرسل** اذا قال العدل الذي يعتمد على روايته وتزكيته ولم يلق النبي صلى الله عليه وآله ولا احدا من المعصومين وكان بينهم وبينه ازمنة كثيرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله او قال امير المؤمنين عليه السلام وحذف الواسطة المقطوع بوجودها فهل يكون هذا الخبر حجة فيجوز العمل به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه حجة كالروايات المسندة وهو للنهاية في الاحكام والمحكي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي ووالده اللذين من اصحابنا الامامية وابي حنيفة ومالك واحمد في احد قوليهما وابي هاشم واتباعه من المعتزلة واكثر المعتزلة بل حكي عن بعض جعله اقوى من المسند الثاني انه ليس بحجة وهو للشيخ في العدة ومحكي في التهذيب والمبادي والنهاية والشهيدين في الذكرى والدراية والسيد عميد الدين في المنية والشيخ حسن في المعالم والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحقق الخونساري في المشارق وولده جمال الدين والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والرازي والمحكي عن عيسى بن ابان والقاضي ابي بكر والشافعي بل عزاه في المنية الى المحققين وفي بعض كتب العامة هو قول اكثر المحدثين وهو رواية عن احمد للاولين وجوه منها ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكر روايات مرسلة وادعى ان الصحابة قبلوها ثم قال واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار ثم قال ويدل على ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الاجماعات التي حكيناها فضلا عما حكاه العامة في المسائل الفقهية والاصولية ليست بحجة وان قلنا بحجية الاجماع المنقول لا يقال هذا انما يتجه لو كان الايمان في الراوي شرطا ولم يكن الموثق حجة واما على تقدير الحجية وعدم الشرطية فيلزم الحكم بالحجية لانه رواية موثقة لانا نقول لا دليل لنا على حجية كل اجماع منقول بحيث يشمل محل البحث والذي دل على حجية الاجماع المنقول هو اصالة حجية الظن وعدم القول بالفصل بين اصحابنا بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول غير موجود في محل البحث اما الاول فلان الاجماع انما يكون حجة عندنا باعتبار كشفه عن قول المعصوم عليه السلام قلنا فلو ان كان اماميا تقرر حصل منه الظن بقوله عليه السلام واما اذا لم يكن اماميا فلا يحصل ذلك كما لا يخفى فلم يكن حجة واما الثاني فواضح واما ثانيا فلانه موهون بمصير معظم اصحابنا بل اكثر المسلمين الى عدم قبول الرواية المفروضة بل يمكن دعوى عدم وجود الموافق من اصحابنا وهو البرقيان وحصول الاتفاق على خلافه بعده فانا لم نجد احدا وافقه بل كل من وجدناه فهو مصرح بخلافه لا يقال ان الاخباريين يجعلونه حجة لانا نقول لو سلمنا انهم يجعلونه حجة فليس الا لما ذهبوا اليه من قطعية اخبار الكتب الاربعة وهذه الحيثية غير حيثية محل البحث كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان الاجماع المنقول المذكور موهون بمصير معظم المسلمين الى خلافه ولا اشكال في ان الظن الحاصل من قولهم اقوى من الظن الحاصل من هذا الاجماع المنقول لو كان مفيدا للظن واما ثالثا فلان هذا الاجماع رواية مرسلة لان الامدي لم يلق الصحابة والتابعين فالاعتماد عليه في هذه المسألة دور واما رابعا فلانه اخص من المدعى لاختصاصه بروايات خاصة والتعميم يحتاج

القول بالفصل محل اشكال واما خامسا فلان الاتفاق انما ادعى على الاجماع بعمل البعض وعدم انكار الباقين والاخير ممنوع بل الانكار متحقق كما
صرح به الشيخ والمثبت مقدم على النافي سلمنا ولكن السكوت لا يدل على الموافقة لا علما ولا ظنا ودعواه انه يفيد الاخير باطلة كاثباته
عدم الانكار بالاحاد هذا وقال في النهاية والمحصول في مقام دفع الحجة المزبورة وعدم الانكار انما كان لان المسألة اجتهادية ولان الصحابي الذي
راى النبي صلى الله عليه وآله اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كان الظاهر منه الاسناد فوجب على السامع قبوله ثم اذا تبين الصحابي انه كان مرسلا اثم من اسناده وجب
قبوله ايضا وليس قبوله في احدى الحالتين دليلا على العمل بالمرسل ومنها ان العلة في التثبت في الخبر وعدم العمل به فسق راويه وهي منتفية في
المفروض ظاهرا لعدم العلم بها واصالة بقائها على العدم فلا يجوز التثبت والا لتخلف الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب
القبول واجاب عنه في المنية بان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة
التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ويمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارضة باصالة عدمها ايضا لما توجبه
التهمة من اوامر الشرع ونواهيه فتامل ومنها ان المرسل لو لم يقبل للزم ان يكون ما يجوز فيه الارسال وهو قول الراوي عن فلان غير مقبول حتى يصرح
بنفي الواسطة بينه وبين فلان للمروي عنه والتالي باطل والا يلزم سقوط الاحاديث المعنعنة وهو باطل بالاتفاق كما في المنية وفيه نظر اما
اولا فلما ذكره العلامة في النهاية والسيد عميد الدين فقالا ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن انه روى عنه من غير واسطة ولو
لم يعلم صحبته له لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح قال الشهيد الثاني بعد الاشارة الى ما ذكراه وقد نوزع في ذلك
وادعي ان مثله غير متصل لكن الظاهر خلافه انتهى واما ثانيا فلمنع الملازمة باعتبار حصول الاتفاق على قبول الاخبار المعنعنة على ما اعترف به الخصم
دون الاخبار المرسلة ومنها ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة فيجب العمل اما المقدمة الاولى فلان رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع
عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل والا لم يكن عدلا وكان مدلسا وغاشا واما المقدمة الثانية فلتحقق شرط قبول الرواية وهو عدالة الراوي انتهى
وفيه نظر للمنع من اقتضاء رواية الفرع التعديل كما سبق اليه الاشارة انتهى وفيها ان قول الفرع العدل قال رسول الله صلى الله عليه وآله او قال امير
المؤمنين عليه السلام كذا يدل على جزمه وعلمه بصدور القول المزبور عنهما فيجب قبوله اما الاول فلان المتبادر والظاهر من العبارة المذكورة ومن الخبرية والاسناد
كون المخبر بالمسند جازما قاطعا بما يخبر به لذا يحكم بان التصديق الخبرية موصوفة لكون المخبر جازما بما يخبر به لذا اذا قال مات زيد يحكم بانه جازم
بموته واذا تبين لنا بعد الاخبار انه لم يكن جازما بذلك بل كان شاكا او ظانا قبحناه بل وربما قلنا انه كاذب ولذلك ايضا نحكم بان قوله سرق زيد يشهد
بان زيدا سارق وبالجملة ظهور الجملة الخبرية فيما ذكرناه مما لا ينبغي الريب والشك فيه وقد اشار بعض الى ما ذكر فيها حاكيا عن بعض انه قال قيل ان قول
العدل قال رسول الله صلى الله عليه وآله اسناد للخبر الى رسول الله صلى الله عليه وآله بمقتضى صدقه فيما اسنده الا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر في الواقع مسندا الى واسناد المرسل سواء
النبي صلى الله عليه وآله فكان مقبولا انتهى وفيه بعد النذر القائل قال رسول الله صلى الله عليه وآله عنه بانه مثبته وعدم سماعه منه قرينة على عدم جزمه فما نعامن
قطعه لامكان حصول العلم بقوله صلى الله عليه وآله مع البعد بتواتر او باحتفافه بالقرائن القطعية ولذا يصح لنا ان نقول قال الله تعالى مع عدم السماع منه تعالى
واما الثاني فلان المخبر عنه في الحقيقة هو العدل ولم يكن للواسطة المذكورة اعتبار اصلا ولا يشترط في حجية الخبر السماع من المعصوم
بل يكفي مجرد العلم كما يكفي عند جماعة في الشهادة مطلقا ولو كان المشهود به مما يصح ادراكه بالحواس كالسرقة والزنا وذلك لوجوه منها
عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية فانه يشمل محل البحث قطعا لا يقال غاية ما يستفاد من الاية الشريفة الاطلاق والمتبادر منه غير محل البحث
لانا نقول التبادر ممنوع ومنها ان هذا الخبر يفيد الظن فيكون حجة لاصالة حجية كل ظن ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم الحكم بعدم
حجية الاجماعات المنقولة لان مرجعها الى حصول العلم لنا قلها يقول المعصوم لا من جهة السماع بل اما من جهة الحدس او من قاعدة اللطف وذلك
خلاف ما عليه اكثر المحققين فما هو الجواب هنا فهو جوابنا في محل البحث ومنها انه لو كان ذلك شرطا لسقط اعتبار معظم الاخبار المسندة
لان غاية ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به اما انه يستند علمهم الى السماع فليس فيه دلالة عليه فيحصل الشك في تحقق
شرط الحجية والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فيلزم عدم الحجية وبطلانه ظاهر باجماع القائلين بحجية خبر الواحد لا يقال
الظاهر هنا السماع فان اتحاد الزمان بين الراوي والمروي عنه مقتضى لذلك لانا نقول لا نم كون ذلك مقتضيا لما ذكرتم اذ كم من شخصين يتحد زمانهما
ولم يتلاقيا اصلا ويعلم احدهما بكلام الاخر ولا يقال اذا قال الراوي قال فلان يكون الظاهر منه السماع لانا نقول لا نم ذلك لان لفظ قال يستعمل

تارة مع السماع واخرى مع عدمه مع العلم بالصدور وهو اعم منهما لغة والا لكان قولنا قال الله تعالى مجازا واصح تكذيب من قال قال نبيكم كذا مع عدم سماعه منه والعلم بصدوره عنه وذلك بعيد قطعا سلمنا ولكن ذلك يختص ببعض الاخبار فلا يجدي في دفع الايراد ومنها نحو ما دل على كفاية العلم في الشهادة مطلقا وفي هذه الحجة نظر اما اولا فللمنع من المقدمة الاولى لان قول الفرع الذي لم يلق الرسول ص قال رسول الله ص وان كان باعتبار ان الجملة الخبرية موضوعة للجزم بالنسبة ظاهر في حصول القطع والجزم بصدق القول المذكور منه ص ولكن قد شاع استعمالها في الخبر في غير صورة الجزم بذلك بحيث لا يبعد دعوى بلوغ ذلك الى الحقيقة العرفية وهجر الوضع الاصلي في هذه الموارد ولئن تنزلنا عن ذلك فلا اقل من صيرورة صورة عدم الجزم بالنسبة من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند معظم المحققين من الاصوليين ويدل على ما ذكرنا من عدم ظهور العبارة المذكورة ونحوها في الجزم بالنسبة امور احدها تتبع العادات الا ترى انه لو قيل في زماننا قال رسول الله ص كذا كما يتفق ذلك كثيرا للوعاظ في المنابر والفقهاء في البحث وارباب التواريخ او قال فرعون وكسرى لم يفهم ان المخبر جازم بما اخبر به بل الظاهر منه عدم تحقق الجزم كما لا يخفى وثانيها ان حصول الجزم بالخبر لا يكون عادة الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن المفيدة له وحصولهما مع بعد الزمان بعيد خصوصا في الامور التي لا يتوفر الدواعي على نقلها فيكون ذلك قرينة عادية ظاهرة على عدم الجزم وهذه القرينة منتفية بالنسبة الى من كان بعصر النبي ص فيجب الاخذ بظاهر اللفظ المفيد للجزم بالنسبة لسلامته عن المعارض وثالثها ان جماعة من المحققين كالعلامة في التهذيب والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج والعبري والاسنوي في شرحيهما قالوا في جواب من تمسك بان قول الفرع قال رسول الله ص كذا يفيد تعديل الواسطة المحذوفة لانه يفيد الجزم او الظن بصدق القول المذكور عنه ص وليس ذلك الا باعتبار عدالة الواسطة المحذوفة وليس حمل اخبار الراوي عن الرسول ص على انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال وعللوا انه لو صرح بهذا القدر لم يكن منه تعديل للاصل لانه لو سمعه من كافر فهو ظاهر بالكفر يحل له ان يقول سمعت انه قال رسول الله ص فعلمنا سقوط ما ذكروه انتهى ولا يقال ما ذكروه مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه قال بعد الاشارة الى ما ذكروه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون المعنى الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول ص اذا سمع الاخبار به عنه انتهى لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع لما عرفت ولا يقال القرينة على ارادة الجزم من العبارة التي ذكرها الفرع موجودة وهي ان الفرع مع عدالته لا يصلح ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم انه عليه السلام اوجب ذلك لانا نقول لا نم ان الفرع اراد ايجاب شيء على غيره وانما القدر المتيقن هو ارادة مجرد الرواية فلا يتم ذلك بل لا العبارة المذكورة على الجزم فلا اشكال في انها تدل على الظن بالصدق الذي هو حجة فيلزم العمل بها لانا نقول لا نم ذلك سلمنا لكن لا نم لزوم العمل بها ح فتدبر ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكرتم ان اطلاق قول الفرع قال رسول الله ص لا يفيد الجزم ولكن قد ينصب الفرع قرينة على كونه جازما فيلزم العمل بما يقوله اذ وجب العمل بالمرسل في هذه الصورة وجب العمل به في صورة الاطلاق اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين لانا نقول لا نم تمامية القول بعدم الفصل لان الظاهر من اطلاق الاصوليين الباحثين في المسئلة هو صورة الاطلاق لا الاعم منها ومن صورة وجود القرينة على كون الفرع جازما بما يخبر به كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم سلمنا ولكن نمنع من وجوب العمل في صورة وجود القرينة على الجزم لما سيأتي اليه الاشارة واما ثانيا فللمنع من المقدمة الثانية ومن عدم اشتراط السماع لاصالة عدم الاشتراط والوجوه المذكورة لا تصلح لدفعها اما الاول فللمنع من دلالة الاية الشريفة على حجية خبر الواحد فضلا عن دلالتها على عدم الاشتراط سلمنا ولكن يعارضها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه وبعد خروج المستند الى السماع من تلك العمومات ومن الظاهر ان الترجيح مع تلك العمومات سلمنا ان الاية الشريفة اخص منها مط ولكنها لاعتضادها بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف يكون اولى بالترجيح لما تقرر عندنا من ان العام اذا اعتضد بالشهرة كان اولى بالترجيح ولا يصلح الخاص لتخصيصه ويؤيد ما ذكر قوة دعوى انصراف اطلاق الاية الشريفة الى غير محل البحث واما الثاني فلانا لا نم انه يفيد الظن نعم ربما يفيد قوة الدلالة ولكنها ليست من مراتب الظن سلمنا انه يفيد الظن المعتد به عادة ولكن لا نم حجية هذا الظن اما على القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فواضح اذ ليس الظن المفروض من الظنون المخصوصة لعدم وجود دليل قاطع على حجيته بخصوصه واما على القول باصالة حجية كل ظن كما هو المختار فلان القدر المسلم منها هو الظن الذي لم يقم دليل ظني على عدم حجيته واما الظن الذي لم يقم دليل ظني على حجيته واما الظن قام الدليل الظني على عدم حجيته فليس بمندرج تحت الاصل المذكور لعدم

وجود دليل عليه بحيث يشمل هذا القسم من الظن المفروض من هذا القبيل لما عرفت من ان الشهرة العظيمة القريبة من الاجماع تفيد عدم حجية هذا الظن
ولا اشكال في افادتها الظن القوي على انه لو قيل بحجية هذا الظن لزم القول بحجية كل مقطوع به معلوم للغير العدل ولو كان مستند قطعه
الحدس والتجربة والاعتبارات العقلية لانه من افراد الظن المفروض ويلزم منه امور منها حجية الخبر الذي ادعى تواتره ومنها حجية الخبر الذي ادعى قطعيته بالاحتفاف
بالقرائن القطعية ومنها فتوى الفقيه اذا جزم وقطع بها ومنها حجية الاخبار المروية في الكتب الاربعة لادعاء معظم ثقات الاخباريين
القطع بصدورها عن المعصومين عليهم السلام وتخطئتهم في ذلك هذه الدعوى لا يوجب نفي قطعهم الذي هو المناط في القبول بالنسبة الينا نعم يمنع من هو اتفقنا
لهم في دعوى القطع والتحقيق انا لم نجد احدا من اصحابنا جعل ذلك دليلا في الاحكام الشرعية ولا استند الى شيء من ذلك في المسائل الفقهية
ولو كان ذلك اصلا معتمدا عليه لنبهوا عليه وبسطوا الكلام في ضبطه وتنقيحه وتدقيقه لو كان الشرط في حجية الظن المستند الى الاصل عدم قيام
ظن على عدم حجيته لزم اخراج كثير من الظنون التي ثبت حجيتها بالاصل بل جميعها لقيام الدليل الظني على عدم حجيتها من العمومات المانعة
عن العمل بالظن او الشهرة كما في الموثق والحسن والشهرة ونحوها فيؤول الامر الى القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة الذي ذهب اليه
القائلون باصالة حجية كل ظن دفعا للحرج العظيم بعد انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الان بقي المراد من عدم قيام دليل ظني على
عدم حجية الظن غير العمومات المشار اليها من سائر الظنون الخاصة مثل الشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك ففيه اشكال واما ابطال عدم حجية
الاعتماد على كل مقطوع به للعدل بما ذكر بعد اقتضاء الاصل حجيته فمشكل جدا اذ عدم تعرض الاصحاب لا يكون دليلا على منعهم من ذلك بل لو
منع منه المعظم لم يكن معتبرا مع انهم لم يمنعوا بل غايتهم السكوت وهو لا يصلح دليلا على المنع خصوصا اذا لم يكن دأبهم استقصاء الادلة كما
لا يخفى على انه وجد من المحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما كلمات تدل على حجية التواتر المنقول والاقرب عندي حجية كل مقطوع به للغير اذا حصل
منه الظن المعتد به اما مع عدمه كما هو الغالب فلا واما اذا قام دليل ظني على عدم حجية قسم خاص منه فلا يكون نقيضه الاصل لزوم الاخذ بما هو اقوى
ظنا فان كان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من ذلك اقوى من الظن الحاصل بما دل على عدم حجيته كان اللازم الاخذ به وان كان الامر بالعكس كان اللازم
الاخذ بما دل على عدم حجيته وان تساويا احتمل قويا التخيير ومحل البحث من القسم الثاني لان الظن الحاصل من الشهرة الدالة على عدم حجية هذا القسم
من المرسل اقوى من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من هذا المرسل لو ثبت كونه مفيدا للظن فتدبر واما الثالث فلان الفرق بين محل البحث وبين
الاجماعات المنقولة مصير كثير من المحققين بل الظاهر مصير كل من قال بحجية خبر الواحد الى حجية الاجماعات المنقولة ومصير معظم المحققين بل الظاهر عدا من نقله
اليه الاشارة الى عدم حجية المرسل المفروض فتدبر واما الرابع فلان بطلان التالي هنا بالاجماع لا يستلزم الحكم بعدم الاشتراط مطلقا اذ لا تلازم
بين الموارد والقياس غير جائز اللهم الا ان يدعى الاستقراء وهو محل اشكال سلمنا ولكن نقول هو معارض بما دل على عدم حجية المرسل الظني
وهو مضاف الى ما تقدم اليه الاشارة ان هذا القسم من المرسل لو كان حجة للزم ان يحكم بان القسم الاخر منه وهو الذي يذكر فيه العدل الواسطة
مبهمة كقوله حدثني عدل حجة ايضا لانه لا قائل بالفصل بين هذين القسمين فكل من جعل المرسل حجة جعل القسمين حجة ومن لم يجعله حجة لم يجعل
القسمين حجة فالتفصيل خرق للاجماع المركب والتالي باطل لظهور عدم عدالة الواسطة في القسم الاخير وقد صرح معظم الاصوليين باشتراط عدالة
الواسطة واطلقوا بحيث يشمل محل البحث واستدل عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية وفيه نظر لان التالي الاجماع المركب غير ثابت ويظهر من جماعة بل ومن الاكثر
عدم صدق لفظ المرسل على القسم الاخير سلمنا ولكن نلتزم بحجية القسم الثاني ايضا للاجماع المركب المشار اليه ولا يمكن العكس بان يقال القسم الثاني
ليس بحجة فلا يمكن ان يكون الاول حجة للاجماع المركب المشار اليه لان ما دل على حجية القسم الاول وهو الاستقراء الذي سلم او غيره مثبت
وما دل على عدم حجية القسم الثاني ناف اذ اصالة عدم الحجية بمنزلة النافي والمثبت مقدم على النافي لا يقال الدليل على عدم حجية القسم الثاني
هو ما دل على اشتراط العدالة وهو مثبت ايضا لانا نقول العدالة في القسم الاخير غير معلوم وفقدها لان مجهول الحال يمكن ان يكون عادلا
في الواقع فلا يصلح ما دل على كون العدالة شرطا للمعارضة كما لا يخفى نعم قد يقال اصالة عدم الحجية التي هي بمنزلة النافي باعتضادها
بالشهرة العظيمة ينبغي ترجيحها على المثبت هنا وان لم يصلح ذلك للترجيح فلا اقل من المساوات فينبغي التوقف ومعه يلزم الحكم بعدم
حجية القسمين معا كما لا يخفى واما الخامس فلعدم معلومية ثبوت الحكم في الاصل بل حكي عن المعظم عدم كفاية تحريها العلم فيما اذا تعلقت
الشهادة بالمحسوسات بل يلزم استناده الى الحس الظاهري وفي الاخير وجوه ايضا منها ظهور اتفاق من عدا البرقيين المتقدم اليها الاشارة

من جميع الامامية على عدم حجية المراسيل بل صار العمل بها من المطاعن كالعمل بالقياس كما يظهر من كتب الرجال ومنها ما تمسك به في النهاية و
وغاية البادي ولم يحصل من ان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم فلا يثبت المشروط وفي موضع اخر من النهاية كما في المحصول لنا ان عدالة
الاصل مجهولة فلا تقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة واما الثانية فلان قبول روايته وضع شرع عام
في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر يحمل على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل
ومنها ما تمسك به في النهاية من ان جهالة عين الراوي اكثر من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول
الصفة لم يكن خبره مقبولا فان كان مجهول العين والصفة كان اولى بان لا يقبل خبره ولكن قال بعد ذلك اعترض عليه بانه لا يلزم من الجهل بعين
الراوي الجهل بصفته ومنها ما تمسك به في النهاية من انه من شرط قبول الرواية عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات
الشرط ثم صرح بانه لو ورد على هذا نحو ما اورد على الوجه الثالث ومنها ما تمسك به في النهاية من انه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة و
البحث عن عدالتهم معنى ثم قال اعترض عليه بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيبحث الغير عنه ولا ما في هذه
الفائدة مع الارسال ولا نزاع مع التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه اقوى من الظن الحاصل بسبب قول الراوي ومنها ما تمسك به في النهاية من
انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول الانسان قال رسول الله ص كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع ثم قال وفيه نظر
لان الظن يقوى بقلة الرواة ثم قال اعترض على الوجه المذكور بمنع الامتناع فان المرسل للخبر في زماننا اذا كان عدلا لا يوهم بكذب الحفاظ قبل
خبره ومنها ما تمسك به في النهاية من ان الخبر اما متواتر او احاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله في التواتر فكذا الاحاد ثم
ثم قال اعترض عليه بان التواتر لا يحصل بقول الواحد انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني الذي عليه المعظم نعم لو قيل بحجية المرسل الاول
في صورة حصول العلم بخبر من العدل بصدور القول عنه ع وحصول الظن منه بالحكم الشرعي لم يكن بعيدا بناء على اصالة حجية الظن فظهر خروج هذا
الفرض عن اطلاق كلام المعظم القائلين بعدم حجية المرسل لانه في غاية الندرة والاطلاق انما ينصرف الى الغالب ومن صورة اطلاق العدل قوله قال
رسول الله ص مع عدم وجود دليل على حصول الجزم له بذلك وهذه الصورة ليست بحجة لما بيناه من ان الظن الحاصل من الشهرة بعد كليتها اقوى
من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من اطلاق العدل لو سلمنا افادته الظن وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال ولا شبهة في ان محل
البحث هو قول العدل قال رسول الله ص يطلق عليه لفظ المرسل حقيقة عند المحدثين والفقهاء والاصوليين وقد اختلفوا في تفسيره
ففي المعتبر للمحقق خبر الواحد مسند هو ما اتصل المخبرون به الى المخبر عنه ومرسل وهو ما لم يتصل سنده وفي بعض صور المرسل قول الرجل
العدل الذي لم يلق الرسول ص قال رسول الله كذا وقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا وفي شرح المختصر الارسال المرسل هو اخبار من لم يلق
الرسول ص والامام ع من غير ذكر الواسطة وفي المنتهى وغاية البادي كاعن الاحكام هو ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص قال رسول الله كذا وفي
المهذب البارع وشرح المختصر وشرح الشرائع للاصفهاني هو قول عدل ليس صحابيا قال ص كذا وفي الذكرى المرسل ما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة
او بواسطة نسيها او تركها وقد يسمى منقطعا ومقطوعا باسقاط واحد ومعضلا باسقاط اكثر وفي شرح التبصرة المرسل هو الذي لم يذكر احدا جميع رواياتهم من ان لا يذكر ح
او يذكر البعض فانه اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة وفي الوجيزة البهائية وان علمت سندها بجميعها فمسند او سقط من اولها واحد
ومن اخرها اوكلها فمرسل او من وسطها فمنقطع او اكثر فمعضل وفي الدراية المرسل هو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه وفي شرحها المراد بالادراك
هنا التلاقي في ذلك الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة وان ادركه بمعنى اجتماعه معه ونحوه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي عن النبي
بان يروي الحديث عنه بواسطة صحابي اخر سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا وسواء كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء رواه
بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله ص مثلا او بواسطة انساها بان صرح بذلك او تركها مع علمه بها او ابهمها كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك هذا هو المعنى العام للمرسل المتعارف عند اصحابنا وقد يختص المرسل باسناد التابعي الى النبي ص من غير
ذكر الواسطة كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله ص كذا وهذا هو المعنى الاشهر له عند الجمهور وقيده بعضهم بما اذا كان التابعي المرسل كبيرا
كابن المسيب والا فهو منقطع واختار جماعة منهم معناه العام الذي ذكرناه وقد يطلق على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص

واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة ما سقط اكثر من واحد قيل انه مأخوذ من قولهم امر معضل اي مستغلق شديد ومثاله ما يرويه تابع التابعي او من دونه قائلا فيه قال رسول الله ص وفي شرح ابن الملك مثال المرسل ان يقول الشافعي قال رسول الله ص او يقول الخبر في الثقة وبحجية الثاني يروي العدل عمن لا يعرفه السامع عينه وفي شرح الطوسي للمختصر المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله ص كذا وذلك مثل ان يقول التابعي او تابع التابعي قال رسول الله كذا او فعل كذا او لو قال صحابي قال النبي ص كذا وقد سمعه من صحابي آخر فهو مرسل الصحابي وفي نهاية السؤل لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي ص فيقول قال رسول الله ص وسمي بذلك لكونه ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه منه فان سقط قبل الصحابي واحد سمي منقطعا وان كان اكثر فيسمى معضلا او منقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي ص قال رسول الله ص هكذا قاله الآمدي وذكر ابن الحاجب في حده نحوه ايضا وهو اعم من تفسير المحدثين انتهى **الثاني** اذا قالت المرأة والخنثى الذي لم يدرك النبي ص وكان بينه وبينهما زمان طويل قال رسول الله ص فالذي يستفاد من النهاية انه ليس من المرسل فلا يندرج تحت مسألة المرسل الذي تكلم فيها الاصوليون ولكنه يبعد احتمال دخوله في عبارة القوة كما هو الظاهر من اكثر العبارات المتقدمة وكيف كان فحكم المرأة والخنثى حكم الرجل هنا قطعا وليس للرجل خصوصية في هذا الباب جدا **الثالث** المستفاد من جملة من العبارات المتقدمة كالنهاية والمنتهى والمهذب البارع وكنز وغاية المبادي وجميع المختصر وشرح ابن الملك وشرح الشرح للاصفهاني والمحكي عن الاحكام اختصاص الارسال بالعدل وان غير العدل اذا قال قال رسول الله ص مع بعده في الزمان عن زمان النبي ص وعدم ذكر الواسطة لا يكون مرسلا ويستفاد من المعتبر وشرح الكبرى وشرح والتذكرة والوجيزة وغيرها انه من المرسل وعلى هذا فالظاهر انه لا يندرج تحت محل البحث لظهور انهم اتفقوا على انه ليس بحجة فيختص البحث في المسألة بمرسل العدل نعم اذا كان غير العدل غير كذوب يحصل الظن بصدقه امكن نفي البعد عن المسألة فتأمل **الرابع** الظاهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بان يقول العدل قال رسول الله ص كذا فلو قال قال النبي ص او فعل ص او قرره لم يكن مرسلا ويظهر من جملة من العبارات ان جميع ذلك من المرسل ايضا ولعله الاقرب ويمكن تنزيل العبارات السابقة على التمثيل فتأمل وكيف كان فيجري في الامور المذكورة جميع ما ذكرناه في المسألة السابقة من الخلاف فانه غير معلوم ولكنه يصلح لان يلحق تحقيقه فيها ايضا وكيف كان فالمختار فيها ما سبق هو المختار هنا **الخامس** يظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بما اذا قال العدل قال رسول الله ص كذا فلو قال قال امير المؤمنين ع او غيره من سائر الائمة او احد من اهل اللغة والعربية والتاريخ ونحوها مع عدم ذكر لمن يحكي عنه لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة من العبارات السابقة الحاق الامام بالنبي ص هنا وكيف كان فكل ما ذكرناه في الارسال عن الائمة عن النبي ص سوى الخلاف يجري هنا فينبغي ان يكون المختار هناك هو المختار هنا الا ان يقال ان المختار هناك كان عدم حجية قول العدل اذا قال قال رسول الله ص مع عدم العلم بجزمه بالنسبة وان كان ظاهر كلامه ذلك تمسكا بالشهرة المانعة عن اصالة حجية المستندة الى اصالة حجية الظن وهذه الشهرة غير متحققة هنا لعدم اندراجه تحت محل البحث لما تقدم اليه الاشارة فيبقى اصالة حجية الظن هنا سليمة عن المعارض فيجب العمل بها وبمثل هذا يقال في التنبيه الثاني والرابع كما لا يخفى الا ان يقال الظاهر ان كل من قال بعدم حجية الارسال المفروض عن النبي ص قال بعدم حجية الارسالات المفروضة وان كانت عبارات الاكثر قاصرة عن الحكم بصدق الارسال عليها حقيقة او يلحق الارسالات المفروضة بالارسال عن النبي ص في الحكم بعدم الحجية بالاولوية فيتحقق المانع عن اصالة الحجية هنا ايضا فيكون المختار في الجميع واحدا وهو عدم حجية جميع المرسلات المذكورة الا اذا علم بان المرسل جازم بصدق النسبة فيلزم الحكم بحجيته لما تقدم اليه الاشارة لا يقال يلزم على هذا عدم جواز الاعتماد على ما ينقله المتأخرون عن المتقدمين في الفقه والاصول والحديث والعلوم العربية من النحو والصرف وغيرهما والتاريخ من الاقوال والمذاهب والاجماعات المحكية وغيرها مما له دخل في الشرع لانه مرسل اذ الناقل بعيد عن المنقول عنه ولم يلقه كالعدل الذي فرضنا انه يقول قال رسول الله ص واللازم باطل لان المعهود من سيرة العلماء في جميع الفنون الاعتماد على النقل المفروض كما لا يخفى لانا نقول المتأخرون ينقلون ما ذكر من كتب المتقدمين ورسائلهم ومؤلفاتهم ومصنفاتهم كما ينقل عن مراكبهم ومؤلفاتهم والنقل منها يخرج الخبر عن الارسال ويدخله في الاسناد فيكون حجة وان لم ينقلوا منها فلا ينقلون بلا واسطة الا مع العلم بصدق القول عن صاحبه وهذا يؤيد ما ذكرناه من القول بحجية المرسل اذا علم بان الناقل جازم بالنسبة وقد يقال لم نزل في كلامهم صحة النقل بلا واسطة اما انه بالنحو الذي ذكر فغير معلوم كما في نقل العدل عن الرسول ص بلا واسطة فما وجه الفرق

الا ان يقال الظاهر من المتاخرين ان نقلهم على الوجه الذي ذكر دون نقل العدل عن الرسول صلى الله عليه وآله ولكن يلزم على هذا ان يكون نقل العدل عنه حجة
اذا كان بهذه المثابة وهو خلاف اطلاق القائلين بان المرسل ليس بحجة الا ان يحمل على صورة عدم كونه بالمثابة المذكورة وهو في غاية القوة فاذن
التحقيق ان يقال ان علم ان العدل المرسل حصل له الجزم بصدوره عن المعصوم عليه السلام وحصل لنا الظن بصدقه يكون حجة وكذا اذا ظن بذلك في
حصل لنا الظن بصدقه ولا فرق حينئذ بين ان يكون المروي عنه الرسول صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام او غيرهما واذا لم يتحقق الامران فلا يكون حجة مطلقا وربما يمكن
تنزيل كلام الفريقين ومن تابعهما على ما ذكرناه فيرتفع الخلاف في المسئلة فتدبر **السادس** يظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص المرسل
بما اذا اسند العدل الى المعصوم من غير ان يذكر واسطة اصلا فلو ذكرها مبهمة كان يقول عن رجل او عمن حدثني او نحو ذلك لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة منها
انه من اقسام المرسل بل ادعى في الدراية انه مذهب اصحابنا وفيه اشكال **السابع** الظاهر جميع العبارات السابقة ان الارسال لا يختص بما اذا
كان المحكي حكما شرعيا بل تعم جميع ما يحكي عن المعصوم عليه السلام ولو كان قصة او تاريخا او معالجة **الثامن** اذا علم ان العدل المرسل لا يرسل الا عن
ثقة معتمد عليه وان جميع ما ارسله من الروايات مروية عن العدل الثقات وهم الوسائط جاز الاعتماد على جميع مراسيله وقد ذهب الى ما ذكرنا
الشيخ في العدة ومر في نهايته والشهيد في الذكرى والفاضل البهائي في الزبدة والوجيزة وحكى ذلك عن العلامة ولهم وجوه منها ان الشرط في حجية خبر
الواحد هو عدالة الراوي وهنا تحقق ثبوت الشرط ولم يقم دليل على ان وصف الارسال من حيث هو مانع من الحجية ومنها عموم قوله ان جاءكم
ومنها ظهور دعوى الاجماع على ذلك من العدة وكونه ثابتا في الاول اذ كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فهو حجة ولاجل ذلك سوت
الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به
وبين ما اسنده غيرهم الى ان قال دليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما
يطعن في احدهما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر ولا فرق بينهما على حال انتهى وفي الثاني ولو كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح
قبل ولهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر البزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة انتهى ولو اختص العلم بذلك ببعض
المراسيل اختص جواز الاعتماد به ولا يتعدى الى غيره ولا فرق في حصول العلم بين ان يكون من جهة المعرفة بعادة الراوي او من جهة اخباره او من جهة اخبار غيره
وبالجملة باي سبب حصل كفى ولا فرق في الارسال بين ان يكون بحذف الواسطة راسا كان يقول قال عليه السلام او بان يكون بذكر الواسطة مبهمة ولا بين ان يكون
الارسال عن النبي صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام او عن غيرهم وذلك واضح واعلم انه ربما يظهر من الدراية وكلام المخالفة لما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة
ففي الاول المرسل ليس بحجة مطلقا الا ان يعلم تحرز مرسله عن الرواية عن غير الثقة كابن ابي عمير من اصحابنا على ما ذكره كثير منهم وفي تحقق هذا المعنى
وهو العلم بكون المرسل لا يروي الا عن الثقة نظر لان مستند العلم ان كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجدون المحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد
ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه ومع ذلك غير مختص بمن يخصونه به وان كان
استناده الى اخباره بانه لا يرسل الا عن ثقة فمرجعه الى شهادته بعدالة الراوي المجهول وسيأتي ما فيه وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل
وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد وفي الثاني الاقوى عندي عدم قبول المرسل مطلقا وهو مختار ره
وقال في بيان الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه يحتمل الامرين هذا الاستثناء وهو
الوجه لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي وهي منتفية في موضع النزاع ثم قال ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه جماعة فيه من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير لما عرفت من ان الوثوق فيه بانه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ان كان مستندا الى الاخبار والراوي بانه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ان كان مستندا لان العلم بعدالة الواسطة مه
الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادة على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج
على ان المحذوف لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه مع ان الاستقراء حصوله في غاية البعد اما كلام الشيخ فيرد على اوله
ما اورد على قوله وعلى اخره ان عمل الطائفة ثقة بتوثيقه التمسك به عندنا او غير حد الاجماع ولا نعلم انتهى وفيما ذكراه نظر لانهما ان منعا
من حجية المرسل الذي علم قطعا جزما بان مرسله لا يرسل الا عن ثقة وان مراسيله كلها عن ثقة فهو واضح الفساد لما بيناه ولا
ولا يصح الاحتجاج على المنع من حجيته بما احتج عليه من جهالة الواسطة لان الواسطة في محل الفرض غير مجهولة باعتبار اتصافها بالعدالة
التي هي الشرط في حجية خبر الواحد وان كانت مجهولة العين وعدم اعتبار شرط بالاتفاق مع انها قد لا يكون مجهولة العين ايضا كما لا يخفى وكذا

لا يصح الاحتجاج على ذلك بانه يعد العلم باتصاف الواسطة بالعدالة يكون في معنى الاسناد لان صيرورته بمعنى المسند في قوة لا يقتضي سلب اسم المرسل عنه كما لا يخفى وحيث لا يقتضي الدليل حجية هذا القسم الذي يطلق عليه اسم المرسل حقيقة لا يقتضي ايضا صحة اطلاق القول بان المرسل ليس بحجة الشامل لهذا القسم بل يجب استثنائه لئلا يتوهم ان هذا القسم ليس بحجة باعتبار الارسال فما فعله في النهاية هو الصواب واطلاق سبب انه ليس بحجة ان اراد ان هذا القسم ليس بحجة اذا كان مسندا انه لا يرسل الا عن ثقة اخبار المرسل بذلك او الاستقراء فهو في غاية الضعف لان العلم باي سبب حصل كفى لاتحاد المدرك مع ان ما ذكراه من الحجة لا ينهض للمنع من حجية هذا القسم لا يخفى وان اراد ان هذا القسم لا يمكن تحصيله في غاية الظهور مع ان حجتهما لا تنهض باثبات هذه الدعوى واما ما اورده مولانا على الشيخ فيما نسبه الى الاصحاب ضعيف من حجية الاجماع المنقول خصوصا اذا لم يعضده القائل واعتضد بالشهرة كما في محل البحث وهل الظن بانه لا يرسل الا عن ثقة يقوم مقام العلم به او لا بل يشترط العلم صرح في دة بالاول فيما يمكن استفادته من كلام ضار الى جواز العمل بمراسيل ابن ابي عمير في هذا الاوسنه وصرح في الدراية ولم بالثاني وهو ظاهر العدة وفيه وكري والمحكي عن والمعتمد عندي هو الاول ولا فرق في الظن بين ان يكون حاصلا من اخبار المرسل او من اخبار غيره او من الاستقراء وفي حال او لا بين ان يكون الارسال بحذف الواسطة راسا او بذكرها مبهمة ولا بين ان يكون الارسال عن الصحابة او عن الائمة او عن غيرهم وهل اخبار المرسل بانه لا يرسل الا عن ثقة وشهادة العدلين بذلك يقوما مقام العلم به او لا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان حصل الظن من الامرين بذلك فيقوم مقام العلم بذلك لما بيناه من كفاية الظن هنا والا ففيه اشكال ولعل الاقرب عدم جواز الاعتماد ويتفرع على المختار من كفاية الظن هنا امور منها جواز الاعتماد على مراسيل ابن ابي عمير وما اختلف فيه على قولين الاول انه لا يجوز الاعتماد عليه وهو للعلامة في موضع من نهج والمحقق في المعتبر والشهيد الثاني في شرح الدراية وولده في المعالم وكذا المقدس الاردبيلي في شرح دة والمحقق الخونساري في شرح من ولده جمال الدين في تعليقة منه وصرح على ذلك بجهالة الواسطة وعدم العلم بانه لا يرسل الا عن ثقة وعدم كفاية تزكية مجهول العين الثاني انه يجوز الاعتماد عليه وهو للشيخ وهو في بر وولده فخر الاسلام في شرح دى والشهيد في كرى والسيد عميد الدين في المنية والفاضل البهائي في دة والوجيزة والعلامة في ذلك وهو المعتمد لوجوه منها دعوى جماعة من الاصحاب كالشيخ في العدة والنجاشي والشهيد في كرى وشرح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد الاستاد اتفاق الاصحاب على العمل بمراسيله وفي خبرهم اشتهر بين الاصحاب العمل بها انتهى وقد صرح بعضهم بان وجه استنادهم اليها علمهم بانه لا يرسل الا عن ثقة وثانيها تصريح الشيخ في العدة ومن في بر والشهيد في كرى والسيد عميد الدين في المنية وفخر الاسلام في شرح دى والفاضل البهائي في الوجيزة بانه لا يرسل الا عن ثقة ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ان كان المعتبر حصول الظن بعدالة الواسطة كما هو التحقيق فلا اشكال في تحققهما بما ذكر ولا يبقى هو مدفوع بما نقله في شرح الدراية عن صاحب البشرى من منع ما ذكروه وبما اورده في المعتبر من ان في رجاله من طعن الاصحاب فيه لانا نقول اولئك شهدوا بانه لا يرسل الا عن ثقة ولا تنافيه الرواية بلا طريق الارسال عن المجروح وقد صرح بهذا الفاضل البهائي في الوجيزة ويؤيده ما ذكره السيد الاستاد فقال مراسيل ابن ابي عمير لا يقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة ثم قال وبالجملة الظن الحاصل من مرسل ابن ابي عمير واحد من لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين انتهى وعلى المختار هل يختص الحكم بجواز الاعتماد على مراسيله بما اذا حذف الواسطة راسا كان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا او نحو ذلك فيه اشكال لعل الاصل وعدم معلومية شمول كلام المصرحين بانه لا يرسل الا عن ثقة الذي هو الاصل في جواز الاعتماد على مراسيله للصورة الاخيرة لاحتمال ان يكون من المرسل عندهم لما عرفت من الاختلاف في تفسير المرسل ومن ظاهر كلام الشهيد الثاني في دعوى اتفاق اصحابنا على الواسطة راسا فلو اراده ولم يكن لكلامهم فائدة كما لا يخفى فاذن المعتمد هو الاحتمال الثاني ومنها جواز الاعتماد على مراسيل احمد بن نصر البزنطي مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة وكرى ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها جواز الاعتماد على مراسيل صفوان بن يحيى مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة وكرى ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه **التاسع** ذهب الحاجبي والعضدي والطوسي كما عن عيسى بن ابان وصاحب البديع الى حجية المرسل اذا كان من ائمة نقل الحديث واحتج على ذلك العضدي بوجهين فقال لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعهم ثم قال ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد من الائمة

في حصول ما ذكروه وان كان المعتبر اخبار العدل او شهادة العدلين ففيها فلا اشكال ح

تز فاضرابه

في الصورة الاخيرة من صورتي المرسل فيشمله كلامهم مضافا الى انه لم يعهد من ابن ابي عمير الارسال بطريق حذف الواسطة راسا م

التفا

النقل انتهى وفي كلا الوجهين ضعف المعتمد عدم حجية هذا القسم من المرسل كما هو ظاهر اطلاق اصحابنا القائلين بان المرسل ليس بحجة **العاشر**
قال الشهيد الثاني في شرح الدراية المرسل ليس بحجة مطلقا سواء ارسله الصحابي او غيره وسواء اسقط عنه واحد ام اكثر وسواء كان المرسل جليلا ام لا في الاصح من الاقوال للاصوليين والمحدثين وذلك للجهل بحال المحذوف فيحتمل كونه ضعيفا ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط فيقوى احتمال الضعف
انتهى وهو جيد الا ما استثناه **الحادي عشر** اذا ارسل الحديث عدل واسنده عدل غيره قبل مع اجتماع الشرائط في المسند وقد صرح بالقبول حينئذ في النهاية وفي المبادي والمنية والمحصول ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على القبول حينئذ في النهاية وفي بعضها ظهور الاتفاق عليه وثانيهما ما نبه عليه في النهاية والمنية والمحصول من ان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارسال غيره لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخه وهو يعلم ثقته في الجملة **الثاني عشر** اذا ارسل الحديث مرة واسنده اخرى قبل حيث يكون المسند جامعا للشرائط كما في النهاية والمبادي والمحصول والمنهاج وشرحيه للعبري والاسنوي قال العبري لان تارة اسناده يغلب ظن صحته ثم قال فيقال الا ان اهمال ذكر الرواة يدل على ضعفه واجيب اما لضعف له او لنوع من التدليس انتهى ولا فرق في ذلك بين تقدم المرسل وتاخره لعموم الدليل **الثالث عشر** قال في المنية وفي النهاية والمحصول اذا الحق الحديث بالنبي صلى الله عليه وآله مرة ووقفه غيره على الصحابي او رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما يجب علمه وسمعه احدهما برواية عن النبي صلى الله عليه وآله فنسي ذلك فذكره عن نفسه وزاد الثاني فقال وبالجملة فثبوته موجب امتثاله معلوم والمانع منه معلوم انتهى وهو جيد ثم قال لو الحق او وصله بالنبي صلى الله عليه وآله مرة ووقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي صلى الله عليه وآله مرة واخرى عن نفسه او سمعه يرويه متصلا بالنبي صلى الله عليه وآله فنسي فذلك يظن ان ذلك عن نفسه او لو ارسله او وقفه مدة طويلة ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله **الرابع عشر** قال في النهاية من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه لم يذكر الراوي لضعف فيه والحال هذه خيانة انتهى وما صار اليه في النهاية هو الاقرب عندي ثم قال فاختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كيف يقبل فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقول حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة انتهى وقد اشار في المحصول الى هذه الاقوال ولم يرجح شيئا وظاهره التوقف **الخامس عشر** قال في النهاية اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف فان فعل ذلك لان من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا في الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا للجرح فيه قبل عند من يكتفي بظهور الاسلام في العدالة ومن يشترط الفحص عن العدالة بعد الاسلام لم يقبل لانه لا يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه ينبغي له قبوله لان عدالة الراوي تقتضي انه لا ثقة عنده الا بتركه اسمه انتهى **السادس عشر** قال في المحصول قال الشافعي لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي ارسله او ارسله هو واسنده غيره وهذا اذا لم يقم الحجة باسناده او ارسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره انتهى ثم قال قالت الحنفية اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا اسنده فبعيد لانه اذا اسنده قبل لانه مسند لا لانه مرسل تابع واما قوله يقبل المرسل اذا كان قد اسنده غيره فلا يصح لما ذكرنا ولان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا اعتضد بغير الحجة واما قوله يقبل المرسل اذا ارسل اثنان وشيوخ احدهما شيوخ الاخر لا يصح لان ما ليس بحجة اذا انضاف اليه ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد ثابتا عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي وهذا بخلاف الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه ثم اجاب عن هذا الايراد كالامدي والعضدي فقال الجواب ان غرض الشافعي من هذه الاشياء حرف واحد هو انا ان جهلنا عدالة الراوي الاصل ظن كون ذلك الخبر صدقا واذا انضمت هذه المقويات اليه قوي بعض القوة فحينئذ يجب العمل به اما دفعا للضرر المظنون واما القول به اقتضى بالظن فظهر فساد هذا السؤال انتهى **السابع عشر** قال في قال المحقق اذا ارسل الراوي وقال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة انتهى وهذا التفصيل غريب لا يساعده التحقيق مع ان عبارة العدة لا تساعد هذه النسبة فانه قال ان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره

ما النسبة الى م

فهو مستقل الجواز ان يكون الصحابي

من اسنده لغيره قبل مرسله

محض
قفز على

على خبره فاما اذا لم يكن كذلك بل يكون ممن يرسل عن ثقة وغير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الا ان يدل دليل على وجوب العمل

به واما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه **الثامن عشر** قال الشهيد الثاني في الدراية وطريق ما يعلم به الارسال في الحديث

امران جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين المروي عنه الامر لكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن لم يجتمعا وليست له منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى

التاريخ لتضمنه تحرير مواليد الرواة ووفاتهم واوقات طلبهم عنه بصفة يحتمل اللقاء وعدمه ومع عدم اللقاء من قال فلان كذا فانهما وان استعمل في

حالة يكون قد حدثه بجميل ان يكون حدث غيره فاظهر بالتثبت كون غيره او عنه بين الارسال وهو ضرب من التدليس **مفتاح** اذا

وردت رواية ضعيفة غير جامعة للشرائط التي ذكروها في حجية خبر الواحد الا ما للحجة لاثبات وجوب ولا حرمة وكانت دالة على استحباب فعل او كراهة

ولم يكن هناك احتمال حرمة او وجوب وكان الامر دائرا بين احد الامرين والاباحة فهل يجوز الحكم بها بمجرد تلك الرواية بعد العلم بكذبها وكونها موضوعة

فيجوز التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا بل يشترط في اثباتهما ما يشترط في اثبات الواجبات والمحرمات اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول

انه لا يجوز اثبات الاستحباب والكراهة بمجرد الرواية المفروضة وهو لمو ضعين من كتبه وموضع من كتابه نقالا لان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على

الدليل الشرعي كسائر الاحكام الشرعية وزاد الثاني فقال واما قيل من ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه الثاني انه يجوز

ذلك وهو للشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخونساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل

البهائي في الوجيزة والاربعين وحكى عن الكل العلامة للاول من الاصل والعمومات الدالة من العمل بغير العلم وما دل على الشرائط التي ذكروها للخبر

الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ويندفع جميع الوجوه المذكورة بما سيأتي من الدليل على جواز التسامح فالمستند في الحكم بالاستحباب في

الكراهة هو هذا الدليل لا الرواية المفروضة كما صرح به في المشارق فقال اورد عليه ان الاستحباب ايضا حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق

بينهما واجيب بان الحكم بالاستحباب فيما ضعف مستنده ليس في الحقيقة بذلك المسند بل بما رواه ثقة الاسلام ثم نقل الروايات الاتية واشار الى هذا

الجواب الفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وللاخرين وجوه منها ظهور كلام جماعة في دعوى الاجماع والشهرة على ما صار اليه فمنها ما في عدة

الداعي بعد نقل الروايات التي يأتي اليها الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وفي الذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل

العلم وفي المشارق قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة ثم قال في الجملة كلامه لكن اشتهر العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب

من غير نكير بل بين العامة ايضا تجري النفس وتميل اليها عليه لعل الله تعالى يقبل عذرها وفي كتاب الرعاية للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو

القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق ولما اشتهر

بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن لنوع المواعظ والقصص عن محض الخبر وفي الوجيزة للبهائي قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان

اشتد ضعفها ولم يجبر ثم قال ولما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسن من سمع الخ وهي ما انفرد نا بروايته وفي الذخيرة بعد

لم يبعد نقل بعض الروايات هذا امر سبب لنا فصل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وفي الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم

في الاستدلال على الاستحباب و ... بعد ثبوت اصل المشروعية وفي كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة

السنن انتهى لا يبقى يمنع من كونه هذه الاتفاقية لما عرفت من وجود الخلاف بل يمكن دعوى اتفاق اكثر الاصوليين عليه حيث انهم لم يصرحوا

بجواز التسامح واعتبروا شروطا معلومة في خبر الواحد على الاطلاق من غير تفصيل بين الاحكام الخمسة ولو كان هناك تفصيل وجواز تسامح في

ادلة الاستحباب والكراهة لنبهوا عليه لدعاء الحاجة الضرورية اليه ولو سلم شهرة القول بجواز التسامح فنقول الشهرة ليست بحجة هذا

هذا وقد حكى عن بعض الفضلاء انه اول القول بالتسامح بان المراد انه اذا ورد حديث معتبر في استحباب عمل وورد حديث ضعيف في ان ثواب

كذا وكذا جاز العمل بتلك الاحاديث في الحكم بترتب ذلك الثواب على ذلك الفعل فان اول ليس هذا الحكم احد الاحكام الخمسة التي لا تثبت بالاحاديث الضعيفة

ومن لم نعرفنا وبل بان المراد انه اذا دل حديث صحيح او ضعيف على استحباب عمل جاز للمكلف حال العمل الاخطار دلالة الضعيف ايضا فيكون عاملا به

في الجملة لانا نقول المناقشة المذكورة ضعيفة لان وجود الخلاف ممن اشرنا اليه في صحة المسئلة لا يقدح لشذوذه على انه قيل رجع صاحب [illegible]

قال في مواضع من كتابه ... اما العلامة فلا يمكن استفادة الخلاف منه لجواز كون قصده فيما ذكره الزام المانع من التسامح مسلما

ولكن الاجماعات المحكية المعتضدة بما صرح لانه بما ذكروه يجب تقيده بها خصوصا مع اعتضادها بشاهدة سيرة الاصحاب حتى من صاحب [illegible] في الفقه

لكن الذي يوجد في المدارك واما ما ذكره الاصوليون فلازم منه لعل البحث مسلما

من المسامحة في ادلة السنن ومن الكراهة وبانه لو وجب الاحتياط بقدر ما لضاق الوقت عن تحصيل معظم الاحكام الشرعية بالاجتهاد ثم علل بانه يمكن دعوى علم
التخصيص بان يقال ما ذكروه من الشرائط انما هو للعمل بالخبر ومعلوم ان المسامحة في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف بل بما دل على جواز التسامح فيها
ومنها ان الاتيان بالفعل الذي دلت الرواية المفروضة على استحبابه وترك الفعل الذي دلت الرواية المفروضة على كراهته احتياط فيكون مستحبا
وعليها اما الاول فلان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما لا يحتمل فيه الا المنفعة ومحل البحث منه قطعا لا يقال لا ثم كونه
احتياطا لما عرفت من منع بعض الاصحاب عن استحبابه فيكون ان الاحتياط يقتضي الاقدام عليه بقصد التعبد مضافا الى احتمال كون الاتيان
به بقصد القربة تشريعا محرما والى ما اشتهر بين متاخري الاصحاب من توقف استحقاق الثواب على نية الوجه ومعلومية عند المكلف و
على جواز الترك يدفع النية والى ان الفعل المزبور كما يحتمل رجحانه وترتب الثواب عليه كذا يحتمل مرجوحيته وقبحه واما الزام الاتيان بها
الرخصة في العمل لا رفع قبحه بحسب الواقع وقد اشار الفاضل البهائي الى ما ذكر فقال ادعاء الى من تمسك بدليل الاحتياط وفيه نظر لان احتمال الحرمة
في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كلما فعله المكلف لرجاء الثواب لانه لا يعتد به شرعا ولا يصير منشاء لاستحقاق الثواب
الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات فعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة ورد الحديث بها في
الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه لانه يسن ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من
الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاباحة فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض للندامة على انه قولنا بدورانه بين الحرمة و
الاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير تردد يدل بلسان السداد بعد التامل الصادق على ذلك شهيد
لانا نقول الوجوه المذكورة لا تمنع من كون ما ذكرناه احتياطا اما الاول فلان المانع من الاستحباب لم يحكم بالحرمة وانما غاية كلامه نفي الحكم
بالاستحباب باعتبار عدم الدليل ومجرد ان الاستحباب محتملا وكان الامر دائرا بينه وبين الاباحة فكان الاتيان به مامون الضرر وتركه محتملا للنفع
المنفعة فكان الاتيان به احتياطا واما الثاني فللمنع من صدق التشريع في محل البحث لانه عبارة عن ادخال ما يعلم انه ليس من الدين فيه عمدا ومن
المعلوم ان المفروض ليس كذلك ولو كان تشريعا للزم ان لا يتحقق الاحتياط في العبادات باعتبار الجهل بالحكم الشرعي والتالي باطل بالنص وبالاجماع واما الثالث
فللمنع منه بل التحقيق ان نية الوجه غير لازمة سلمنا ولكنها انما تلزم حيث يتعين الوجه واما مع الشك كما في محل البحث فلا سلمنا ولكن بعد تسليم كون
المفروض احتياطا مستحبا يتعين الوجه ولا يكون مرددا في النية لان المكلف انما يقصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم لا الامر بالفعل الغير
المعلوم كما لا يخفى واما الرابع فلان محل البحث لسقا احتمال المرجوحية باعتبار العلم به وبالجملة انكار صدق الاحتياط في محل البحث غير صحيح ولذا
قد تمسك جدي ره بقاعدة الاحتياط على هذا القول وتمسك بها ايضا بعض العامة فقال بعد نقل الاشكال في استحباب العمل بالخبر الضعيف في
فضائل الاعمال اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مامون الخطر
ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب والاحتياط العمل به رجاء الثواب ثم قال لا يقال الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام
الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف فحاصل الجواب ان الجواز معلوم من الخارج و
الاستحباب معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام من الحديث الضعيف بل اوقع الضعيف شبهة
الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع واما الثاني فلوجوه الاول اطلاق الاخبار منها النبوي المرسل
دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها خبر القسم الجعفري عن الرضا ع ان امير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
ومنها خبر عنوان البصري عن الصادق ع خذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها المرسل عن الصادق ع لك ان تنظر الحزم وتاخذ بالحائطة
لدينك لا يقال هذه الاخبار ضعيفة السند فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات حكم يخالف الاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح
لانجباره بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان ولا يقال مقتضى اطلاق الاخبار المذكورة وجوب الاحتياط في جميع
موارده وهو خلاف الاجماع فيجب تقييده بالموارد التي يمكن المصير الى القول بوجوب الاحتياط فيها ومن المقطوع به ان محل البحث ليس منها
وح لا يجوز التمسك به هنا الا ان يحمل الامر في الاخبار المذكورة على مطلق الرجحان او على الاستحباب ولكنهما مجازان والتقييد اولى منه لانا
نقول المجاز وان كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد بمقتضى القاعدة ولكنه هنا اولى لاستلزام التقييد هنا خروج اكثر الافراد ومثل

الاحتياط ينقض عند الاقدام عليه

الاخبار على الاحتياط

هذا التقييد مرجوح بالنسبة الى المجاز ولان التجوز في الامر بحمله على الندب في اخبار الائمة اولى من ارتكاب التقييد لغلبة الاول بالنسبة اليه
حتى ادعى جماعة صيرورته فيها من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وبذلك يتوهم الاصحاب منها الرجحان المطلق ولا تنافي
جميع الوجوه المذكورة على ما قررنا فيما ثانيا وان كان الاحتياط وهو عبارة عما يشهد به العقل وقال من اقدم على الفعل الموضوع كان عقلا ممدوحا
مستحقا للمدح الى من يطلبه وبهذا يجوز الحكم باستحقاقه بما يترتب عليه من الثواب الواقعي ان صادفه وباستحقاقه الثواب وان لم يصادفه ولم
يكن هذا الفاعل عندهم كمن اقدم على مباح ويشهد بهذا طريقتهم وسيرتهم في اقوالهم ويحكم بر خلافهم من لا يتدين بشريعة ولا ياخذ بطريقة وقد
بلغ هذا مبلغا في الوضوح يكاد يلحق بالبديهيات وهنالك في مسالك القرب ودوات صح ينبغي ان يحكم بكون ذلك راجحا شرعا بناء على ما ثبت
العدلية من التطابق بين الشرع والعقل الثالث ما يظهر من اتفاق الاصحاب على رجحان الاحتياط ومنها جملة من الروايات فيها الصحيح وغيرها
ما يجبر قصوره بعمل الطائفة على ما ادعاه جماعة منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر
ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها الحسن كالصحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء صنعه
كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول
الله ص لم يقله ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب
وان كان النبي ص لم يقله ومنها خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان ذلك له وان لم يكن
الامر كما بلغه ومنها ما اشار اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير فعمل به
كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه ومن طريق العامة ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص
من بلغه عن الله فضيلة فاخذ بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى ويظهر من الرسالة المذكورة ان هذه الروايات روت والوجيزة للبهائي و — و عمل بها م
الاربعين والذخيرة والوسائل ان حجة الاصحاب فيما ذهبوا اليه من التسامح هذه الروايات قال بعض الاجلة بعد الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول
انتهى لا يقال التمسك بهذه الاخبار في هذه المسئلة غير جائز لانها مسئلة اصولية لا يجوز التمسك فيها بما يفيد الظن ولا ريب ان الاخبار المزبورة لا
تفيد الا الظن فلا يجوز التمسك بها وقد اشار الى هذا الفاضل الخونساري في رده على ابن كثير انها لا تصلح للحجية لضعف السند الجابر له غير معلوم
للعامل به من الانا ويلين لما ذكره المعظم من الحكم بالتسامح لانا نقول المعتمد عندنا كفاية الظن في المسئلة الاصولية سلمنا ولكن نمنع كون المسئلة
اصولية وانما تصير مسئلة اصولية لو كان المقصود اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل ككون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه ومن الظاهر
ان ليس المقصد ذلك بل المقصد الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بقول
المسلم وطهارة الماء ونحوهما ولا شك في انه يعتبر فيهما اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في هذه المسئلة اذ لا فرق بينهما اذ كما ان قول البينة عدم العلم
بالنجاسة سببا للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف سبب للحكم باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعله لما ذكرنا لم يناقش جملة
من المناقشين في الاستدلال بالاخبار المزبورة من هذه الجهة ولا يقال نمنع من دلالة الاخبار المذكورة على المدعى لما ذكره جماعة من ان مفادها
اثبات الاجر على ان في العمل الفلاني ثوابا كذا مثلا فعمل احد ذلك العمل رجاء ذلك الثواب فانما يؤتى به وان كان ما روي خلاف الواقع لا انه اذا روي اصل العمل
لم يكن الاتيان به مشروعا والفرق بينهما ظاهر وايضا هي مخصوصة بما اذا صرح بالثواب فيه فلا تشمل ما يدل على ترتب الثواب فيه بالالتزام كان تضمن الامر بالفعل
سلمنا العموم لكن نقول غاية ما يستفاد منها ان الفعل المحكوم مترتبا الثواب عليه اذا اتي به كان مثابا عليه وليس فيها دلالة على جواز العمل بالخبر الضعيف مطلقا وبعيد واستحبابه كما اشار اليه
عن جماعة ما صورته قد اعتمد على هذا الاستدلال الشهيد الثاني وجماعة من المعاصرين وعندي فيه نظر اذ الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتب في الذخيرة وحكي عن الفاضل التوني
الثواب على العمل وذلك لا يقتضي طلب الشارع له وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستند في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه الى هذه فقال بعد ذكر جملة من تلك الاخبار
الاخبار كاستنادهم اليها في استحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه واذا كان الحال كذلك فلقائل ان يقول لا بد من ثبوت شرعية ذلك العمل وخيريته الاستدلال بها على —
بطريق صحيح ثم دليل مسلم جمعا بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوي لانا نقول نمنع دلالة الاخبار المذكورة على ذلك
ضعيف جدا اما اولا فلما تقدم من فهم الاصحاب كما يظهر من جماعة كون المقصود من تلك الاخبار ما ذكروه وهو حجة وان خالف الظاهر او لبعد احتمال الجماعة لعدم ترتب

العائدة التي ينبغي لاستحقاقها سليمة لمنافاته لاطلاقها كما اعترف به المحقق الخوانساري فقال بعد الاشارة الى ما ذكروه الا ان يقال الاخبار
بان انه مما يقال فيه في قدامي ابن بابويه اسباب الاخبار بانه من ثواب الله الامر يستلزم الثواب في ذا فعل ذلك رجاء الثواب لزم ان يؤتى به نحو هذا
الاحتمال في ابعد احتمال ان يكون المتيقن في تلك الاخبار بيان ان العمل لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو
ان يرفعها من غير طمع في الثواب لمنافاته لقولهم ع وان لم يكن الحديث كما بلغه لا يخفى واختصاصها بالبلوغ والسماع والتصريح بترتب الثواب
غير بين دخل في الاستدلال اما الا ان المقصود من الاستدلال بها ابطال قول من يمنع من التسامح كلية او لعكس القائل بالفرق بين صور المسئلة او
لتنقيح المناط في استحقاق الثواب بذلك لانه ليس الا لاجل الاقدام على ما يحتمل فيه رضاء للمعبود وانه يثبت تفضلا كما اشار اليه جدي قده و
الفاضل البهائي ودعوى عدم التلازم بين ترتب الثواب الاستحباب والمطلوبية باطلة جدا لان الثواب لا يكون الا فيما يرجح احد طرفيه
على الآخر شرعا وليس المستحب الا ما يرجح احد طرفيه شرعا وجاز خلافه وقد اشار اليه هذا جدي قده ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على الاستحباب
بحسب الواقع وفي نفس الامر فهو حق ولكن ليس فيه كلام عندنا واما ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتضى الخ فلا يخفى ضعفه لان الاخبار دالة
على لا اخذ بالفعل الذي دل الخبر الضعيف على ترتب الثواب عليه غايتها الدلالة على ترتب الثواب لو اتى بذلك الفعل الا على لزوم الاخذ
بمضمون الخبر الضعيف الوارد فيه ان دل على المنع من ترك الفعل ولذا لا يحكم بان هذا الفعل يجب العمل محكوم بالاستحباب لا في الواقع وذلك كالحكم
بوجوب فعل من حيث الثابت انه ان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار اليه هذا المحقق الخوانساري والفاضل البهائي ولا يتوهم هذه الاخبار
معارضة بعموم لقوله تعالى ان جاءكم الخ وهو اولى بالترجيح لان الاية الشريفة بالنسبة الى تلك الاخبار اخص مطلقا وهي اعم منها مطلقا ومن الظاهر ان الخاص
ارجح وقد اشار اليه هذا الصيمري فيما حكي عنه فقال في جملة كلام له لرواية الاية الدالة على رد خبر الفاسق وهو ان جاءكم الخ اخص من هذه الاخبار
الاية مقتضية لرد خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن او بغيرها وهذه الاخبار تقتضي ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف
عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا او غير عدل طابق الواقع ام لا ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية جمعا على القاعدة من العمل
بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه او يسد الخاص فيجب العمل بمقتضى الاية الشريفة وهو رد خبر الفاسق سواء كان على عمل يقتضي الثواب او غيره ويكون
مغني قولهم ع وان لم يكن كما بلغه ونحوه اشارة الى ان خبر العدل قد يكذب اذ الكذب الخطاء جائزان على غير المعصوم والخبر الصحيح ليس يعلم الصدق
انتهى لانا نقول ما ذكر مدفوع اولا بالمنع من رجحان الخاص هنا لاعتضاد العام بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والاعتبار والعقل والاخبار
الدالة على رجحان الاحتياط وثانيا بالمنع من كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين بل التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم
من وجه كما عليه المحقق الخوانساري وذلك لان الاخبار المذكورة دلت على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من عدل كان او غيره نعم خاصة باعتبار
اختصاصها بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من جهة كونه من العدل وغيره والاية خاصة من جهة المنع من خبر الفاسق وعامة من جهة كونه
دالا على ترتب الثواب على عمل وغيره دالا عليه كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة او عامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب او دالا على لزوم
الفعل والمنع من تركه فهو تبرح خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر يقبل من حيث دلالته على ترتب الثواب لا مطلقا وعلى هذا يجب ترجيح
الاخبار المذكورة لما بيناه من المرجحات ولا يعارضها قطعية سند الاية الشريفة واعتضادها بالاصل وضعف سند جملة من الاخبار
المذكورة هذا وقد ادعى جدي قده ان الاخبار المذكورة اخص من الاية الشريفة مطلقا فانه قال بعد ما ذكر ان التعارض من باب العموم والخصوص المطلقين
لان المستفاد من الاية الشريفة عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال الكذب بعد الوثوق بقوله اذ لعله يكذب على ما يشير اليه التعليل المذكور فيها
وهو قوله تعالى ان تصيبوا الخ ويظهر من هذه الاخبار عدم مضرية فعل الثواب على عمل فانه تعالى يعطي الثواب وان كان الحديث كذبا وانهم لو كان يقول فعل (باحتمال الكذب ع)
الثواب مشروطا بكونه من العادل كغيره من الاحكام الشرعية ولعله لم يبق لهذه الاخبار فائدة مع انك فهمت ان الفقهاء الفحول فهموها بالاتفاق
كما فهمنا وحسبك هذا انتهى على انه قد يمنع من وقوع التعارض بين الاية الشريفة وتلك الاخبار لوجهين احدهما ان مقتضى الاية الشريفة
منع العمل بخبر الفاسق في المسئلة لان معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع وليس هذا مرادا من العمل بالخبر الضعيف بل المراد
به في المسئلة وهو غير متحقق في محل الفرض لان العمل به بمجرد ورود تلك الروايات ليس عملا بالا تثبت كذا قاله المحقق الخوانساري وثانيهما ان الا نعمل
بخبر الفاسق جعله سببا لتحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد في الخبر الضعيف تحصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة دلت على منع

العمل به تعلّى جعله سببا لذلك فتم والمسئلة لا تخ عن محل اشكال والتحقيق ان يقال ان اريد بالتسامح في ادلة السنن جعل الرواية الضعيفة كاشفة عن الحكم الواقعي ككشف خبر العدل عنه في الاستدلال بها عليه كالاستدلال بخبر العدل عليه فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا الذاتي شرعا بحسب الواقع فهو غير صحيح لا اظن احدا يقول به وان اريد ان الرواية سببا للحكم باستحباب الفعل ككون يد المسلم سببا للحكم بالملكية وعدم العلم بالنجاسة سببا للحكم بالطهارة فصحيح والظ بل لا يبعد القطع بان هذا مراد القائلين بالتسامح فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور

تنبيهات متعلقة بالتسامح في ادلة السنن

الاول لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات ولا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب عمل كصلوة او صوم او دعاء او تلاوة او ذكر او تعقيب او زيادة او استحباب امر في اثناء عبادة على وجه [على وجه الجزئية او الشرطية او م] التعبد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح ح والظ ان ما ذكرناه مما لا خلاف فيه بين القائلين بجواز التسامح **الثاني** يجوز نقل الروايات الضعيفة في مقام الوعظ والقصص والاتعاظ بها وقد صرح بذلك في الرعاية وكذا يجوز نقلها في تعزية سيد الشهداء والبكاء لاجلها ما لم يعلم بكذبها فهذا هو السيرة ويدل عليه مضافا الى ما ذكر عموم قوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى وعموم قوله عليه السلام في المرسل المشهور من بكى وجبت له الجنة **الثالث** هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان تكون من طريقنا او تكون مذكورة في كتاب من كتب اصحابنا او لا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم بكذبها وان وردت من طريق العامة او وجدت في ظهر الكتب او في ورقة ملقاة يظهر من اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح والاخبار المتقدمة الدالة عليه الثاني وهو المعتمد لا يقال يدفع ما ذكر ما ذكره بعض الاجلة فانه قال في مقام الزام القائل بالتسامح انه يوجب الحكم بالاستحباب بمجرد رؤيته عليه في ظهر كتاب او ورقة ملقاة او خبر عامي لصدق البلوغ على كل منها وهو مما ذكر ثم قال ونقل بعض مشايخنا عن بعض الاصحاب انه سئل اخبار المخالفين يجوز الرجوع اليها في المندوبات ورده بان الاخبار المذكورة وان كانت تشملهم الا انه قد ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة لم يعهد مثلها في الاخبار انتهى لانا نقول الاخبار الناهية عما ذكر لا تصلح لدفع ما ذكرنا اما اولا فلان الظ تعلق النهي فيها بالاعتماد عليها والاستناد اليها كاستنادنا الى الادلة الشرعية واما ثانيا فلان ما ذكرناه ارجح من وجوه عديدة **الرابع** هل يشترط في التسامح كون الرواية مصرحة بترتب الثواب على العمل او يكفي دلالتها على استحباب العمل او كراهته ولو بالالتزام فيه اشكال ولكن المعتمد الاخير لظهور اتفاق القائلين بجواز التسامح على ذلك ولاطلاق الاجماعات المحكية المتقدمة المعتضدة بقاعدة الاحتياط **الخامس** لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية موضوعة وكذبا فهل يجوز التسامح بها او لا فيه اشكال من اطلاق النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى غير محل البحث وفيه نظر ولعل الاحتمال الاول اقرب **السادس** اذا كانت الرواية الضعيفة دالة على الوجوب والحرمة فهل يجوز التسامح بها والحكم باستحباب ذلك الفعل او كراهته او لا يظهر من المشارق الاول فانه قال وما نرى من عمل الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا مساويا للندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب لما عرفت لا انهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى وهو جيد **السابع** اذا قام الادلة الظنية المعتبرة شرعا على كون الفعل مباحا في الشرع وانه ليس بمستحب ووردت رواية ضعيفة دالة على استحبابه فهل يحكم باستحبابه بحسب الظ او لا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن ان ظن المجتهد قائم مقام العلم فكما انه لا يجوز الحكم بالاستحباب في صورة العلم بعدمه وان دلت الرواية الضعيفة على استحبابه فكذلك في صورة حصول الظن المعتبر شرعا بعدم الاستحباب ولولا ذلك لما كان الظن المفروض ح حجة ومعتدا به وهو باطل ولعل الاقرب الاحتمال الثاني **الثامن** اذا وردت رواية ضعيفة دالة على استحباب فعل ورواية اخرى ضعيفة دالة على حرمته او كراهته فهل يجوز التسامح بالرواية الدالة على الاستحباب في الحكم به او لا التحقيق الثاني عند تساويهما ولو اختلفا فمفصل فيه بعض الاجلة فيما حكي عنه فقال اما اذا دار الامر بين الحرمة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر انه كان خطر الكراهة المحتملة شديدا والاستحباب ضعيفا فيرجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل وان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير ثبوتها ضعيفة دون ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظ انه مستحب ايض لان المباحات تصير عبادة بالنية فكيف ما فيه شبهة الاستحباب انتهى **التاسع** هل يلحق بالرواية

الضعيفة

الضعيفة في جواز التسامح جميع الظنون لانه لا يكون حجة شرعية ولا يصلح لاثبات الوجوب والحرمة كالظن الحاصل من القياس او من فتوى فقيه او نحو ذلك او لا فيه اشكال من الاصل واستيناس الروايات بالرواية ومن اطلاق العبارات المتقدمة لدعوى الاجماع على جواز التسامح وقاعدة الاحتياط وعندنا الاحتمال الاول في غاية القوة خصوصا بالنسبة الى فتوى الفقيه ويظهر من الاختصاص جواز التسامح بالرواية بدون فتوى الفقيه وهل يكون حجية الاحتمال الثاني بل الاقرب الثاني **العاشر** هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على ما ثبت استحبابه بالعلم او الظن المعتبر شرعا او لا بل يقتصر من الجهة الثاني فاذا قال يمكن ان يقال ان ادلة السنن مما يتسامح فيها بينهم بناء على انا وردت من الفقهاء انا مستحبا مختلفة فيها الحسن والعيب ان اختلف اهل الحديث وعيا واتفقوا ان من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد حجية ترتب الثواب على ذلك لا انه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الواقعية انتهى وفيه نظر **الحادي عشر** هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز له ذلك من غير تقليد يصرح به العلامة بالاول وهو المعتمد الان يجوز العامي العامل بالادلة اما عقلا او نقلا **مفتاح** اعلم انه قد ظهر في هذه الازمنة كتاب يسمى بفقه الرضا ع وكثيرا ما يحكى عنه خالي العلامة المجلسي في البحار وفي الاعتماد عليه بحجة اشكال لعدم ثبوت كونه من مولانا الرضا ع بطريق صحيح لكن لا بأس ان يعد واياته من الروايات القوية التي ينجبر ضعفها بنحو الشهرة لما ذكره جدي المجلسي وابنه فيما حكي عنهما فالاول ان السيد الثقة الفاضل القاضي امير حسين طاب ثراه كان مجاورا في مكة المعظمة سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى اصفهان وذكر لي انه جئت بهدية نفيسة اليك وهو الكتاب بجاور امير ع كان على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه خطه صلوات الله وسلامه عليه وذكر القاضي انه كان عنده هذا الكتاب وذكر انه وصل من ابائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام ع وكان نسخة قديمة صحيحة وفي ذلك اسعار يتواتر انتسابه اليه ع ولا اقل من الاستفاضة وبذلك يخرج عن حد الوجادة ويدخل في حد الحسان من المسانيد بروايته من يعتمد من القاضي من الثبت العنيين وان جهل حالهم وقال الثاني في البحار كتاب فقه الرضا ع اخبرني به السيد الفاضل المحدث امير حسين بعدما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه ع وكان عليه اجازات كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انه تأليف الامام ع واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكور فيه وقال بعض الافاضل في رسالته بعد نقل ما ذكره في البحار وقد عرفت مطابقة ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف وهو ابين من القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة الصدوق ره على وجه ما فيه في كتب الاصول انتهى لا يقال لو كان الكتاب المزبور من الامام ع لتواتر او نقل بطريق صحيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بان تصنيف الامام ع لا بد ان يكون كذلك لتوفر الدواعي عليه كيف وهو اجل من مصنفات المصنفين فاذا تواترت فينبغي ان يتواتر تصنيفه ع واما بطلان اللازم فواضح لانا نقول لا نم تواتر كل ما كان من الامام ع ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح اذ لا برهان عليه وتوفر الدواعي انما يؤثر حيث لا يكون هناك مانع واما معه فلا ومما يكسر صولة الاستبعاد النصوص الواردة بوقوع النقيصة في القرآن وقال به جملة من العلماء الاعيان اذ لو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما حذف منه وكذلك عدم تواتر الصحيفة السجادية وكثير من المعجزات النبوية وخلفاء خير البرية فان قلت لم يجد مانعا من ذلك قلت عدم وجدان المانع لا يكفي بل لا بد من عدمه في الواقع على انه لا يبعد ان المانع هو التقية ثم انا لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه ع فانما نسلمه لو كان كتابا دونه ع بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان الملحق من غيره ع كنهج البلاغة فلا نسلم ولعل فقه الرضا ع من هذا القبيل ولا يقال لو كان من الامام ع لكانت عباراته فصيحة سليمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه اللائق بحالهم ع واما بطلان اللازم فلانا اذا تتبعنا عباراته تحققنا ذلك لانا نقول لا نم ان ذلك لائق بحالهم بل اللائق بحالهم التعبير بما يقتضيه الحكمة وقد تقتضي الحكمة التعبير بخلاف القواعد العربية حيث يتوقف فهم السائل عليه ولعل التعبير في ذلك الكتاب مستندا الى حكمة خفية ولا يبقى وجوه القدح المذكورة تندفع بما ذكر لو كان المقتضي استفادة الظن منها بذلك وهي تنهض لانا نقول هو معارض بما ذكره الفاضلان المشار اليهما ولكن في بلوغه درجة الحجية اشكال ولكن لا اقل من عده قويا وعليه يمكن جعله مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين

[illegible] الرضوية المرتبة على ع

الكتاب سند [illegible] بر الاعتماد كتب ع

اثبات القدح بعد كونه نه وليس كذلك بل القصم

على الاخر وبعضها ما ذكرناه مما ذكره السيد الاستاد ره فانه قال تحقيق حال كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع
مهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر ملتبس فان قدماء الاصحاب لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في
اشتهاره هو خالنا الامام العلامة المجلسي ره فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واسند اليها في ادلة الاحكام
المشهورة المخالف عن المسند في الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث فانه اول من وقع هذا الكتاب بيده في اللوامع وهو شرحه الفارسي
على الفقيه على مطابقته لعبارة الصدوقين وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل
الهندي فقد سلكه في كتاب كشف اللثام في جملة الاخبار وعده رواية عن الرضا ع وعلى هذا جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم
ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف فيه اخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المؤلف في امل الامل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ولا يخفى فساد هذا الوهم
فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا ريب فيها وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرايع المنسوب اليه هو بعينه
الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي واوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقال يقول عبد
الله علي بن موسى الرضا ع وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل
الميت وتكفينه قال والدي وروي عن ابي عبد الله ع ان المؤمن اذا اقبر نادى ان اول حبائك الجنة وفي كتاب الزكوة اروي عن ابي العالم ع في
تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الربا والعينة وحديث اللؤلؤة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع اخر انا
نداوم بعض معاشر اهل البيت وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه او غيره من الفقهاء فهو اما للامام ع او شيء موضوع عليه
واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق وورود الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق للمذهب الامامية
وما صح عن الائمة ولا داعي للوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين تخريب الحق وترويج الباطل والغالب فيهم من الغلاة والمفوضة والكذابة
خال عما يوهم ذلك انتهى وفي البحار ثم ساق عبارة المفيد ثم قال وعن المولى التقي والد شيخنا الخال صاحب البحار انه قال لمن فضل الله علينا
ان كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين ره مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد فجئت الى صحبته
ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب
قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه صلوات الله وسلامه عليه وكان على ذلك اجازات جماعة
كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه ع فاستنسخت منه وقابلت مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخا وطلبها
بعض الفضلاء ليكتب عليها وفيت الاخذ ثم جاءني بعد اتمام الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي ثم
لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه كلما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارة الكتاب وكلما ذكره
الصدوق في هذا الكتاب بلا سند فهو ايضا عبارته فرايتها انا ذكر في مواضع انه منه لئلا يرفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان
هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا وكان معلوما عنده انه من الامام ع ولذا قال الصدوق في الفقيه مما افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد وآله الاقدمين وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة ابيه في رسالته اليه في مسئلة الحدث الاصغر في
اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظن ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات
الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب بلفظه ثم وهو عندنا والثقة العدل القاضي امير حسين
طاب ثراه استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا ع وانه اشرف اليه وسمت صورة
خطه ع على ما رسمه القاضي ومن مولفة الكتاب كتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بان هذا الكتاب
تصنيف الامام ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي ملاحظته الى هذا الموضع وما نقل عنه من هنا
الى اخر الكتاب انتهى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار فيمن ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف فان المشهور بين الاصحاب
صحة الطواف والسعي اذا كان المنسي من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين

من كونه تأليف الإمام أبي الحسن الرضا وأنه كان بخطه وأن القدماء منهم من كان عنده فاتخذوه منهم من كان يعمل بفتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة
قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين أنهما قالا إن هذه النسخة قد أتى بها من قم إلى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء وإجازاتهم
وخط الإمام (ع) في عدة مواضع قال القاضي أمير حسين فأخذت منهما تلك النسخة وأتيت بها إلى بلادنا وإذا استنسخت نسخة من كتاب العلة في الإمامة
على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من غير تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع من هذا الكتاب
يتبين علو قدرها والأصحاب فيما أفتوا به والقاضي أمير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان ذلك هو السيد أمير حسين بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت
المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي طاب ثراه وكان قاضي أصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية أيام السلطان العادل الشاه طهماسب الصفوي — العادل
وهو أحد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا
في زمن الغيبة وكتاب نفحات القدسية في أجوبة المسائل الطبرسية وكتاب دفع المناواة عن التفضيل والمساواة وضعه في بيان أفضلية
أمير المؤمنين (ع) على جميع الأنبياء سوى نبينا (ص) ومساواته لنبينا إلا في النبوة وهو كتاب جيد يشهد بفضل مؤلفه النبيل وله كتاب الإجازات وله إجازة
جمع غفير من العلماء والمشاهير منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العالي بن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العماد الأمير محمد باقر الداماد
والشيخ الفقيه الأوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي قد صرح جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنبالة وفي إجازة شيخنا البهائي له بخطه أجزت للسيد
الأجل الأفضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محامد الخصال وحاوي أسنى الخلال المتمايز عن ربقة التقليد المتحلي
بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقاوة والأمانة والإفادة أدام الله تعالى أفضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية أمثاله لو ذكر جميعها فأجازته
لم نخرج عما نحن بصدده هذا السيد الأجل المحدث السند الأوحد صاحب هذه الرواية وانفتح الباب ... المنكرة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده
المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل في ذلك هذا الكتاب هو كتاب فقه الرضا (ع) حيث ثبت رواية السيد عن كونه عنده من قول الرضا (ع) وهو ثقة قد — عنه كونه من قول الرضا
أخبر بشيء ممكن وادعى العلم فيصدق ويعضده حكاية الثقة المجلسي بما تقدم من كلام الشيخين الذين مدحهما ووثقهما بما يطابق تلك الدعوى
ويصدقها وقد اتفق لي في سنة مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي أني وجدت نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة
على الخزانة الرضوية أن الإمام علي بن موسى الرضا (ع) صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وأن أصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الإمام (ع) وكان بخط الكوفي
فنقله المولى المحدث الأميرزا محمد كان صاحب الرجال إلى الخط ومحمد بن السكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن السكين بن عمار النخعي الجمال
ثقة له كتاب روى أبوه عن أبي عبد الله (ع) قال النجاشي في كتابه وعنه في الفهرست أن الطريق إليه إبراهيم بن سليمان وهو إبراهيم بن سليمان بن عبيد الله بن
حيان والطبقة تلائم كونه من أصحاب الرضا (ع) قيل ويروي عنه ابن أبي عمير وهو من أصحاب الرضا والجواد (ع) فيكون محمد بن السكين من أصحاب الرضا (ع) و
هذا النقل وإن لم أجده لأحد من المعتبرين إلا أنه يلوح عليه آثار الصدق فيصلح لتأييد ما تقدم ومما يؤيده ويؤكده أن الشيخ الجليل منتجب الدين وهو
الشيخ أبو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي
ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن أحمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا (ع) فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب أمل الآمل نقلا
عنه والظاهر أن المراد بكتاب الرضا (ع) هو هذا الكتاب لا رسالة المذهبة المعروفة بالذهبية في طب الرضا (ع) فإنها عدة أوراق في الطب صنفها الرضا (ع)
للمأمون لعنه الله وإرادتها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا (ع) وجود نسخة الأصل عنده أو انتهاء إجازة الكتاب إليه
لا انحصار رواية هذا الكتاب عن الإمام (ع) بلا واسطة أو أنه صنف له فإنه من العلماء المتأخرين الذين لم يدركوا أعصار الأئمة فهذا بناء على ما عندي
وبناء من قبل في هذا الكتاب مما يشهد لاعتباره وصحة انتسابه إلى الإمام علي بن موسى الرضا ومن أعظم الشواهد على ذلك مطابقة رواية الشيخين
الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به حتى أنهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والأخبار المستفيضة واتفقا باختيار ما في
هذا الكتاب خالفا الأجلة ممن تقدمهما من الأصحاب وعبرا في الغالب بنفس عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه هو كتابه حجة في درايته ولم
يسندها إلى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد الأخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم أن هؤلاء الأعاظم الذين هم أساطين الشيعة و
أركان الشريعة لا يستندون إلى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد سرت فتاويهم إلى من تأخر عنهم لحسن ظنهم وشدة اعتمادهم عليهم وعلمهم
بأنهم أرباب النصوص وأن فتواهم عين النص الثابت عن الحجج (ع) وقد ذكر الشهيد في الذكرى أن الأصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه في مرجع كتاب

الشرايع وما اخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتفحص ما فيهما ومن عرض احدهما على الاخر ومن هذا يظهر ان عذر الصدوق في عمله برسالة ابيه من الكتب الذي اليها المرجع وعليها المعول لان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشاه وكذا اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا له بل اعتمادا على الوجه والسبب الموثق الذي هو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة انتهى

مفتاح اذا اخبر العدل الواحد بشيء سواء كان من الاحكام الشرعية او موضوعاتها او المسائل اللغوية فالاصل فيه عدم الحجية الا ان يقوم دليل عليها لانه لا يفيد العلم وكلما لا يفيده فالاصل فيه عدم الحجية نعم ان افاد الظن وقلنا بان الاصل حجية كل ظن في الفروع واللغات امكن دعوى حجيته فيهما ولكن حجيته مستندة الى امر اخر الا كونه خبر عدل وقد يقال ما ذكر مدفوع بعموم قوله تعالى في سورة الحجرات ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يفيد بمفهومه اما الحجية خبر العدل في كل مقام وقد استدل به في بحث حجية خبر الواحد في النهاية والمبادي والمنهاج وشرح العبري والحصول على كون خبر الواحد العدل حجة وقرر دلالته الاستدلال بوجهين احدهما ما ذكره في النهاية وحكاه في المحصول عن بعض وظاهره اختياره من انه سبحانه وتعالى علق وجوب التبيين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبيين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وقد نوقش فيما يقال ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها وثانيهما ما ذكره في النهاية والمبادي والمحصول والمنهاج وشرح العبري من انه تعالى امر بالتبيين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتبيين هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التبيين عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل وبالجملة ان الاية الشريفة دلت على نفي وجوب التبيين عند اخبار غير الفاسق والعدل فيجب قبوله اما المقدمة الاولى فلمفهوم الشرط والصفة واما الثانية فلانه لو لم يجب القبول لكان العادل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل وزاد في المبادي فقال لو وجب التوقف في خبر العادل لما بقي فائدة الوصف لمخبره بمعنى نظر من وجوه الاول ان عموم ما دل على حرمة العمل بالظن من نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا يعارض المفهوم في الاية الشريفة والاولى الاخذ بالاول لان المفهوم لا يعارض المنطوق لا يقال هذا مسلم لو كان التعارض بين المتعارضين المذكورين من باب تعارض العمومين من وجه وهو باطل بل هو من باب تعارض العام والخاص المطلق فانه لا شك في ان المفهوم المذكور اخص من عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فلا اشكال حينئذ في لزوم الاخذ بالخاص وان كان مفهوما والقول بعدم جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم خلاف التحقيق وعليه المحققون لانا نقول التعارض بين المتعارضين المذكورين من قبيل تعارض العمومين من وجه لوجوه منها ان قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحوه مما يدل على حرمة العمل بالظن خاص من جهة التصريح فيه بالظن عام من جهة الشمول للظن المستفاد من خبر العدل وغيره والمفهوم في الاية الشريفة خاص من جهة اختصاصه بخبر الواحد العدل عام من جهة شموله لما كان مفيدا للعلم وغيره فان خبر الواحد العدل قد يفيد العلم وفيه نظر لانه لا يقيد المفهوم بخبر العدل المفيد للعلم يسقط اعتبار المفهوم ولم يبق فرق بين خبر العدل والفاسق للقطع بعدم وجوب التبيين اذا حصل العلم بخبر الفاسق فيلزم ان يكون المراد في المفهوم خبر العدل الذي لم يحصل العلم بصدقه فتدبر ومنها ان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا مختص بحال التمكن من العمل بالعلم ولا يشمل حال عدم التمكن منه ولا اشكال في ان التعارض بينه وبين ان جاءكم الاية من تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل بالظن خاص من جهة اختصاصه بحال التمكن من العلم وعام من جهة شموله للظن الحاصل من خبر الواحد وغيره واية النبأ خاصة من جهة اختصاصها بخبر العدل وعامة من جهة شمولها لصورتي التمكن من العلم وعدمه فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وحينئذ لا ترجيح في التوقف لم يجز الاستدلال باية النبأ على جواز العمل بخبر الواحد في جميع الاحوال حتى في صورة التمكن من العلم اللهم الا ان يتمسك بالدليل على جواز العمل بخبر العدل في صورة عدم التمكن من العلم وح يكون التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم والخصوص المطلقين كما لا يخفى ولكن منع ذلك في المسائل الفقهية بعيد لظهور اتفاق القوم على جواز العمل به اذا لم يتمكن من تحصيل العلم فيها وح يكون التعارض بينهما من باب تعارض العمومين من وجه اللهم الا ان يقال ان اطلاق اية النبأ ينصرف الى الغالب وهو يوم اذ كان صورة التمكن من العلم فيكون الاية الشريفة على هذا التقدير اخص مما دل على منع العمل بالظن وفيه نظر ومنها ان بعض افراد خبر الواحد مما يجري في الجهة الشرعية وتقدم وهو خبر الشهود او الشاهد

في بيان ان خبر العدل الواحد حجة [illegible] مطلقا سواء [illegible] الشرعي او [illegible]

نرالك ثم ماشاء

ابرالقاسم

او الشاهد الواحد فيكون مستثنى من عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن وح لا اشكال في ان التعارض بينهما يكون من تعارض العموم

من وجه لان ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن من حيث اختصاصه بغير خبر الشهود بناء على قيام الدليل على حجية خبرهم وكونه خارجا من

ذلك وان المراد به غير ذلك خاص من حيث شموله للظن الحاصل من اخبار العدل التي لم يقم دليل على خروجها من ذلك العموم وللظن الحاصل من غيرها

عام وآية النبأ خاصة من جهة اختصاص موردها بخبر العدل عامة من جهة شمولها لخبر الشهود وغيره كالخبر الدال على وجوب شيء وحرمته فيمكن تخصيص كل

منهما بالآخر وحيث لا ترجيح وجب التوقف وعدم الاعتماد على دعوى اصالة حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية وغيرها على انا نقول الترجيح مع ما دل على منع العمل

بالظن لكونه دالا بالمنطوق ودلالة آية النبأ بالمفهوم لا يقال آية النبأ لا تعم شهادة الشهود لان النبأ يدور مدار غير الشهادة لانا نقول هذا ممنوع بل صرح بعض المحققين | بالمنطوق ودلالة

بان النبأ يعم الشهادة فان قال النبأ اعم من خبر الواحد فان الشهادة داخلة فيه كما صرح به الشيخ ومنها ان خبر غير الفاسق الذي لا يجب التبين فيه بمقتضى آية

النبأ اعم من خبر المعصوم الذي لا يجب فيه ذلك ومن خبر العدل وح لا اشكال في كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل

بالظن لا يشمل خبر المعصوم فيجب تخصيصه لما تقدم فيه نظر لان تنزيل اطلاق مفهوم الآية الشريفة على خبر المعصوم بعيد كما لا يخفى على انا نمنع من عموم الدليل على

منع العمل بالظن بحيث يشمل خبر العادل سلمنا ولكن الترجيح لعموم آية النبأ وان كان دالا بالمفهوم لاعتضاده بالشهرة القوية بحجية خبر الواحد في الفرع

ومما استدلوا به على ما ذكر ويقال غاية ما يلزم من هذا ترجيح آية النبأ بالنسبة الى خبر العدل في المسائل الشرعية لا مطلقا ان بقي الترجيح هنا بتسلم الترجيح مطلقا

فيتم دعوى اصالة حجية خبر الواحد العدل مطلقا فيه التأمل ان الآية الشريفة لو دلت على حجية خبر العدل للزم سقوط العمل بجميع اخبار العدول في الاحكام

الشرعية لان جماعة من العلماء كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس حكوا الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الآحاد مطلقا في الشريعة وهو اخبار منهم

عن المعصوم بذلك فداخل فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولذا استدل على حجية الاجماع المنقول بالآية الشريفة ولا يمكن العمل بخبرهم وخبر غيرهم مما لا امتناع

الجمع بين النقيضين فيجب الحكم بخروج احد الخبرين من عموم الآية الشريفة ولا دليل على الترجيح فتعين الخارج فيجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل

بجميع الاخبار في الاحكام الشرعية وقد يجاب غاية ما يلزم مما ذكر سقوط العمل بخبر العدل في خصوص الاحكام الشرعية لا مطلقا فلا يقدح في الاستدلال

بالآية الشريفة على اصالة حجية خبر العدل في غيرها على انا نقول لا نسلم عدم الدليل على الترجيح بل الدليل على ترجيح اخراج خبرهم المذكور من عموم الآية الشريفة

موجود وهو امران احدهما ان خبرهم مما يحتمل طرحه ولا يجوز العمل به عند جميع العلماء اما عدم جواز العمل به عند المانعين من حجية خبر الواحد والاجماع

المنقول فواضح واما عدم جواز العمل به عند القائلين بحجيتهما فلا استلزام جواز العمل به سقوط العمل بكثير من الاخبار والاجماعات المنقولة وهم لا

يقولون به فيلزم فيجب الحكم بخروجه عن عموم الآية الشريفة وثانيهما انه لو حكم ببقاء خبرهم تحت عموم الآية الشريفة وخروج خبر غيرهم عنه للزم اخراج اكثر

افراد العام وليس كذلك العكس فانه لا يلزم منه الا خروج الاقل وهو واضح فهو اولى بالترجيح اذ لا شك انه اذا دار الامر في تخصيص العام بين اخراج الاكثر

والاقل كان ترجيح اخراج الاقل اولى لا يقال هذا معارض بانه يلزم من ترجيح اخراج خبرهم زيادة اخراج من عموم ما دل على منع العمل بغير العلم من نحو

قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وهو غير لازم على تقدير العكس كما لا يخفى فيتساوى الامران فيجب التوقف لانا نقول هذا باطل لانا اذا حكمنا بخروج

خبر غيرهم من مفهوم الآية الشريفة يلزم تخصيص العام الى ان يبقى قليل من افراده واذا حكمنا بالعكس لا يلزم ذلك بل يلزم ارتكاب زيادة التخصيص في عموم

ما دل على منع العمل بغير العلم ولا شك انه اذا دار الامر بين التخصيص الى الاقل والتخصيص الذي لا ينتهي اليه فترجيح الاخير اولى بل على القول بعدم جواز

تخصيص العام الى ان يبقى الاقل من افراده يمتنع ترجيح غير الاخير فتم ويؤيد ترجيح الاخير دعوى جماعة من الاصحاب الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد

وهو معتضد بالشهرة العظيمة والتعميم لا يلزم من عموم مفهوم الآية على خبرهم ونحوه مستبعد الغاية الثالث ان المفهوم في الآية الشريفة معارض بعموم التعليل

في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية وح ومجمع ق وح مبادي لجدي الصالح في مقام دفع التمسك بقوله

تعالى ان جاءكم فاسق على حجية خبر الواحد هؤلاء وان اختلفت عباراتهم في التأدية عما ذكر ولكن مرجعها الى ما ذكره في الغنية فقال ان ظاهر الآية يمنع

من العمل بخبر العدل لانه سبحانه علل المنع من قبول قول الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل وهي ان تصيبوا الخ وهذه العلة ثابتة في خبر العدل لعدم

العلم بحقيقة الامر فيه واتقاء النقد بصدقه فيما يرويه فاذا شارك العدل الفاسق في علة المنع وجب التوقف في خبره كالفاسق وزاد في جملة من الكتب

المذكورة في العدة والتهذيب لاحد ان يقول في امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان جائزا لما تعلق بتجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح

من وجهين احدهما ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك لا يقول احد والثاني انه لا يسـ

بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق بل في من قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق
لانه لا يمنع ترك دليل الخطاب بدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية في ذلك فان قالوا لو استوى العدل والفاسق في
ذلك لم يكن لذكر الفسق فائدة قلنا لا نسلم وما المانع ان يكون الفائدة هي اظهار فسق من نزلت الاية بسببه وهو الوليد بن عقبة فانه يمكن
ان يكون على ثم العدالة عندهم فكشف عن فسقه ونبه على الرد لجل ذلك ان التعليل في الاية انما يعول عليه من منع مفهوم الشرط انتهى و
يمكن المناقشة فيما ذكره من المعارضة بوجوه منها ما اشار اليه الفاضل فيما حكاه ابن الملك عنه فقال واجاب القاضي عن بيان الجهالة
هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل المطابق بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في العقد لما جاز
قبول الشهادة والفتوى لا يبقى الفرق فان الفتوى في محل الظن لانه يجوز تحصيل منافاة الاجتهاد على كل احد غير متيسر لا سيما الضعف التميز و
اشتغال الجميع بمعاش المعاش الذي به بقاء العالم وفي توقف الشهادة على حصول العلم تضييع لحقوق الناس والمجتهد اذا فقد النص والاجماع
ولوازمهما يرجع الى البراءة الاصلية لانا نقول معرفة النصوص ومواقع الاجماع للجميع متعذر يمكن الرجوع بعدها الى البراءة الاصلية ثم توقف
في قبول الشهادة الظنية ميل الى حق المدعي بحاصل اقرار المدعي عليه عند قطع الطرفين باخفاء عليهما لا يقبل من يجوز عليه الغلط والسهو
ولا يناسب ذلك النصر بالتفسير انتهى وفيه نظر فتدبر ومنها ان مفهوم قوله تعالى الدال على جواز العمل بخبر العدل اخص من مفهوم التعليل فيقيد به فيكون الاية الشريفة
دليلا على حجية خبر الواحد وقد يقال هذا احسن لو كان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية مخصصا بخبر العدل وهو ممنوع بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ولا يشمله
عموم التعليل فيكون التعارض بين المفهوم من قبيل تعارض العموم من وجه فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال على حجية خبر العدل بمفهوم
قوله تعالى ان جاءكم الاية وايضا عموم التعليل لا يشمل خبر الشهود لخروجه عنه بالاجماع ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية يشمله فيكون التعارض بينهما من قبيل
تعارض العموم من وجه من هذه الجهة ومنها ان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن اطلاقه ينصرف الى ما يحصل باعتبار
الشك لا غير فانه اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير معتقد لذلك ولو على سبيل الظن ويؤيد هذا شيوع اطلاق لفظ العلم
على الظن فاذن التعليل المذكور لا يشمل خبر العدل المفيد للظن وربما يشير الى هذا الكلام ابن الملك ومنها ما اشار اليه في نهاية فانه قال بعد توجيه
الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد فقط
فيكون خبر العدل منهيا فيه عن طريق التثبت بالاولى على الاصل وهو وان بعد لكنه محتمل انتهى واورد عليه جد الصالح ره بانه لا يناسب سياق الاية
نزولها على ان النهي عن رد قبول خبر العدل وان نسلم لانا اعتباره في الادنى لا يوجب اعتباره في الاعلى لان الامر بالعكس الرابع ما اشار اليه السيد عميد
الدين فانه قال بعد الاشارة الى توجيه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بنحو ما ذكر وفيه نظر لمنع الحصر اذا انتفاء وجوب التثبت غير
ملزوم لاحد الوجهين اعني وجوب القبول او وجوب الرد بل قد يجامع مع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر
مع اشتماله ما ذكرتموه من الدليل بقوله انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه اذا لم يجب التثبت جاز القبول في خبر العدل وجب العمل به اذ الظاهر انه
لا قائل بالفصل بين الامرين وان كل من قال بجواز القبول قال بوجوبه بل قد صرح بذلك السيد الخليفة وجد الصالح والباغنوي وغيرهم واما
ثانيا فلما ذكره جد الصالح ره فقال ان مجهول الحال فاسق لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا ومجهول الحال فسقه
مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارية كما قيل واما لانه اغلب واكثر فيحصل لنا بذلك ظن بفسقه كما نشاهد من انفسنا اذا
دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فرأينا واحدا لا نعلم حاله فانا نظن بانه كافر انتهى وفيه نظر خصوصا على تقدير منع دعوى انصراف
الفاسق الى معلوم الفسق كما لا يخفى الخامس ما اشار اليه الباغنوي فانه قال غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق
وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يجتمع مع عدم جواز العمل به ويكون وجه الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقيق
كونه صدقا او كذبا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف فيه لا يعمل به ولا يلزم على هذا ان يكون خبر العدل اسوء حالا لانه هذا لا ...
علو مرتبة الفاسق اذ من النكات في امره بالتفتيش في امره وخبره ... في مرتبة ... امره وخبره المبني عن ...
الشرع عليه انتهى وفي كلام الشارح لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول ... نظر السادس ما اشار اليه الباغنوي ايضا فانه
قال ويمكن ان يقال المفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق ... من مجيء غير الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل

باعتبار انما على ... الفاسق لكن باعتبار التثبت منه لا يفهم تح مح

ما سطر وهو الحق

بخبر العدل وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد تبين اذا جاء عادل به وقد لا يتبين له كما اذا لم يكن هناك مخبر اصلا انتهى وفيه نظر وقد اعترف الباغنوي ببطلان هذا الايراد فانه قال بعد ما نقلنا عنه وفيه ان من قال بالمفهوم انما يقول به بعد الفراغ من ارتكاب اللغوية في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظ انتهى وقد صرح بما ذكره جدي الصالح ره فقال ينتفي وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق عملا بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك مخبر اصلا او كان وكان عادلا انتهى واشار الى هذا السيد الخليفة والاسترابادي وقد يقال ان التمسك بمفهوم الشرط في الاية وجعله مبنى الاستدلال بها كما يظهر من جماعة من المحققين غير وجيه لان الذي دل عليه المنطوق وجوب التبين في خبر الفاسق عند مجيئه فيكون المفهوم نفي وجوب التبين في خبر الفاسق عند عدم مجيئه لا عدم وجوب التبين مطلقا بحيث يشمل خبر العدل وهو واضح فان من قال اكرم زيدا ان جاءك كان المفهوم منه نفي وجوب اكرام زيد اذا لم يجئ لا نفي وجوب الاكرام مطلقا والاية من هذا القبيل جدا او يوجه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية مفهوم الصفة كما يظهر من جماعة اعترفوا بحجيته ولكن التحقيق ان مفهوم الصفة ليس بحجة فالاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد ساقط وكذا يسقط الاستدلال بها على حجية ذلك على القول بعدم حجية مفهوم الشرط وان كان مقتضاها هنا حجية خبر العدل ولذا اجاب في الذريعة والغنية ومجمع البيان والنهج والمنية وشرح ابن التلمساني والاحكام وشرح العضدي عن الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية ذلك بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب وهو ليس بدليل السابع ان مقتضى اطلاق منطوق الاية الشريفة وجوب التبين في خبر العدل الذي كان فاسقا بناء على صدق المشتق لا بشرط بقاء المبدأ فيكون منطوقها دالا على بطلان حجية خبر الواحد وفيه نظر لان المتبادر من الاطلاق من كان فاسقا حين الاخبار لا مطلقا فينصرف اليه الاطلاق ولا ينافي هذا القول بعدم كون بقاء المبدأ شرطا في صدق المشتق ومع هذا فالفسق ضد وجودي للعدالة وقد صار جماعة من القائلين بذلك القول الى عدم صدق المشتق مع طرو الضد الوجودي فلا يرد ذلك نعم قد يتوهم مقتضى الاطلاق وجوب تحصيل العلم اذا اخبر الفاسق مطلقا ولو اخبر العدل بما اخبر به الفاسق فيرد ذلك وفيه نظر الثامن ان المفهوم في الاية لو كان معتبرا ودالا على حجية خبر العدل لوجب قبوله اذا كان دالا على ارتداد قوم واللازم باطل كما يظهر من عبارة الشيخ فانه قال لا يصح الاستدلال بالاية لانها نزلت في فاسق اخبر بردة قوم ولا خلاف انه لا يقبل فيها خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد قوم بخبر العدل الواحد لا يقال هذا خرج بالدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى ما عداه تحت عموم المفهوم لانا نقول هذا اظهر افراد المفهوم فاذا حكم بخروجه منه لزم الحكم بعدم اعتباره بالنسبة الى غيره اما الثاني فتكلم لمن تدبر واما الاول فيظهر من ملاحظة سبب نزول الاية الذي ذكره في مجمع البيان فانه قال ان سبب نزولها ان النبي ص بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق فلما ابصروه اقبلوا نحوه فهابهم فعاد ولجّ واخبره بان الذين بعثه اليهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي ص على غزوهم فنزلت انتهى ومصرح بذلك في مجمع ن والكشاف وحكاه في الاول عن ابن عباس ومجاهد وقتادة التاسع ما اشار اليه الامدي والعضدي من ان الاية الشريفة على تقدير دلالتها على المدعى فغايتها انها حجة ظنية فلا يصح الاستدلال بها في الاصول وفيه نظر العاشر ان الخطاب في قوله تعالى ان جاءكم مخصوص بالمشافهين على التحقيق ولم يعلم اشخاصهم فلعلهم الجماعة الذين لا يجوز لهم العمل باخبار الاحاد في الشريعة وهم النبي ص واوصياؤه المعصومون الحادي عشر ان الاطلاق في قوله تعالى ان جاءكم ينصرف الى الشايع وهو النبأ في غير الاحكام الشرعية لان الغالب ان الفاسق يخبر عنه فلا يبقى في الاية الشريفة دلالة على حجية خبر الواحد في الاحكام الشرعية الثاني عشر ان الظن ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل كما لا يخفى وبعد اتفاقهم على ان الاصل في خبر الفاسق الرد ووجوب التبين فلا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة لاطلاق منطوق الاية الشريفة لا يقال فاسق في الاية نكرة في الاثبات فلا يعم لانا نقول هذا مردود بما ذكره جدي الصالح ره فقال ان فاسقا عام وان وقع في الاثبات ويؤيده ما ذكره صاحب الكشف من ان في تنكير الفاسق والنبأ عموما كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نبأ ولا يقال ان الاية نزلت في مورد خاص فيختص به لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره جدي الصالح ايضا فقال ان خصوص السبب لا يخص عموم اللفظ انتهى ولا فرق فيما ذكرنا بين الكافر والفاسق بالجوارح

القول في شرائط العمل بخبر الواحد

مفتاح يشترط في العمل بخبر الواحد ان يكون الراوي عاقلا فلو كان مجنونا لم يجز الاعتماد على روايته كما صرح به في النهج والتهذيب والمنية والرعاية والوجيزة والمعالم والمحصول والاحكام وشرح المختصر وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب ففي الرعاية اتفق ائمة الحديث والاصول الفقهية على اشتراط عقل الراوي وفي المنية القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبر ويجمعها شيء واحد هو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا وفي المحصول العقل شرط بالاجماع في الراوي

ونحن نشترط في الراوي التكليف فلا يقبل رواية المجنون والحكم فيه ظاهر ونقل عليه الاجماع عن الكل ومنها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به جماعة من الكتب ففي المجنون لا يقبل روايته في حال كونه كذلك لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحقق الضبط وفي الرعاية لا يقبل رواية المجنون لارتفاع القلم عنه الموجب لعدم المؤاخذة المقتضي لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدمه لا عبرة به وفي المنية فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره ومنها ما دل على اشتراط الاسلام والايمان والعدالة في الراوي فان المجنون لا يتصف بشيء منها ومنها فحوى ما دل على عدم قبول شهادة المجنون وعدم صحة توكيله وعقده وصحة الوصية اليه وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان المجنون ادواريا فهل يقبل روايته حال الافاقة او لا المعتمد هو الاول وهل يعتبر العلم بالافاقة حال الرواية او يكفي الظن بذلك فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومن اصالة حجية الظن وفيه نظر والتحقيق ان يقال ان حصل الظن بالحكم من خبره كان حجة بناء على المختار من اصالة حجية الظن والا فلا **الثاني** يلحق بالمجنون السكران والنائم والمغمى عليه والساهي اذا روى واحال التلبس بالصفات المذكورة **الثالث** هل يلحق بالمجنون السفيه او لا المعتمد هو الثاني والظاهر انه مما لا خلاف فيه **الرابع** هل يلحق بالمجنون الابله او لا فيه اشكال لكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **مفتاح** اختلفوا في توقف جواز العمل بخبر الواحد على كون الراوي بالغا على قولين الاول انه يشترط في الراوي بلوغه فلو روى قبل بلوغه بخطر لم تقبل روايته وهو للنهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وشرح والرعاية وغيرها والمحكي عن المعتبر وشرحه المحكي عن القاضي في الرعاية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط بلوغ الراوي عند ادائها فلا تقبل رواية الصبي وفي المنية قال بذلك القائلون بان خبر الواحد حجة ونحن نشترط في الراوي التكليف فلا تقبل رواية الصبي ان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه عن الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا الثاني انه لا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد على خبر الصبي المميز وهو المحكي في الاحكام عن بعض العامة وفي المحصول عن جماعة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر البالغ الجامع للشرائط ولا دليل على خروج خبر غير البالغ فيبقى مندرجا تحتها ومنها فحوى ما دل على عدم جواز معاملته وتوكيله والايصاء اليه وغير ذلك ومنها ما ذكره جماعة من الكتب ففي التهذيب لا تقبل رواية الصبي لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحقق الضبط وفي التهذيب والمنية ولم يقبل رواية الصبي المميز لا تقبل روايته لان الفاسق لا تقبل روايته فالاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف لانتفاء التكليف والمعصية في حقه وزاد في النهاية فقال لانه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي اذا لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل فلم يحصل الظن باخباره وان كان مميزا عرف انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه وفي المبادي والمنية وان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة على الكذب فلا ينزجر عنه وزاد في الثاني فلا يحصل الظن بقوله وفي الرعاية لا تقبل رواية الصبي لارتفاع القلم عنه الموجب لعدم المؤاخذة المقتضي لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدمه لا عبرة بقوله وفي شرح من الشرائط البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف وفي شرح ان الصبي وان قارب البلوغ وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب كالفاسق انتهى وفيما ذكروه نظر لا يخفى ومنها ما ذكره في المحصول فقال المختار رده وذهب اليه القاضي واستدل على رده برواية الفاسق وليس من ضرورة الفسق الكذب لكن يستدل به على قلة مبالاة بالامر ويقال ربما يجترئ على الكذب فيه والصبي ان لم يكن بعزامة فيعلم انه لا يأثم بالكذب ولا وازع له من جهة الدين فرد روايته اولى والمسلك المختار عندنا منهج الصحابة وسيرتهم وهم على طول دهورهم لم يراجعوا وكانت العبادلة يعنون في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده فان ذلك من عصرهم الى زماننا لا عهد بنقل عن صبي حديثا ولو كان مقبولا لما عطلت روايتهم وهم شطر الخليقة كما لم يعطل النسوة والعبيد قال القاضي وانا لا اقطع برد الصحابة الصبيان ونحن نقطع بما ذكرناه انتهى ومنها ان قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يقتضي وجوب النفور على البالغ خاصة اذ الصبي لا يندرج تحت اطلاق الاية الشريفة جدا ولو كان خبره يقبل لما وجب على البالغين النفور عينا وارتكاب التقييد في هذا الاطلاق بحمله على صورة عدم تمكن الصبي من النفور مدفوع بالاصل فتم وللاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في الاحكام فقال ذهب بعض العامة الى قبوله قياسا على جواز الاقتداء به ثم اجاب عنه فقال وهو ضعيف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وان سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في الفقه ولمنع اصل القياس ثانيا وفيه الاول حق

المؤاخذة المقتضية لعدم

نز
موجود

يقبل قول الصبي في اخباره لكونه مظهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول نمنع الاقتداء به لا لاشتراط صحة صلوة المأموم بالشرع وقوفه على صحة صلوة الامام ومنها ان شهادة الصبي في الجراح مقبولة فيجب قبول روايته وقد اجاب عن هذا في يه فقال لا نسلم ان الصبي يقبل شهادته في الجرح والشجاج فيجب قبول روايته لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك احتياطا في الدم لا لصحة خبره على ان منصب الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر و الثابت عنها شرع عام في المكلفين وليس كذلك الشهادة فلا يقاس احدهما على الاخر انتهى وقد اشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الاحكام ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم تكثر فان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن وهي شهاداتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم لئلا يؤخذ للتجارب على منهاج الشهادة او الرواية وفي ضه وشرحه اجماع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجنايات ثم قال في شرحه فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة ومنها ان الصبي ليس بفاسق فلا يجوز رد خبره ويجب قبوله للعموم مفهوم قوله تع ان جاءكم الاية وفيه نظر والتحقيق عندي في المسئلة انه ان قلنا انه لم يحصل من خبر الصبي الظن بالحكم فلا اشكال في عدم حجيته للاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم المؤيدة بظهور اتفاق الاصحاب على ذلك وان حصل منه الظن بمثل ما يحصل من خبر العدل فان قلنا باصالة عدم حجية الظن حتى يقوم دليل قاطع على حجيته كما هو خيرة جماعة فلا اشكال ايضا في عدم حجيته لعدم قيام دليل قاطع على حجيته بالخصوص وان قلنا باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيته لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب في المسئلة لان اعتبار خبر المميز وعدمه كذلك لم يقل احد بالتفصيل فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ذلك فان اطلاق كلام المانعين ينصرف الى صورة عدم حصول الظن ويشهد بذلك جملة مما تقدم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن غايته ذلك الظن بالاجماع وهو لا يصلح لمنع حجية هذا الظن الا على تقدير ان يقال ان الاصل حجية الظن الذي لم يقم دليل ظني او قطعي على عدم حجيته لا مط لان هذا الظن مما قام الدليل الظني على عدم حجيته ولكن فيه اشكال بل احتمال حجية الظن مط ما لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكرناه بين الصبي والصبية **الثاني** اذا تحمل الصبي قبل البلوغ ورواه بعد البلوغ فهل يقبل ح او لا بل لا يجوز الاعتماد عليه المعتمد هو الاول وفاقا للمع ويب ويه والمنية وم وضه وشرحه ولهم وجوه منها ما تمسك به في يه والمنية وم من وجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يعد مانعا وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب في حال الصغر لانتفائه ومنها ما تمسك به في الاحكام وضه وشرحه من اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثل ما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده بدلالة كتب الحديث فانهم لم يسألوا قط عن تحملهم اقبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قائلين بذلك ثم ان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واعترض على هذا في يه فقال وفيه نظر لان ترك الاستفصال يحتمل ان يكون بناء على الظهور حال الراوي وعدالته المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبهم جواز الرواية مع الصغر حين التحمل لا باعتبار جواز القبول ومنها ما تمسك به في الاحكام فقال اجمع السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الحديث وقبول رواياتهم لما تحملوه في حال الصبي بعد البلوغ وفي ضه ولا سماع الصبيان واعترض عليه في شرح ضه فنفى الاول وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التمرين وفي الثاني وقد يقال انه لذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط ومنها ما تمسك به في م فقال ويدل على قبول روايته الاجماع والمعقول الى ان قال واما المعقول فلان التحرز في امر الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلفوا في قبول شهادة العبد الاكثر على ردها ولم يختلفوا في قبول رواية العبد واعتبروا العدد في الشهادة بالاجماع واختلف في اعتباره في الرواية وقد اجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد بها بعد البلوغ قبلت شهادته والرواية اولى بالقبول وقد اشار الى هذا الوجه ايضا في ضه وشرحه واعترض عليه في يه فقال وفيه نظر للفرق بان شهادتهم تقبل في حال الصغر في بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معينين دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع لان الشهادة حق لادمي فيكون مضيقا فيمنع منه شهادة الصبيان بخلاف حق الله ولهذا لم يقبل في الزنا الا اربع شهود **مفتاح** صرح في يب ويه ويحيى والمنية والرعاية وم وم وضه وشرحه بانه يشترط في الراوي ان يكون مسلما فلو كان كافرا لم تقبل روايته وهو مذهب كل من شرط الايمان ولهم وجوه منها الاصل ومنها ظهور الاتفاق عليه ومنها ما تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي يه اجمع العلماء على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لا ثم قال في مقام اخر لاجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وفي المنية لا تقبل رواية الكافر مط

لا ينصرف الى صورة الظن

في بيان ان الفاسق يعم الكافر

سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة ممن نكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهب يحرم الكذب
ام لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن قادحا في الاجماع ولانه فاسق وفي الرعاية شرح الدراية
اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط اسلام الراوي حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز
عن الكذب في الاحكام للاتفاق في امتناع قبول رواية الكافر وعليه الاجماع الا انه الاسلام شرط لاهلية هذا المنصب الشريف وعن الخشنيه وفي فص
وشرحه من الشروط الاسلام للاجماع ومنها ما تمسك به جمع من المنيه والرعاية وغيرها وشرحه من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فان الكافر فاسق والتبين
في النبأ يدل على عدم حجيته اذ لو كان بنفسه حجة لما وجب التبين فيه لا يقال لا نسلم ان الكافر يصدق عليه لفظ الفاسق حقيقة وان كان الكفر اعظم
من الفسق فلا يندرج الكافر تحت منطوق الاية وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب بقولك في مقام الطعن على من استدل بالاية الشريفة لاثبات اشتراط
الايمان والاسلام في الشاهد وفيه نظر لان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاد انه طاعة
بل من امهات الطاعات فلا والامر في المخالف المحق في الاعتقاد كذلك لانه لا يعتقد المعصية بل يزعم ان اعتقاده من اهم الطاعات سواء كان
اعتقاده صادرا عن نظر ام تقليد ومع ذلك لا يتحقق الظلم وانما يتفق ذلك ممن يعاند الحق مع علمه به وهذا لا يكاد يتفق وان توهمه من لا علم له والعامة
مع اشتراطهم العدالة في الشاهد يقبلون شهادة المخالف لهم في الاصول ما لم يبلغ خلافهم حد الكفر او يخالف اعتقاده دليلا قطعيا بحيث يكون
اعتقاده ناشئا عن محض التقصير والحق ان العدالة تتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم ويحتاج في اخراج بعض الافراد الى
الدليل وسيأتي في شهادة اهل الذمة في الوصية ما يدل عليه وعلى ما ذكره المص من فسق المخالف واشتراط الايمان بخصوصه مع ما سبق من اشتراط العدالة
لا حاجة اليه لدخوله فيه وفي الزبدة يمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده ونص الاصحاب على توثيقه ولو جامع الفسق
لا ارتفع الوثوق بعد الراكز للموثقين من اصحابنا ونحو في تيح الكاشاني ان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية مع اعتقاد كونها معصية لا مع اعتقاد
كونها طاعة والظلم انما يتحقق بمعاندة الحق مع العلم به لانا نقول ما ذكره بل المعتمد صدق الفاسق حقيقة لغة على الكافر وفاقا للكثير من الاصحاب
ونحوه في مقام الاحتجاج على عدم جواز قبول شهادة بعض اهل الذمة على بعضهم لانهم كفار فساق ومن شرط الشاهد ان يكون عدلا وفي
الكافر فاسق وقريب منه كلام الحلي في ترونه في يح لا تقبل شهادة غير المؤمن وان اتصف بالاسلام لاتصافه بالفسق والظلم المانع من قبول
الشهادة وفي لغة العدالة معتبرة في الشهادة والكافر غير عدل ثم قال ايضا لنا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر
فاسق ثم قال قال ابو الصلاح الكافر فاسق وفي دي وشرحه الكافر فاسق وفي يه لا تقبل رواية الكافر لقوله تعالى ان جاءكم فاسق امر بالتثبت عند
اخبار الفاسق والكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره واعترض بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وفيه نظر لانا نمنع
من اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وزيادة الكفر لا مدخل لها في العلية والاولى ترد رواية الفاسق وفي يب لا يقبل ذلك لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وفي الايضاح لان كل كافر
فاسق ولا شيء من الفاسق يقبل شهادته فلا شيء من الكافر يقبل شهادته والاولى بينة مجمع عليها بين المسلمين واما الثانية فلقوله تعالى ان جاءكم
الاية في التبيين لا يقبل ذلك لانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردودا وفي مجمع البيان الفاسق الخارج
عن طاعة الله الى معصيته وفي كنز العرفان الفسق لغة الخروج عن الشيء وسميت الفارة فويسقة لخروجها من بيتها واصطلاحا الخروج عن
طاعة الله مع الايمان به وفي زبدة البيان الفسق الخروج عن الطاعة وفي الرعاية لا يقبل خبر الكافر لوجوب التثبت عند خبر الفاسق فيلزم عدم
اعتباره من الكافر بطريق اولى اذ يشمل الفاسق الكافر وقبول شهادته في الوصية مع ان الرواية اضعف من الشهادة بنص خاص فيبقى العام
معتبرا في الباقي ويمكن القائل هنا اعتبار الفحوى اذ تعذيبه بالتنبيه الادنى على الاعلى وفي ضه وفي فح لا تقبل شهادة الكافر لاتصافه بالفسق
والظلم المانعين من قبول الشهادة وفي مجمع الفائدة غير الايمان فسق وهو مانع بالكتاب والسنة واكثر الكبائر وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك
كفر ثم نقل جملة من الاخبار ثم قال ومن وقف في صحة امثال هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فلا معنى لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة
كما يفهم من يح ثم نقل ما نقلناه عنهم ثم قال وانت تعلم فساد هذا الكلام مع قطع النظر عما ذكرناه فانه واضح لا يحتاج الى التنبيه فانه يلزم عدم فسق
كل من اعتقد ان ما يفعل ليس بحرام فلا يكون فاسقا بقتل الانبياء والائمة والشرب والزنا وانواع المعاصي بل عدم عصيان الكفار وهو كما

لم يقبل

هذا

هذا مع قطع النظر عن كفر الا ماميين وان تابعية الكفار في الدين مستلزم كونهم معاندين مع ذلك وعداوتهم مع الله تعالى ورسوله واهل بيته
وبالجملة مفاسد هذا القول كثيرة جدا وقد بالغ في ذلك ولا ينبغي صدور مثله عن مثله وما اعرف وجهه لك الله يعلم وفي الكشف لا يقبل شهادة
الكافر للفسق والظلم وفيه ايضا لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الاية وهو شامل الكافر وغيره وكذا قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم الذي
بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر وفي الرياض بعد الاشارة الى ما في الكشف هو حسن ان اختير الرجوع في بيان معنى الظلم والفسق
الى العرف حيث ان المتبادر منهما مدخلية الاعتقاد في مفهومهما واما ان اختير الرجوع الى اللغة فمنظور فيه لعدم مدخلية الاعتقاد في مفهومهما
جدا فانه في اللغة الفسق الترك لامر الله تعالى والعصيان والخروج عن طريق الحق والفسق بعد الفارة لخروجها عن جحرها على الناس وفي موضع من الاحكام
لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الاية امر بالتثبت في اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق واذا كان فاسقا فالاية ان
كانت عامة بلفظها في كل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها فكل فاسق فهو عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب
رد الخبر على كون الاتي به فاسقا في كلام الشارع مع مناسبته له فكان ذلك علة الرد وهو متحقق فيما نحن فيه فان قيل المراد به ... انتهى
انما هو مستحق الفاسق وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم ارتكب منه الكبيرة او واظب على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر فالجواب منع اختصاص اسم
الفاسق في الشرع بالمسلم وان كان في العرف المتأخرين من الفقهاء وكلام الشرع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا للفقهاء كيف وان حمل الاية على
الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى مقتضى المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم
منه مخالفة دليل او ما اختلف في كونه دليلا خلاف الاصل وفيه ايضا لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الاية والكافر فاسق بالعرف المتقدم
علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقا ويجعل فيما لو يرتكبها مسلم ذو كبيرة او صغيرة واظب عليها انتهى سلمنا ان الكافر
لا يطلق عليه لفظ الفاسق حقيقة لكنه يلحق به بالاولوية كما صرح به بعضهم وغيره ولا يقال هذا ممنوع بما ذكره في الاحكام فانه قال لا خلاف في امتناع
قبول خبر الكافر الا ما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بذلك لان الفاسق انما لم تقبل روايته لما علم من
اجترائه على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا التحريم الكذب مجانبا
امتناع العدل المسلم لانا نقول ما ذكره في غاية الضعف فتأمل ومنها ان الكافر ظالم وكل ظالم لا يجوز قبول خبره اما الصغرى فلانه لم يحكم بما انزل
الله تعالى وكل من كان كذلك فهو ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ولا يختص هذا بمن نزل فيه وهم اليهود لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب كما صرح به في كنز العرفان ولقوله تعالى وكان الانسان ظلوما جهولا ولان ذلك مما صرح به جماعة كالعلامة في النهاية وفخر
الاسلام في الايضاح والسيوري في التنقيح والشهيد الثاني في الروضة والفاضل الهندي في الكشف والطريحي في مجمع البحرين وغيرهم واما الكبرى فلقوله
تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا يقال هذا موقوف على كون قبول الخبر ركونا اليه وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع بعيد بل الظاهر
ان ذلك ركون كما يستفاد من جمع كثير منهم ... فانه قال لا يجوز قبول خبر الكافر لقوله ولا تركنوا الاية وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه
انتهى ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو جاز الاعتماد على خبر الكافر لكان بينهما تساو من هذه الجهة والاصل عدمه لقوله تعالى
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة واصحاب النار ومنها ما دل على اشتراط الايمان والعدالة في الراوي
ومنها فحوى ما دل على عدم قبول شهادة الكافر وعدم جواز الوصية اليه ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد ولا دليل
على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به بعض من ان الرواية من المناصب الشرعية والمراتب الجليلة التي لا تليق بالكافر ومنها ما
تمسك به بعض فقال ان الكفر مقتضى الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما منافاة وجهل الكفر ليس هذا الاثر بل هو
الكفر جهلا ومنها ما تمسك به في ... والمنية فقال الاولى قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة فلا يقبل من الكافر لا يقال معارض
ما ذكره النبي المرسل نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ان الكافر اذا كان متحرزا عن الكذب كان صدقه ظاهرا فيجب العمل به لانا نقول هذه الرواية
لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى وقد اشار الى بعضها في الاحكام وصرح به فقال لو ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالكافر
فانه خبر متفق على تخصيصه بما ذكروه احاد وهو متناول للكافر بعمومه كون خبره ظاهرا او هو مخالف لخبر الكافر الخارج من الملة والفاسق اذا ظن
صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الكافر بين ان يكون ذميا كاليهود والنصارى او حربيا

ولا بين ان يكون مرتدا او لا وكل ذلك مقتضى اطلاق كلام القوم **الثاني** صرح في النهاية والمنية بانه لا فرق في الكافر بين ان يكون متحرزا عن الكذب او لا وهو قضية اطلاق جملة من الكتب وهو في غاية الحسن لعدم حصول الظن من خبره ح فيندرج تحت العمومات المقدمة المانعة من جواز الاعتماد عليه وهي سليمة عن المعارض كما لا يخفى وان في الاول فمحل اشكال وكما ذكرناه في خبر الفسق المميز من التحقيق والتفصيل في هنا اللهم الا ان يدعى القطع بان خبر الكافر لا يقبل مطلقا وكيف كان فالامر هنا هين لندرة الحاجة الى الخبر الكافر الذي لا ينتحل الى الاسلام كما لا يخفى **الثالث** اذا تحمل حال الكفر وادى حال الاسلام قبل بلا اشكال

مفتاح هل يشترط في الراوي ان يكون مؤمنا او لا بل يكفي الاسلام مطلقا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط الايمان في الراوي وهو للمعارج والتهذيب والمنية وشرح البداية ولم ويصح فيه بعض مشايخنا في غاية المأمول بانه المشهور بين اصحابنا الامامية وفي الرعاية انه فقال قطع اكثر كتب الاصول وغيرهم الثاني انه لا يشترط ذلك وهو المحكي في شرح عن الشيخ فانه قال الايمان معتبر في الراوي ولجاز الشيخ العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب في منع من رواية العلامة كما في الخطاب ابن ابي الغرائم انتهى وصار اليه جماعة في الفوائد الحائرية وغيرها وذلك العلامة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر المؤمن بالدليل ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به هنا في رح وبب والمنية والرعاية ولم وغاية المأمول من انه فاسق فيجب رد خبره اما المقدمة الاولى فلما تقدم اليه الاشارة واما الثانية فلعموم قوله تعالى ان جاءكم اه وقد تمسك بهذه الاية الشريفة في يع وقيح ومجمع ده والكشف كما عنه على اشتراط الشاهد في الايمان ولو منع من شمول الفاسق لغير المؤمن فالاولوية كافية كما فيما تقدم منها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو جاز الاعتماد على خبر غيره ايضا للزم المساواة بينهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا اه وبعضده قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة اه وقد استدل الشهيد في عكه بهذه الاية الشريفة على عدم قبول شهادة اهل الكفر وزاد فاستدل عليه ايضا بقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ومنها ان غير المؤمن ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله اه فلا يجوز الاعتماد على خبره لانه ركون اليه وهو ممنوع عنه بقوله تعالى ولا تركنوا اه وقد تمسك بهذا الوجه في يع وقيح ومجمع ده والكشف كما عنه على اشتراط الايمان في الشاهد لكن في الكفاية والعمل بالشهادة اذا اوجبت غلبة الظن ففي كونه ركونا تامل ومنها فحوى ما دل على عدم جواز قبول شهادة غير المؤمن وعلى عدم جواز الاقتداء به وعلى عدم جواز الوصية اليه ومنها ما تمسك به في الرياض على عدم جواز قبول شهادة غير المؤمن فقال انه جملة تلا لهذا كله على تقدير القول باسلام حقيقة واما على القول بكفره كما هو مختار كثير من قدماء الاصحاب منهم الحلي مدعيا الاجماع عليه فلا اشكال في عدم قبول شهادته لكفره فلا يدخل في اطلاق ما دل على قبول شهادة المسلم ثم على تقدير الدخول فيه فهو معارض باطلاق ما دل على قبول شهادة الكافر بناء على اطلاق الكفر عليهم في الاخبار المستفيضة بل المتواترة المقتضي كونه كافرا حقيقة كما هو رأي بعض الاصوليين او مشاركا له في الاحكام التي منها عدم قبول الشهادة وعلى تقدير تعارض الاطلاقين والتساقط في البين فالرجوع الى حكم الاصل متعين انتهى وفي مجمع ده وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك كفر مثل الخبر المستفيض بل المقبول الكل من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية ومنقول في الفقيه بطرق متعددة كثيرة منها صحيحة الحارث بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع قال رسول الله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية قال نعم قلت جاهلية جهلا او جاهلية لا يعرف امامه قال جاهلية كفر ونفاق وضلال ومثل صحيحة البزنطي عن ابي الحسن ع في قول الله عز وجل ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله قال يعني من اتخذ دينه ورأيه بغير امام من ائمة الهدى وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها فهجمت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل الى ان قال يا محمد من اصبح من هذه الامة لا امام له من الله عز وجل ظاهر عادل اصبح ضالا تائها وان مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق واعلم يا محمد ان ائمة الجور واتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا واضلوا فاعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع اني اخالط الناس فيكثر عجبي من اقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم امانة وصدق ووفاء واقوام يتولونكم ليس لهم تلك الامانة ولا الوفاء والصدق قال فاستوى ابو عبد الله ع جالسا فاقبل علي كالغضبان ثم قال لا دين لمن دان الله بولاية امام جائر ليس من الله ولا عتب على من دان الله بولاية امام عادل من الله قلت لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء قال نعم لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء ثم قال الا تسمع لقول الله عز وجل الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور

في اشتراط الايمان في الراوي وعدمه

لمن

يعني ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كل امام عادل من الله وقال والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات
انما عنى بهذا انهم كانوا على نور الاسلام فلما ان تولوا كل امام جائر ليس من الله خرجوا بولايتهم اياه من نور الاسلام الى ظلمات الكفر فاوجب
الله لهم النار مع الكفار واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والاحاديث في ذلك كثيرة جدا فمن ورد في حقه امثال هذه الاحاديث كيف
لا يكون فاسقا فان غاية ما يمكن ان نقول الاخبار دخولهم من الكفر الى الفسق فلا يغني لقبول شهادتهم وقضيتهم بالعدالة كما يفهم من تتبع
امثالها ومنها انه لو كان اخبار المخالفين حجة للزم ضبط اخبارهم واحاديثهم وتنقيحها وتصحيحها والاعتناء بها غاية الاعتناء كما في كتب اخبار
المؤمنين والحال ان المشاهد من سيرة الاصحاب خلاف ذلك كما لا يخفى على من له ادنى نظر وللاخرين وجوه منها ان المخالف اذا كان ثقة وعدلا في دينه
ومتحرزا عن الكذب حصل من خبره الظن بالحكم الشرعي فيجب العمل بخبره اما المقدمة الاولى فمما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه بما يؤيده اتفاق العلماء
سلفا وخلفا على الرجوع الى ائمة اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والقراءة والتفسير في المسائل المتعلقة بالعلوم المذكورة وليس
ذلك الا لافادة قولهم الظن وربما كان ما ذكر مؤيدا او دليلا على جواز الاعتماد على خبرهم في نفس الاحكام الشرعية واما المقدمة
الثانية فلاصالة حجية الظن لا يقال الاصل المذكور انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه اما معه فلا ومن الظاهر ان الادلة المتقدمة
الدالة على القول الاول اقوى منه لانا نقول لا نم ذلك فانها لا تفيد العلم بعدم حجية المفروض بل غايتها الظن وهو لا يجوز الاعتماد عليه
هنا اذ لا يجوز نفي حجية ظن بظن اخر كما لا يجوز اثبات حجية ظن بظن اخر لا يقال الظن المستفاد من عموم الكتاب والسنة المتواترة ظن خاص قام
الدليل القاطع على حجيته بالخصوص فيكون هو بمنزلة العلم يجوز اثبات حجية الظن ونفيها به لانا نقول ان اردتم انه ظن خاص في الجملة فهو
مم ولكنه لا يجدي وان اردتم انه ظن خاص مطلقا بحيث يشمل محل البحث فهو مم نعم يمكن المناقشة في هذه الحجة بالمنع من اصالة حجية الظن او بالمنع
من حجية الظن الذي يفيد الظن لخبر على عدم حجيته لكنهما خلاف التحقيق كما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به الشيخ في العدة فقال واما العدالة المراعاة
في ترجيح احد الخبرين فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد
لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب
اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا
العمل به لما روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلنا عمل
الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان
الراوي من فرق الشيعة كالفطحية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان
هناك ما يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة
العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار
الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة
والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه انتهى وحاصل ما ذكره امران احدهما الرواية المشار اليها وثانيهما دعوى اجماع الطائفة على العمل
باخبار طائفة من غير الامامية وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلضعف سنده بالارسال فلا يصلح للحجية ومع ذلك فهو معارض بالعمومات المانعة
عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لتواردهما في محل الفرض كما لا يخفى وشمول العمومات المذكورة للقياس ونحوه من الروايات
المتقدمة وشمول الرواية المذكورة لصورة حصول العلم بما رووه باعتبار تواتره او احتفافه بالقرائن القطعية دون العمومات المذكورة ومن الظاهر ان
الترجيح معها دون الرواية المذكورة الا ان يدعى انصراف اطلاقها الى غير صورة حصول العلم لندرتها او عكسها بما ذكرنا منه فتصير الرواية كالنص في الكل
فينبغي تخصيص تلك العمومات بها ومع هذا فالتفصيل في الرواية وتخصيص الحكم بجواز الرجوع الى رواية المخالفين بصورة فقد الرواية عن سائر الائمة
مما يمنع حمل الرواية على العموم ويوجب تخصيصها بصورة عدم حصول العلم بما رووه كما لا يخفى ولا يقدح فيما ذكر قوله ع ما رووه بصيغة الجمع فانه ليس ظاهرا
في توقف العمل برواية المخالف على كون الراوي لها جميع افراده فكم فانه يحصل طريق المناقشة في الرواية فانما الموجب لضعفها الا ان يرجحها
وقد يجاب عن هذا بانجبار الضعف باعتناء الشيخ من اجل الطائفة وبظهور ان الشيخ لا يستند الى رواية مرسلة في اثبات اصل عظيم فلعل ليس اسناده

اليها الا بعد الاطلاع على كون سندها معتبرا بهذا المقدار يكفي في الحكم بصلاحية الرواية للحجية لا بقي الرواية مخصصة بصلوة خاصة وهي صورة رواية الحائض
من علمهم دون ساير المعصومين فتمام المدعى يثبت بالمجموع المركب من الرواية وعدم ظهور القول بالفصل ومثل هذا غير عزيز في المسائل الشرعية بغضّ قطع النظر
من صلاحيته بما ذكره الشيخ وما يستظهر من انجبار ضعف سند الرواية بحيث يجعلها حجة في مقابلة العمومات المشار اليها وبالجملة الاعتماد على هذه الرواية في
مقابلة العمومات القطعية بعيد في الغاية خصوصا على القول بعدم جواز تخصيص العمومات المتواترة باخبار الاحاد ولو كانت صحيحة بالمعنى المتعارف بين اصحابنا
المتاخرين مع ان التفصيل المذكور في الرواية مخالف للاتفاق على الظ فان الظاهر ان من منع من حجية خبر المخالف منع منها مطلقا ومن اثبتها اثبتها مطلقا ولو ورد
في الحادثة اخبار من طريق الخاصة متعلقة بها الا ان يكون هذا اقوى ولا اوضح سندا او يكونا متكافئين فالتفصيل المذكور فيها خرق للاجماع المركب
على الظ فتامل واما الثاني فلما ذكره في دفعه فلان الشيخ بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال
والطاطريون والجواب انا لا نعلم ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء انتهى وقد يقال ان كان منعه باجماع الحاصل على عمل الطائفة باخبار المخالفين في الجملة
فهو بعيد جدا فانا نتتبع كتب الاصحاب يكشف عن بطلان المنع المذكور ويدل على عملهم بها قديما وحديثا من غير تشكيك بل هو بنفسه قد اكثر العمل بها في
المعتبر وقد اشار الى ما ذكرنا في الدراية فقال المشهور بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ذلك المذكور من الشروط بمعنى كونه اماميا وقطعوا به في كتب الاصول
الفقهية وغيرها الا من عدا عندهم فاسق ان تاول كما تقدم فيتناوله الدليل هذا مع عملهم باخبار ضعيفة بسبب ضعف عقيدة الراوي او موثقة في
عقيدته ايضا في كثير من ابواب الفقه معتذرين من العمل المخالف لما اصلوه في اصولهم من عدم قبول رواية المخالف باعتبار الضعف الحاصل للراوي بضعف
عقيدته ونحوه بالشهرة اي شهرة الخبر والعمل بمضمونه بين الاصحاب فيمكن اثبات المذهب به وان ضعف طريقه كما يثبت مذهب اهل الخلاف بالطريق الضعيف
من اصحابهم ونحوها اي الشهرة من الاسباب الباعثة لهم على قبول رواية المخالف في بعض الابواب كقبولهم لما دلت القرائن على صحته مع ذلك على ما ذهب
المحقق في المعتبر ثم قال وكيف كان فاطلاق اشتراط الايمان مع استثناء من ذكر ليس بجيد فاللازم على ما قررناه عنهم اشتراط احد الامرين من الايمان
والعدالة والانجبار بمرجح لا اطلاق اشتراطهما اي الايمان والعدالة المقتضي لعدم قبول رواية غير المؤمن مطلقا ولا يقولون به وفيه لم ومرمع مقرهم
بالاشتراط في باب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات نا سكا المذهب انتهى وان كان منعه اجماع العلماء باخبار الاحاد التي رواها المخالفون
باعتبار احتمال كون الوجه في استنادهم الى الاخبار التي اشار اليهم الشيخ بثبوت تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع عندهم ومن الظ ان
مثل هذا الخبر يجوز الاعتماد عليه وان كان راويه كافرا ومجنونا فضلا عن ان يكون مسلما عاقلا فلا يكون ما ذكره الشيخ حجة وهو وان كان متجها بحسب ما في
بادي الراي ولكن بعد مراعاة الانصاف والتامل التام يظهر انه ليس بشيء لبعد ثبوت قطعية جميع الاخبار التي عملوا بها بالتواتر والاحتفاف بالقرائن
بل الظ انه مستحيل عادة واما الانجبار بالشهرة فغايته زيادة الظن اذ لا يحصل بها القطع قطعا وهذا المقدار لا ينفع في هذا المقام بل العمومات التي
استدل بها على عدم حجية اخبار المخالفين تدل على عدم حجيتها مطلقا ولو وافقت المشهورات ونحوها الاصل لا يقال يحصل بالشهرة الظن المامور به في
قوله تعالى ان جاءكم الآية لانا نقول لا نم ذلك لما سياتي اليه الاشارة وبالجملة الانصاف ان ما ادعاه الشيخ يظهر صدقه بعد التتبع في الكتب الفقهية والرجالية
والحديثية ولو لم يحصل منها القطع بذلك فلا اقل من الظن القوي في الغاية فاذن لا يمكن ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار المخالفين المتحرزين عن الكذب
مما قام الدليل الظني على عدم حجيته فتامل ثم ان ما اجاب به المحقق غايته منع حصول الاجماع لنفسه وهو لا يقدح في التمسك بكلام الشيخ هنا لانه مبني على حجية
الاجماع المنقول بخبر العدل المؤمن وقد استدلوا عليها جماعة الى اية النبا فاذن يكون حجية اخبار المخالف ثابتة باية النبا وبظهر القرآن كخبر العدل
المؤمن وقد ادعى الاتفاق على حجية ظواهر القرآن وكونها من الظنون المخصوصة لا يقال الاجماع المنقول انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن
بمصير الاكثر الى خلافه واما معه فلا ومن المعلوم ان اكثر الاصحاب على عدم حجية اخبار المخالفين لانا نقول لا نم صحة الشرط المذكور على تقدير استناد
حجية الاجماع المنقول الى مفهوم اية النبا كما عليه طائفة وانما يصح ذلك بناء على اصالة حجية الظن سلمنا ولكن لا نم تحقق الشرط للمنع من مصير اكثر
الاصحاب الى عدم حجية اخبار المخالفين لما اشرنا اليه سابقا فتم ومنها نحو ما دل على حجية بعض الظنون الذي يكون اضعف من الظن الحاصل
من اخبار المخالفين فتم ومنها ان الايمان لو كان شرطا في الراوي لاشتهر في تلك رواية كما اشتهر المنع من العمل بالقياس ومن الترافع الى المخالفين
ونحو ذلك فتم ومنها ما تمسك به جدي في الفوائد الحائرية فقال في جملة كلام له ومما ذكرنا ظهر كون الموثق حجة على الاطراد ويتحصل الثبت الظني
من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره في العدة يظهر منه ان المراد بالعدالة بالمعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر من

وهل اخص من المدعى فلا يمكن
اثبات تمام المدعى بها الا ان يقول
ذلك غير قادح بعد ظهور عدم
القائل بالفصل بين الرواية عن
علمهم والرواية عن غيرهم من ساير
المعصومين
ح

اصول الفقه

الآية فما يضر بذلك لان الكلام من الفسق بحسب العرف انما هو بالجوارح لا العقيدة ابقى على ان التثبت حصل من كلامهم انتهى وفيه نظر لان المتبادر من التبين في آية النبأ تحصيل العلم او ما يقوم مقامه شرعا لا مطلق الاعتقاد الراجح كما لا يخفى والمسئلة لا تخلو من اشكال والتحقيق التفصيل فيها بان يقال اخبار المخالفين ان لم تفد الظن والعلم بالحكم الشرعي فليست بحجة للاصل والعمومات السليمة عن المعارض وظهور مصير المعظم الى عدم حجيتها بل يحصل بما الوهن فيما ادعاه الشيخ من الاجماع ان سلم شموله للمفروض وان افادت الظن بذلك فهي حجة لاصالة حجية الظن المؤيدة بظهور مصير المعظم الى الحجية لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب اذ ليس في المسئلة الا قولان اشتراط الايمان مطلقا وعدمه كذلك فالتفصيل خرق لهما فلا يجوز البتة لانا نقول لا نم ذلك فان الظاهر من اطلاق كلام المانعين من الحجية على صورة عدم حصول الظن ودعوى ان مرادهم ان خبر المخالف بنفسه من حيث هو لا يكون حجة كما ان خبر المؤمن العدل حجة بنفسه من حيث هو في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في مجمع الفائدة ان المراد بالايمان اعتقاد الامامية الاثنى عشرية من اصناف الشيعة لا غير والظاهر انه يحصل بمعرفة الله تعالى ونبوة نبينا محمد ص وتصديقه في جميع ما جاء من الاحكام وغيرها مثل المعاد وعذاب القبر والحشر والنشر والنار والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء ع والكتب السالفة وانه لا نبي بعده وبامامة الائمة الاثنى عشر ع كل واحد واحد الى آخرهم فانهم ع حق من وقت موت نبينا ص اماما حتى يظهره الله تعالى وانه امام الزمان حتى يفنى الدنيا وينتهي التكليف كل ذلك يكفي اجمالا بطريق العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه وان لم يكن برهانيا وهو كثير وقد سبق الاشارة اليه مرارا انتهى **الثاني** لا فرق على تقدير اشتراط الايمان بين خبر العامي كالسكوني والشيعي الذي ليس بامامي كالواقفي والناووسي والكيساني والفطحي ولا فرق بين ان يكون عدم ايمانهم باجتهاد او تقليد **الثالث** قال في يع ويثبت الايمان بمعرفة الحاكم او قيام البينة او الاقرار انتهى وهو جيد قال في لك مرجع الثلثة الى الاقرار لان الايمان امر قلبي لا يمكن معرفته الا من معتقده بالاقرار ولكن الحاكم اعتبر الوسائط بينه وبين المقر انتهى وفيه نظر **الرابع** قال في العدة اما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه كذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم ولاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات انتهى

في بيان اشتراط الضبط

مفتاح صرح في يه ويب ومنية المريد وشرح البداية والرعاية ولم ودة ومشرق الشمسين وض وشرح تهذيب الاحكام بانه يشترط في الراوي ان يكون ضابطا فلو لم يكن ضابطا لم يقبل خبره ولو كان عادلا ولم نجد منهم من ادعى نفي الخلاف في ذلك نعم في غاية المأمول نفي الخلاف في اشتراط الضبط انتهى وبعضها ذكره في شرح الدراية فقال احتجوا على اشتراط الضبط بما دل من العمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها خبر الضابط ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك في شرح بد وم وغاية المأمول فقالوا اما شرط الضبط فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاخلال فيجب ان يكون الحديث لا يقع فيه كثيرا على سبيل الخطأ انتهى وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب في المنية وم وض وشرح تهذيب الاحكام بشرط الضبط لانه لا يحصل من خبر غير الضابط علم ولا ظن معتبر وفي ح ده لانه لا يبقى وثوق مع عدم الضبط انتهى لا يقال مقتضى اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الآية جواز الاعتماد على خبر العادل مطلقا ولو لم يكن ضابطا لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذا الاطلاق اما اولا فللزوم تقييده بدعوى نفي الخلاف المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان واما ثانيا فلمعارضته بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح مطلقا ولو قلنا بحجية آية النبأ اما على تقدير كون التعارض بينهما تعارض العموم من وجه كما هو التحقيق فواضح واما على تقدير خصوصية آية النبأ فلاعتضاد تلك العمومات بما تقدم اليه الاشارة وهو موجب لترجيحها على هذا الخاص كما لا يخفى واما ثالثا فلان الاطلاق المذكور ينصرف الى الغالب وهو الضابط فيبقى غيره مندرجا تحت العمومات فتدبر ولا يبعد اشتراط العدالة كما عليه المعظم وستأتي اليه الاشارة يغني عن هذا الشرط كما صرح به الشهيد الثاني على ما حكاه في مشرق الشمسين فقال لا ريب انه لا بد في حصول الوثوق بقول الراوي من كونه ضابطا اي لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له وهذا القيد لم يذكره المتأخرون في تعريف الصحيح اعتمادا عنه

الشهيد الثاني عن غيره نعم يمكن ان يذكر ما بين قيد العدالة يغني عنه لانها تمنعه ان يروي من الاحاديث ما لم يكن ضابطا له عنده على الوجه المعتبر لانا نقول لا نم
ذلك كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي شرح الشهيدين بعدما حكينا عنه وقد اعترض عليه بان العدالة انما تمنع من تعمد نقل غير المضبوط عنده لا من
نقل ما يسهو عن كونه غير مضبوط فيظنه مضبوطا وقد يدفع بان مراده ان العادل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترئ على الرواية تحرزا من ادخال ما
ليس من الدين فيه وانت خبير بان للقائل ان يقول انه اذا كثر سهوه ربما يسهو عن انه كثير السهو فيحكي والحق ان الوصف بالعدالة لا يغني عن الوصف
بالضبط فلا بد من ذكر المذكر ما ينوّه من اتصاف الراوي به ايضا ونعم ما قال الشهيد فيه من ان الضبط من اعظم الشرائط في الرواية فان من لا ضبط له قد يسهو
المتقدم اليه الاشارة وفيه لا يتم لا يقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم سهى عنه لم يرده مع عدالته لانا نقول عدالته تمنع من تعمد الكذب
والخطاء لا من سهو فيه اذ ان يتوهم فيما لم يضبطه انه قد ضبطه فيما سهى عنه انه لم يسهو ان كان عدلا وقريب منه ما في الاحكام ولا يقال لو كان الضبط شرطا
للزم اهل الرجال الاعتناء به وتحقيقه والتصريح به كما في العدالة لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره في شرح الشهيدين فقال وان قلت فكيف يتم لنا
الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال السند من غير نص على ضبطهم قلت انهم يريدون بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط لان لفظ
الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انتهى وقد
اشار الى ما ذكره في غاية المرام ايضا وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد اشير في جملة من الكتب الى معنى الضبط المعتبر في الراوي ففي يج يعتبر في الراوي
الضبط فان عرف له سهو غالبا لم يقبل وفي يب يجب كون الجزم الحاصل عند السامع انما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه
وغلبة ذكره على نسيانه وفيه يجب ان يكون ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له وفي المنية اعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي
ضابطا يغلب ذكره الاشياء المعلومة على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين الفاظها ولا يتمكن من حفظها لم يقبل
روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفلة وفي شرح ذ يشترط ان يكون حفظه راجحا على نسيانه وفي ح
الدراية وجمهورهم على اشتراط ضبط الراوي بمعنى كونه حافظا متيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط والتصحيف
والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل المعنى ان روى بالمعنى حيث تجوزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس
مضبوطا على الوجه المعتبر له وتخصيصه تأكيدا وجرى على العادة وفي د اما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها
عن نقل ما لم يضبطه ورد بعدم منعها عن نقل ما سهى عن انه غير مضبوط او غير ضابط فيه ثم اشتهر بشرط رجحان ضبطه على ذكره سهوه وفي الاحكام
يشترط ان يكون ضبطه لما سمعه ارجح من عدم ضبطه وذكره له ارجح من سهوه انتهى **الثاني** قال في ح وان عرض عليه السهو نادرا لم يقدح
لان احدا لا يكاد يسلم منه اذ هو الاول نقال فلو كان زوال السهو شرطا في القبول لما صح العمل الا بما يرويه معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين
بالخبر انتهى وهو جيد وقال في ح يحصل الفرق بين عدم الضبط وعروض السهو فان عادم الضبط لا يحصل له الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط
الحديث حال سماعه ويحصله الا انه يذهل عنه بعارض السهو **الثالث** قال في ح يعرف ضبطه بكثرة استعمال الاشياء منه مرة بعد اخرى على
سبيل التكرير بان يطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت فلم يسهو وفي الاحكام وان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الغالب حال الرواة وان لم يعلم
الاغلب في ذلك فلا بد من الاعتبار والامتحان انتهى والتحقيق ان يقال ان علم الضبط فلا اشكال ولو لم يحصل العلم الا بالاختبار امر فيه وان لم يعلم
فان شهد به العدلان فالقبول شهادتهما فالاقرب ثبوته ايضا وهل يثبت بكلما افاد الظن به من خبر العدل الواحد والمراة والاستفاضة او لا فيه اشكال
ولكن الاحتمال الاول هو الاقرب بناء على اصالة حجية الظن كما هو التحقيق **الرابع** قال في ح لو قدح في ضبطه قصار الاحاديث دون مطولاتها قبل
فيما عرف ضبطه فيه دون غيره انتهى وهو جيد **الخامس** هل الاكثار من الرواية يدل على عدم الضبط او لا صرح بالاخير في ح والاحكام فقال الا ترى
انكرت الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته قالت عائشة رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا في حديث النبي صلى الله عليه وآله ومع ذلك قبلوا اخباره لانا نقول الانكار على
ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لقليل الرواية **السادس** هل يشترط في الخبر
ان يكون مظنون الصدق ولو لم يكن كذلك لم يكن حجة وان كان راويه عادلا ضابطا مؤمنا او لا بل يكون حجة مع الصفات المزبورة وان لم يفد الظن وان كان
الظن بعدم الحجية معا من اقوى صرح في ب بالاول وصرح به في ... ايضا فقال لا يقال ان الخبر حجة والاصل فيه الصحة وقياس الضبط والاختلال الذكر والنسيان
غايته انه يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم شك بعد في تلك الحالة فانه لا يترك الاصل بهذا الشك لانا نقول الخبر انما

يكون دليلا او الحصل معه الظن بصدق الراوي حينئذ فالم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه لم يغلب على الظن مقتضاه فلا يكون دليلا والوقوع الشك في كونه دليلا
لا القائم خارج عنه فيه بيقين الطهارة السابقة لا يقدح فيه شك الحدث الطاري فيرجح طرف الطهارة فلا يبقى معه الشك مع التمسك الى الاصل الحكم بالطهارة
انتهى ويمكن استفادة هذا من آية النبأ وغيرها او المسئلة محل اشكال من اطلاق مفهوم آية النبأ المقتضي لعدم اشتراط ذلك وان لم يحصل الظن شرطا
للزم عدم حجية الاخبار الصحيحة التي جمع واتتها الصفات المذكورة التي الاشارة حيث يعارضها الظنون الحاصلة من غيرها التي ثبت عدم حجيتها والتي لا تثبت
حجيتها والتزم به مشكل مثل ما لا ملازمة من عدم انتفاء الظن من تلك الصحاح لاحتمال اجتماع الظنين المتضادين بعدم الحجية لا يمنع من افادة الظن فلم يكون
شرط حجية تلك الصحاح مفقودا فلا تكون حجة لان فقد الشرط يستلزم فقد المشروط ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة حصول الظن
ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها واما آية النبأ فاطلاق مفهومها لا ينصرف الا الى صورة الظن كما لا يخفى وكذا الادلة العقلية والاخبار
المتواترة لا تفيد الا حجية الخبر المفيد للظن فاذن الاحتمال الاول هو الاقرب فان قلت الثانية الى الاشارة الا اذا كان نفى الظن باعتبار وجود الظن الآخر
الذي ثبت عدم حجيته والذي لم يثبت حجيته فالترجيح العمل بالخبر الصحيح او بتلك الصفات وكان من شأنه الظن لولا المعارض فان حجيته هنا متفق عليه

مفتاح هل يجوز العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ولو لم يكن له موافق فيما يرويه ولم يعضده امر آخر من مقطوع من القرآن او سنة متواترة ولا عمل
بعض الصحابة به ولم يكن منتشرا او مشهورا بينهم ولا انتشار له في ذلك على قولين الاول انه يجوز العمل به مطلقا وهو للآمدي في المنية وغيره وشرحه والمحصول بالجملة
عليه المعظم الثاني ما اشار اليه في النهاية والمنية وغيرهما فقالوا ذهب ابو علي الجبائي الى انه يشترط في الراوي الكثرة فلا يقبل رواية الواحد عنه الا اذا عضده
ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم بقبول رواية العدلين مطلقا وزاد فقال لا يقبل ما ضعف عند البيان انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة
كالشهادة عليه للقول الاول الذي عليه المعظم وهم وجوه منها ما حكي من اتفاق اصحابنا القائلين بحجية خبر الواحد عليه كما بيناه فتضمن جملة
الكتب حكوا الاجماع عليه فتفطن ومنها ان الصحابة عملوا عليه وعملوا على خبر المقداد وابو بكر على خبر بلال ... على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن بن عوف
في المجوس وعمل الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانين ولم ينكره احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتضد بالاجتهاد لانا نقول انهم كانوا يتركون
الاجتهاد بهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وكانوا لا يرون بالمخابرة بأسا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي النبي صلى الله عليه وآله عنها وفيه بحث في شرح
الروايات بعد الراوي فيقبل خبر الواحد انه لم يعتضد بشيء او عمل بعض الاصحاب او باجتهاد او انتشار وان كان في الزنا العمل الصحابة بالواحد مردود وفي ذلك
وفي المنية بعد نقل القول الثاني والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر في صرح
الدليل على هذا اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه ومنها ما ذكرنا في حجية خبر الواحد من ما بينا عمل الصحابة والاسولة عليه باجوبتها
وانفاذه الآحاد لتبليغ الاحكام ومنها انهم توقفهم في قبول المغيرة ونحوه لا يقتضيه وفي المنخول ذهب الجبائي الى انه لا يعمل الا بما يتعدد رجاله ثم
شرط عند تكرر الصعود ان يتعدد في كل رجل رجلان وهكذا الحديث ينتهي وهذا استيصال لهذه القاعدة على المذاق لحديث عصرنا ومعتمدنا انقياد
الصحابة واكتفاؤهم بالواحد منها ما تمسك به في المنية فقال لنا ان خبر الواحد العدل يفيد ظن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ومنها ما تمسك به في
والمنية من اطلاق قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ومنها بعد ضعف العمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما تعارض العموم من وجه من
القرآن وجود الترجيح مع هذه العمومات لانا نقول لا نسلم ذلك بل الترجيح مع اطلاق آية النبأ لاعتضاده بما تقدم بما لا مزيد عليه من اصالة حجية الظن وفحوى
والمنية انه ثم امر بانه ... خبر الواحد ... يكون التمسك معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن انتهى وفيه نظر كما لا يخفى ولا يقال ... على
عدم قبول الشاهد الواحد العدل يقتضي عدم قبول خبر العدل الواحد لان الشهادة تقتضي شرعا خاصا والخبر يقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل الواحد في الاول
فبالاولى في الثاني اولى لانا نقول لا نسلم الاولوية هنا كما اشار اليه في النهاية والمنية فقال بعد الاشارة الى احتجاج الخصم بالاولوية المذكورة الجواب
انه منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها **مفتاح** قال في النهاية والمنية لا يعتبر تعدد رواته
وكثرتها ولا يكون ذلك شرطا فلو لم يرو الاخبار واحد قبل وهو جيد وقد صرح به في غيرهما واحتج عليه في الثالث بعموم ما دل على حجية خبر الواحد
ويعضده ظهور الاتفاق عليه قال في النهاية كما في المنية لو اكثر في الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل ما
رواه في مثل زمان روايته للمنقول من الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن الى كل رواياته وهو جيد قال في النهاية واذا عرف من الراوي التساهل
في امر حديث الرسول صلى الله عليه وآله لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول فان نقل فيما تساهل فيه الكذب اصرح ... قبله

في الدوام ... في الشاهد ح

الدالة على حجية خبر الواحد من الاجماع والادلة

من شبهة

... الواحد

في بيان عدم اشتراط العلم بالعربية في الراوي

(١) نفسه الا قبلت روايته على خلاف لافادة الظن مع فقد المعارض انتهى والاقرب عندي هنا دوران الحجية وعدمها مدار الظن وعدمه **مفتاح** قال في تهذيب الاصول لا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته وزاد في الاول فقال عملا بالمقتضي السالم عن معارضة الفسق وفي الثالث تمسكا بما دل على وجوب قبول خبر العدل معروف النسب كان او مجهولا انتهى وما ذكراه جيد وقد صرح بعدم اشتراط معرفة النسب ايضا في شرحه فقال نعم ان كان لا مدخل لذلك في الصدق وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان الراوي ولد الزنا ولكنه متصف بالشرائط التي اعتبرها في خبر الواحد فهل تقبل روايته او لا التحقيق ان يقال ان لم نقل بكفر ولد الزنا فلا اشكال في اعتبار خبره لوجود المقتضي السليم عن المعارض وان قلنا بكفره ونجاسته كما عليه بعض اصحابنا ففي اعتبار خبره اشكال من انه كافر وقد تقدم انه يشترط في خبر الواحد الاسلام ومن امكان منع شمول ما دل على الشرط المذكور من الفتاوى والنصوص للمفروض فالاقرب حينئذ اعتبار خبره حيث افاد الظن **الثاني** قال في تهذيب لو كان للاسم اثنان واحدهما اسم رجال الرواية عنه لو كان مرددا بينهما او واحدهما مجروح والاخر معدل لم يقبل لاجل الترديد وفي تهذيب ولو كان للاسم اثنان وهو مجروح والاخر عدل لم يقبل لامكان ان يكون المجروح انتهى وما ذكره في تهذيب جيد **مفتاح** قال في تهذيب المنية لا يشترط ان يكون الراوي عالما بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة انما هي في قول الرسول لا في قول الراوي وزاد في الاول والثالث فقال ولا الاعجمي والعامي وجاهل معنى الخبر يمكنهما نقل اللفظ وحفظ لفظ الرسول كما يمكنهما حفظ القرآن العزيز واشار الى ما ذكراه في جملة من الكتب ايضا ففي نهج الدراية لا يشترط في الراوي العلم بفقهه (الحديث وعربيته) وعربيته لان الغرض من الرواية هو متحقق بحفظه او نحو قوله ص نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه لكن ينبغي مؤكدا معرفته بالعربية حذرا من اللحن والتصحيف فقد روي عنهم ع انهم قالوا اعربوا كلامنا فانا قوم فصحاء وهو شامل لارباب القلم واللسان وقال بعض العلماء جاءت هذه الاحاديث عن الاصل معربة ومن اخوف ما اخاف على طالب الحديث اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي ص من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فمهما روى عنه ولحن فيه فقد كذب عليه والمتبحر ان يعلم قدر ما يسلم معه من اللحن والتحريف انتهى وفي الاحكام والمختصر وشرحه لا يشترط ان يكون عالما بالعربية ومعنى الخبر انتهى والمعتمد عندي ما ذكروه حيث يحصل الظن بالصدق من خبر المفروض لعموم ما دل على حجية خبر الواحد من آية النبأ عند جماعة واصالة حجية الظن على المختار ولظهور اتفاق القائلين بحجية خبر الواحد عليه وان العلم بالعربية لو كان شرطا للزم سقوط معظم الاخبار عن الاعتبار وهو باطل قطعا **مفتاح** لا يشترط في قبول الرواية ان يكون الراوي فقيها مطلقا كما صرح به في تهذيب المنية وم والمختصر وشرحه وفي النهاية ذهب اليه اكثر المحققين ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في المنية من عموم الدليل الدال على قبول رواية العدل فانه شامل للفقيه وغيره ومن جملة ذلك ما تمسك به هنا من قوله تعالى ان جاءكم الآية قال امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فينتفي وجوب التثبت في خبر غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يدخل العموم ومنها ما تمسك به في تهذيب المنية ايضا فقال ولان الحجة قول الرسول والاعتماد على خبره وذلك في الاحكام فقال والظن من الراوي اذا كان عدلا متدينا انه لا يروي الا ما سمعه على الوجه الذي سمعه فيجب صدقه والراوي عدل فالظن صدقه ومنها ما تمسك به في النهاية فقال ان خبر الواحد يفيد ظن الصدق فيجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب ومنها ما تمسك به في تهذيب المنية وم والمختصر وشرحه من النبوي المرسل المتقدم نضر الله امرأ ومنها ما تمسك به م فقال ولان الصحابة سمعوا اخبار احاد لم يكونوا فقهاء انتهى **مفتاح** اذا روى الفرع عن الاصل كما اذا روى زيد عن عمرو وكذبه الاصل فقال الرواية التي نسبتها الي ما حكيتها عني لم اروها اصلا او كان جازما بدعوى كذبه وكانا ايضا جامعين للشرائط فهل يصدق الفرع ح ويقبل روايته ويثبت بها الحكم الشرعي او لا بل يطرح رواية الفرع ح صرح بالثاني في النهاية وتهذيب المنية والمقوم واشار في الثالث الى الحجة فقال والوجه ان نقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بانه ما رواه لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل فهو قدح في الحديث وان كان كاذبا فلا يقدح هذا التهاتر وفي المنية لا يقبل ح لكون تكذيبه الفرع لزوم الكذب احدهما المانع للتكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها انتهى وفي كلا الوجهين نظر بل مقتضى عموم قوله تعالى ان جاءكم الآية على ما بيناه من حجية خبر الواحد لزوم قبول رواية الفرع لاندراجها تحت نبأ غير الفاسق وكذلك انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك فيبقى الاول بلا معارض فيلزم العمل به ومجرد احتمال سهو الفرع لا يكون قادحا في تصديق الآية الشريفة لا تنهض لاثبات حجية رواية الفرع اما اولا فلا يضر اطلاقها فهو الصور تحصل الظن من خبر غير الفاسق وهو هنا تام فان تكذيب الاصل لا يمنع من افادة خبر الفرع الظن واما ثانيا فلمعارضته لاطلاق المفهوم بالعمومات لما تقدم من العمل بغير العلم والتعارض بينهما هنا من قبيل تعارض العمومين من وجه والترجيح هنا مع تلك العمومات ومن جملتها عدم

القائل بقبول الفرع ح وفيه نظر ولو قيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين هنا لم يكن بعيدا او يكون ابعد تاملا بهذا التفصيل الا ان هذا القدر لا يقدح فيما ذكرنا ويبقى التنبيه على امور **الاول** اذا لم يقبل الاصل رواية الفرع ولكن لم يكذبه فهل يقبل رواية الفرع ح او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انها لا تقبل وهو لاكثر الحنفية على ما حكاه في النهاية فانه قال ذهب اكثر الحنفية الى ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب او قال لا ادري وهو رواية عن احمد **الثاني** انها تقبل وهو للنهاية وغيرها ج والمنية قال في الاول لنا على الاخير انه لا بالمقتضى وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه وزاد في الاول فقال ولان ربيعة بن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال لربيعة لا ادري وكان يقول حدثني ربيعة عني واعترض بالتسليم وليس فيه وجود العمل ثم قال احتج المانعون مطلقا بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسيه والجواب عن الاول ما تقدم عن الثاني ان الشهادة اضيق من الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابو يوسف انما يلزم الشافعي ولا ترجيح فيه هو القول الثاني حيث يحصل الظن من رواية الفرع كما هو الغالب في محل البحث ولا فرق في ذلك بين ان يقول الاصل الظن كذب الفرع اولا كما هو مقتضى الكتب المتقدمة فني ج لنا فالمدار الاصل لم ادر ولك هذه الرواية قاطعا كان ذلك قادحا في الرواية وان قال لا اذكر او لا اعلم لم يكن قادحا لجواز السهو على الاصل ووجود العدالة في الفرع تنفي التهمة عنه وفي ب والمنية لا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب بينهما واستطرد وزاد في الثاني فقال وهي السكوت او التشكيك وفيه وان لم يجزم بالمنافاة قبلت الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظني انه ما رويته او لا اغلب على ظني انه ما رويته او شككته لا يجزم على السواء او لا يقول شيئا من ذلك الثاني في الثاني قال في النهاية ان لم يكن الفرع جازما بل يقول الظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد وكذا ان قال الظن اني ما رويته لتعارض الظنين فيتساقط الاصل العدل فان الشك الاصل او سكت ويظن انه رواه فالاقرب العمل به لان سوغنا العمل بظن الرواية لان المقتضى موجود ولا معارض له والضابط ان القولين ان تعادلا او يرجح قول الاصل وجب الرد والا القبول انتهى **مفتاح** لا يشترط في الراوي واعتبار الرواية امور منها الذكورة فيجوز قبول رواية الانثى والخنثى وقد صرح بعدم اشتراطها في ج ويه والنهاية وح الداية والمنخول وم وصرح بعدم اشتراطها في الحرية والمملوكية وح الدراية في الاولى ورواية المرأة المعروفة بالعدالة مقبولة للسبب المقتضي للقبول ويتوجه في ذلك الحر والمملوك وفي الثاني لا يشترط الذكورة لاصالة عدم اشتراطها ولانها ظهر من الدراية في دعوى الاتفاق على ذلك فيقولها ولانه لا يشترط الذكورة فان الصحابة رووا عن عائشة وغيرها من النساء ولا خلاف في ذلك وفي الشافي لاطباق السلف والخلف على الرواية عن المراءة وفي الثاني ليس من شرط الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء وثالثها ان اخبار غير الذكور يفيد الظن والاصل فيه الحجية ورابعها ما تمسك به في الدراية من ان شهادة المرأة تقبل في الجملة فالرواية اولى ومنها الحرية فيقبل رواية المملوك مطلقا ولو كان قنا وقد صرح بعدم اشتراط ذلك في ج ويه ورياض المسائل وح الداية وم وصرح في جملة من الكتب بعدم الاتفاق عليه ومنها انه لا يشترط البصر فيصح رواية الاعمى ويحتج لذلك في السلف والخلف وفي المعارج صرح لا يشترط البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة على ذلك ومنها ما اشار اليه في م وصرح شرحه فقال او لا يشترط عدم العداوة فيقبل العدو ما على العدو في الاول لان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة مؤثرة فيه وفي الثالث لعموم حكم الحديث ومنها ما اشار اليه في م فقال لا يشترط عدم القرابة بل يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ومنها العدم على الكتابة والعلم انه مما لا خلاف فيه ومنها ما اشار اليه المقدس الاردبيلي فقال ويفهم من قولهم ان خبر كل من يمكن ان يستدل على قبول خبر الفاسق فلا يشترط في قبول الخبر المروة ويجوز ذلك من عدم العداوة ولا التعدد ولا القرابة والصداقة وعدم التهمة الا ان يثبت بالدليل ذلك وعدم اشتراط المروة ثم على تقدير عدم توقف العدالة عليها **مفتاح** هل يشترط في الراوي العدالة فلا يجوز العمل بخبر الفاسق مطلقا وان كان مبالغا في التحرز عن الكذب او لا فيجوز العمل بخبر الفاسق المتحرز اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط فيه العدالة وهو للمعارج ويه ب ودي وشرحها والمنية وكنز العرفان وح الدراية وم والاحكام والمنخول ومختصره وشرحه في م وغاية ادي وهو المشهور بين الاصحاب وفي ح الدراية جمهور اهل الحديث الاصوليين والفقهاء على اشتراط العدالة الثاني انه لا يشترط ذلك وهو للشيخ في العدة فانه قال اما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب تضعيفه ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال

والمنخول وتدرنوق الاولى في م فقال لا يشترط الحرية فالعبد تقبل روايته مع العدالة اليه مناط قبول الرواية وتلاحظ فيه مواضع عليه في شرح الدراية بان شهادته تقبل في الجملة فروايته اولى ومنها البصر يجوز قبول خبر الاعمى وقد صرح بعدم اشتراط ذلك في ج وب والمنية وح الدراية

الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول روايته ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى القول الاول وحجتها الاصل
ومنها ما تضمن جملة من الكتب من دعوى الاجماع على اشتراط ذلك وعلى عدم قبول رواية الفاسق ففي ح ذهب في شرط ان يكون عادلا وان لا يكون مجهول الحال عند
الامامية والشافعي وفي نهاية الفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وفي المنية ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول
مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفي التعليقة الجدية ان العدالة شرط للعمل بخبر الواحد عند القدماء والمتاخرين ثم قال الشيخ
في العدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف ومنها ما تمسك به في النهاية والمنية والمبادي والمنتهى والدراية وكنز العرفان وزبدة البيان وغيرها من قوله تعالى ان جاءكم
فاسق آه اذ لو كان الفاسق مقبول الرواية لما وجب التبين عن خبره كما لا يجب في خبر العادل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج خبر العادل بدليل قطعي
وهو مفقود بالنسبة الى خبر الفاسق فيبقى مندرجا تحتها وقد اشار الى هذه الحجة في ح وصرح منها ان العمل بخبر الفاسق ركون الى الظالم فيكون منهيا عنه بعموم
قوله تعالى ولا تركنوا آه ومنها ان الفاسق لو جاز الاعتماد على خبره لكان مساويا للمؤمن العادل من هذه الجهة والاصل عدم التساوي لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة آه
ومنها ان الفاسق لا تسمع شهادته فلا يسمع خبره بطريق اولى ومنها ان الفاسق لا يجوز الاقتداء به في الصلوة فلا يجوز سماع خبره بطريق اولى والقول الثاني امور
احدها ما اشار اليه في العدة من عمل الطائفة باخبار غير العدول واجاب عنه في ح بان قال بعد ان ذكر ان العدالة شرط في العمل بخبر الواحد قال الشيخ يكفي كونه متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدية الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد اذ الذي يظهر فسقه لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن الكذب
انتهى وقد حكى هذا الجواب في آسا كاشفا عليه فقال هو الظاهر من اختياره وفيه نظر اما اولا فلان منع عمل الطائفة باخبار غير العدول بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب
الاصحاب وجد عملهم بها في غاية الوضوح وقد صرح بذلك جدي في التعليقة فقال في جملة كلام له الظاهر ان اشتراطهم العدالة لاجل العمل بخبر الواحد من حيث
هو هو من دون حاجة الى التفتيش والاجتهاد بشيء كما هو مقتضى دليلهم وديدنهم في الحديث والفقه والرجال فان عملهم باخبار غير العدول اكثر من ان يحصى وترجيحهم
في الرجال التي لم ياتهم بحيث لا يخفى حتى انها ربما يكون اكثر من اخبار العدل التي قبلوها فتدبر وهو ربما يكون علامة على تعيين الاول فمن اعتمد على روايته او ترجح
عنده قبول روايته كما صرح به او يظهر من طريقته في هذا القسم من اهل الطائفة ان من اعتمد به هو الثقة ومن ترجح عنده الحسن والموثق ومن اختلف فيه الراجح
عنده القبول ويجيء في حماد السمندي ان هذا الحديث من المرجحات لا انه دال على التعديل وفي الحكم بن عبد الرحمن ما يعنيه ذلك وكذا في كثير من التراجم ونقل عنه
في ابن بكير ان الاكثر ادراه على جواز العمل بالموثق الا ان يعتضد بقرينة وفي جميل بن دراج فالوجه عندي ان روايته مقبولة اذا خلت عن المعارض فربما ظهر من هذا فرق
فتدبر وايضا من جملة كتبه كتاب الدر والمرجان في الاحاديث الصحاح والحسان وانهم قد اكثروا في الرجال بل وفي غيره ايضا من ذكر اسباب الحسن او القوة او المرجح
واعتنوا بها وبحثوا عنها كما اعتنوا وبحثوا عن الجرح والتعديل ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كونه ثقة وسنذكر عن عدة الشيخ ما يدل على عملهم برواية غير
العدل مع انه ادعى فيها الوفاق على اشتراط العدالة لاجل العمل ثم حكى المحقق في برهانه انه قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا
لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال
كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر
المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طرف رد الخبر الى ان قال وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب انتهى قال فان قلت مقتضى دليلهم المنع من خبر
غير العدل الا ان يحصل العلم قلت على تقدير التسليم معلوم انهم يكتفون بالظن عند العجز عن العلم انتهى لا يقال لعل استنادهم الى اخبار غير العدول التي هي
من الاحاد باعتبار احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بصدقها او بالقرائن المفيدة للظن بذلك ومحل البحث هو المجرد عن القرائن مطلقا ولو كانت ظنية
لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية الاستبعاد بل يمكن القطع بعدم الاستناد الى القرائن المفيدة للقطع واما احتمال الاستناد الى القرائن المفيدة للظن
فهو مع بعده لا يجدي اذ صحة الاستناد اليها لا وجه له سوى اصالة حجية الظن اذ مع الاغماض عنها لا يجوز الاستناد اليها لعدم الدليل القاطع على حجية هذا الظن
مع ان عمومات الكتاب والسنة المانعة عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته ايضا فان الاصل العقلي ومن الظاهر ان اصالة حجية الظن على تقدير تماميتها كما هو التحقيق تقتضي
حجية خبر الفاسق المتحرز عن الكذب ومجهول الحال الذي لم يثبت عدالته كما لا يخفى فتدبر واما ثانيا فلان قوله ولو سلمناها آه مدفوع بان الظاهر ان كل من جوز
الاعتماد على خبر الفاسق المتحرز عن الكذب في الجملة جوزه مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب المؤيد بامكان دعوى تنقيح المناط وبعد احتمال
مدخلية خصوصية المورد في الحجية وبان الموارد التي عمل فيها بخبر غير العدل كثيرة في الغاية فالاستقراء يمنع من التفصيل فتدبر واما ثالثا فلان قوله ودعوى التحرز

افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون تم

في بيان اشتراط العدالة في الراوي

عن الكذب

عن الكذب

عن الكذب انه ممنوع من الحظر من سيرة كثير من الناس من اهل الايمان والاسلام والكفر الحاشية فان كثيرا من الفسوق والاستبعاد انما يتجه حيث يكون الامر على خلاف العادة ومن الظاهر انما ذكرنا مما جرت به العادة وثانيهما ان خبر الفاسق المتحرز عن الكذب يفيد ظن الصدق بلا كلام وكلما هو كذلك فالاصل فيه الحجية لاصالة حجية الظن لا يقال هذا الظن مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته وهو ما تقدم اليه الاشارة في مقام ذكر حجج القول الاول واعظمه الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لانا نقول اما اصالة حجية الظن فحيث يشمل هذا القسم من الظن لانا نقول نمنع من ذلك لما اشرنا اليه من استمرار الاصحاب على العمل بخبر غير العدل فانه ان لم يكن اجماعا فلا اقل من كونه دليلا موجبا للقطع به فلا اقل من افادته الظن بذلك ومع هذا كيف يمكن دعوى ان الظن المفروض مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته واما اطلاق المعظم اشتراط العدالة في الراوي فلعله محمول على صورة عدم حصول الظن من الخبر كما اشار اليه جماعة ولكن قد يتوهم من كلام جماعة تقدم اليهم الاشارة ان الشرايط المذكورة لخبر الواحد انما تعتبر بعد افادة الخبر الظن لا مطلقا وان الخبر الذي لا يفيد الظن لا حجة فيه وان الخبر الذي لا يفيد الظن لا يكون حجة وان اتصف راويه بالشرايط المذكورة والا فضلا ان الجمع بين ما ذكروه في الاخبار من انه يشترط في الراوي العدالة وما يشاهد من نحو الفقهاء من الاعتماد على غير اخبار العدول انما يظهر منهم من ان الخبر انما يكون حجة بعد افادة الظن مطلقا في غاية الاشكال ولكن هذا الاحتمال ضعيف لما ... الظن بعدم حجية خبر غير العادل من طريق فتوى الاصحاب كما لا يخفى فلم يبق سوى الظن المستفاد من العمومات المانعة من العمل بغير العلم وهو غير ملتفت اليه لما تقدم من اصالة حجية الظن واللازم حجية الاصل المذكور واما اذا قام ظن الاخر يحصل من هذه العمومات الظن بعدم حجيته فكيف يمكن دعوى تقييد الاصل المذكور بصورة عدم قيام الدليل الظني ولو من هذه العمومات على عدم حجيته فتم سلمنا ان الظن المفروض مما قام الدليل الظني على عدم اعتباره لكن هنا احتمال اصالة حجيته ايضا في غاية القوة ثم فاعلم ان الثاني حيث يحصل الظن من خبر مجهول العدالة في غاية القوة سواء كان معلوم الفسق او مجهول الحال وعلى هذا لا حاجة الى البحث عن حجية خبر مجهول الحال كما اتفق المعظم نعم ينبغي الاقتصار على تقديم اشتراط العدالة ولكن حقق حال المخالف **الكلام** في التزكية والجرح والتعديل وما يثبت به عدالة الراوي وما لا يثبت به

مفتاح

اذا عمل العدل الذي يعتبر تزكيته برواية فهل يكون مجرد عمله تعديلا لراويها او لا صرح بالاول في تهذيب الاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري وصرح بالثاني في الاحكام جماعة ادعوا الاتفاق على ذلك في الاحكام وفيه نظر للمنع فان الظاهر من النهاية والمبتدي وصرح العضدي بذلك لا يفيد التعديل وثانيهما ما تمسك به في الاحكام والمحصول وصرح في المنهاج من ان الراوي الذي عمل العدل بروايته لو لم يكن عادلا للزم عمل العدل بخبر غير العدل وهو فسق والكلام في العامل العادل وفيه نظر للمنع من لزوم الفسق لو عمل بخبر غير العدل والازم انما يجب لو عمل بخبر مجهول الحال وبالروايات التي رواتها فساق وانما اعتضدت بالشهرة او بقرينة توجب ظن الصدق فاسقا وهو بط قطعا والازم تفسيق معظم اصحابنا وهو بط بالضرورة سلمنا ان العمل بخبر غير العدل غير جائز ولكن نمنع كونه كبيرة قادحة في العدالة سلمناه ولكن العادل قد يفسق فلم لا يجوز ان يكون هذا موجبا لفسقه الحكم بالتعديل بذلك فعلا الفسق عن العادل مما لم يتمكن في وجهه اصالة حمل فعل المسلم على الصحة على تقدير ... ليهما هنا معارضة باصالة عدم العدالة في المجهول فتم لا يقال العدل وان جاز له العمل بخبر غير العدل ومصيره الى انه لا يشترط العدالة في الراوي لكن الغالب عمله بخبر العادل فيلحق مصيره الى اشتراط العدالة في الراوي فيلحق محل المشكوك فيه بالغالب لانا نقول كلا في المقام والمعتمد ان ذلك بنفسه ليس تعديلا نعم ان حصل العلم بانه بدل بذلك مع ضم امر اخر كان متبعا وهل يقوم الظن هنا مقام العلم او لا المعتمد هو الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان قلنا ان ذلك يفيد التعديل فهل يشترط العلم بعمل العدل بالرواية او لا صرح بالاول في شرح المنهاج وشرحه للعبري وصرح الظاهر انه الاحسن بين القائلين بكونه ذلك تعديلا فلو افتى بحكم موافق لرواية مجهول حال راويها واحتمل ان يكون مستند تلك الرواية او دليل اخر لم يكن ذلك تعديلا له وقد صرح بهذا في ... والمنية وعبارة للشهيد الثاني وقد صرح ... الاجماع عليه **الثاني** ان قلنا بان ذلك يفيد التعديل فلا فرق بين ان يذكر العدل الراوي الذي يعمل بروايته مصرحا باسمه او مبهما او لم يذكره مطلقا كما هو مقتضى اطلاق عبارة القائلين بذلك **الثالث** اذا قلنا بان ذلك لا يفيد التعديل فهل يحكم بالتعديل اذا علم بان العدل المفروض لا يعمل الا بخبر العدل او لا صرح بالاول العضدي وهو ظاهر ... والمبتدي وفيه اشكال نعم ان افاد ذلك العلم او الظن بالتعديل اتجه الحكم بذلك **الرابع** مخالفة العدل لخبر لا يكون قدحا في رواته كما صرح به الشهيد الثاني قائلا لجواز كون المخالفة لشذوذه او معارضته بمعارض ارجح منه او غيرهما والعام لا يدل على الخاص **الخامس** قال في ... بعد التصريح بان عمل العدل ليس بتعديل وهذا الطريق يرجح ... النسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب بالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية ولذلك اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية فكان الاحتياط والاحتراز فيها اتم واولى

مفتاح

اذا روى العدل الذي يعتبر تزكيته عن جماعة غير معلوم العدالة ... ومطلقا لا يعلم ...

تنبيهات في رواية العدل عن غيره

من يعلم انه لا يروي الا عن عدل فذلك اولى من ذلك او سماه باسمه او كان يقول عن ثقة يعلم من حال العدل الراوي عن المذكور انه لا يروي الا عن ثقة وعدل فهل يجب ذلك
عنه يكون تعديلا له كالتوثيق بتعديله او لا فلا يمكن الحكم بعدالته من هذه الجهة اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يكون تعديلا وهو في مواضع النهاية
عديدة وفي موضعين من المبادي والمنية وفي الباقية موضعين والذرائع وهو المحكي عن وكري والضرورة شرح العضدي وح المنهاج للعبري وبالجملة انه من
للعظم الثاني انه تعديل وهو المحكي عن وكري وشرح العضدي وتم المنية عن بعض وفي الدراية قال ان شاذ من المحدثين انتهى والمعتمد عندي
هو الاول الذي عليه المعظم لان رواية العدل عن غيره لا تدل على تعديله بشيء من الدلالات اما المطابقة والتضمن فواضح اما الالتزام فلانه لا ملازمة بينهما لا
لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لما ذكره في التهذيب والمنية والدراية وغيرهم وقد ذكر المنهاج للعبري من ان العدل كما يروي عن العدل كذا يروي عن غيره وقد اتفق في جملة
من الكتب كثيرا رواية العدل عن غيره ففي التهذيب والمحصول من عادة اكثر الرواة انهم يروون عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا وفي المنية ان عادة كثير من السلف الرواية
عن العدل وغيره وفي الدراية قد وقع من اكثر الاكابر من الرواة والمصنفين في شتى الاحكام ان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن حاله لتوقف فيها
وفي شرح العضدي كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر فيمن يروي عنه ولو سئل عنه لم يعرفه ما ذكر الشهرة البطلة وما ذكر فيه من ان الراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون
سكوته عن الجرح تعديلا الا لو كان السكوت عن التعديل جرحا ايضا ولا قائل به لو عرفنا العدالة لكن من يروي عنه فاسقا لكان في روايته عنه غش او تدليس الذي
لا انا نقول هذا باطل لما ذكره في التهذيب والمنية من كون ذلك غشا وتدليسا لا انه لو وجب عليه العمل بان يقول سمعت فلانا قال كذا وصدق عنه ثم لعله يعمل
بالصدق والعدالة فرضي عنه وكذلك البحث عن حال الراوي والعمل بالرواية ولا بيان العلم وان كان يروي عن العدل وغيره ولكن الظاهر ان الملازمة الاولى بحكم
العضدي منها ابن ملك تعديله لاحتجاج بما ذكره لا نا نقول لا اتم ذلك وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا فرق على القولين بين ان يعلم ان من عادة
العدل الرواية عن العدل وغيره او لا **الثاني** اذا علم ان من عادة العدل الرواية عن العدل وغيره فهل يكون روايته عمن لم يعلم حاله تعديلا له
او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه تعديل وهو للنهاية وفي موضع وفي المنية وعن الباقي والمحصول وشرح العضدي وح المنهاج الثاني انه
تعديل وهو المحكي في شرح العضدي عن بعض وهو مقتضى اطلاق كلام الشهيد الثاني وموضع من المبادي والاقرب عندي هو القول الاول لحصول
الظن بالتعديل من جهة العادة نعم ان قلنا بانه يشترط في المزكي التعدد وبانه لا يعتبر تزكية مجهول العين لاحتمال وجود الجارح وبان الاصل عدم حجية كل
ظن كان القول الثاني في غاية القوة ولكن جميع المذكورات خلاف التحقيق وهل يلحق بالعادة تصريحه بانه لا يروي الا عن عدل ولا تصريح بالاولى في التهذيب والمنية
وفي موضع من المبادي والدراية نعم وهل يشترط في العادة العلم بها او يكفي الظن يظهر من المنية ومن المبادي ومن جميع الكتب لقائلة بالقول الاول الثاني
الثاني في غاية القوة **الثالث** انه روى العدل بحذف الواسطة كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله او قال امير المؤمنين عليه السلام ويعلم سقوط الواسطة
فهل روايته تعديل للواسطة المحذوفة ولو كان من عادته الرواية عن العدل وغيره او ليست بتعديل مطلقا او تعديل في صورة وجود العادة المذكورة
وليست بتعديل في صورة فقدها احتمالات يظهر الاحكام الاول فانه قال ان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا ما ظهر الجزم بذلك فالظاهر
من حال انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي صلى الله عليه وآله قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم
عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا كان ظانا او ظانا مصيبا في خبره انتهى وفيه نظر المنع من ان قوله
قال رسول الله صلى الله عليه وآله يقتضي الجزم او الظن بصدقه وهذا القول منه لما نقله اليه الاشارة سلمنا ذلك ولكن نمنع من كون السبب عليه لم الواسطة لامكان حصولها
بغيرها بل العلم لا يحصل بنفس عدالة الواسطة ويحتاج الى امر خارج مع وجودها لا يبقى الاصل عدم سببيتها للواسطة لانا نقول كما ان الاصل عدم كون الواسطة
سببا فالاصل عدم ثبوت عدالتها وهنا نظر لان الواسطة لا يمكن دفعها بالاصل للقطع بوجودها وبلزوم اثرها ولا كذلك غيرها فانه يمكن نفيه بالاصل
فتدبر والاولى ان يقال الاصل لا يفيد الظن بالتعديل فلا يمكن ان يكون دليلا عليه فتدبر والاقرب عندي ان ذلك لا يفيد تعديل الواسطة حيث لم يثبت ان عادة
العدل الراوي الرواية عن غير الثقة وفاقا للنهاية وفي المبادي والمنهاج وشرح العبري والاسنوي واما مع ثبوت ذلك فهو تعديل كما تقدم **الرابع**
اذا روى محمد بن ابي عمير الثقة المشهور عن رجل لم يعرف حاله او سماه باسمه كان يقول اخبرني زيد او عن زيد او عن فلان المجهول الحال فلا اشكال في ما ذكره الشيخ في
العدة فانه قال سوى الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق
به وبين ما اسنده غيرهم ومن هنا عملوا على العبادة فهي بعيدة عن الشهادة بانه لا يروي الا عن ثقة وما ذكره الفاضل البهائي فانه قال في روايته احيانا عن
الثقة للتصحيح والتشبث لانهم ذكروا انه لا يرسل الا عن ثقة الا انه لا يروي الا عن ثقة ربما المعتبر انه رجال من طعن الاصحاب فيه فاذن المعتمد هو الاحتياط

فهل يكون ذلك موجبا لعدالة الشيخ

الثالث وكذلك في صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي **مفتاح** اذا قال العدل الثقة اخبرني ثقة ولم يسمه فلا اشكال في انه لا يكون تعديلا للمجهول
العين فهل يجوز الاعتماد على هذا التعديل في الحكم بصحة الرواية وحجيتها فيكون تزكية مجهول العين معتبرة اولا بل يشترط في اعتبار التزكية تعلقها بالمعلوم
اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز الاعتماد على ذلك وانه لا يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو لجماعة ... العلامة والآمدي ... ويمكن
استفادته من المحكي عن المحقق ومن كل من اعتمد على مراسيل ابن ابي عمير باعتبار انه لا يرسل ولا يروي الا عن ثقة ولو قيل ان ذلك مذهب المعظم لم يكن بعيدا
الثاني انه لا يجوز الاعتماد على ذلك وانه يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو للنهاية والدراية وكم في للاولين وجهان احدهما عموم ما دل على حجية
خبر الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم ... ومنها شهادة العدلين وثانيهما انه يحصل من خبر العدل الظن بعدالة الواسطة المجهولة والاصل فيه الحجية وقد اشار
الى ما ذكره جدي قده فقال في مقام ذكر الامور المفيدة للتوثيق ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة وفي افادته التوثيق المعتبر خلاف ...
ثم واحتمال كونه في الواقع مقدوحا لا يمنع الظن فضلا عن احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في سائر التوثيقات فتم وربما يقال الاصل ...
العلم فلما تعذر يكفي الظن الاقرب هو الحاصل بعد البحث ثم يمكن ان يدعى مع تعذر البحث يكفي الظن كما هو الحال في التوثيقات وسائر الادلة والامارات
الاجتهادية ومادل على ذلك دل على هذا ومراتب الظن متفاوتة جدا وكون المعتبر هو الاقوى منها لم يقل به احد مع انه على هذا الايراد يرد على جل ... صحيح
بل لا يوجد لتخصيص خصوص ما اعتبر من الحد بانه الى هذا الحد معتبر دون ما هو ادون منه في الثاني التثبت ثابت مع انه ربما يكون الظن الحاصل ببعض
التوثيقات بهذا الحد بل وادون منه انتهى وللاخرين ما ذكره في ... والدراية وكم من ان التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم انما
مع تعيين العدل ... الجارح اولا ومع الابهام لا تؤمن وجوده وزاد في الدراية ولم ... عدم الجارح مع ظهور تزكية غير كاف
في هذا المقام قال في الاول لابد من البحث في حال الرواة على وجه يظن بأحد الامور الثلثة من الجرح او التعديل او تعارضهما بحيث يكون بل الاظهر ...
منه في القلوب وفي الثاني التمسك بالاصل غير موجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة فلابد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون
له معارض حتى يغلب على الظن انتفائه كما سبق التنبيه في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص انتهى وفيه نظر لانهم ان ارادوا ان ذلك لا يفيد الظن بسبب ذلك
الاحتمال فهو بعيد لظهور حصول الظن منه كما صرح به جدي قده وكذا الامدي فقال في مقام دفع الحجة المذكورة قلنا وان كان محتملا غير ان الظن عدمه ولا
سيما مع تعديل العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعدالته يوجب الجرح انتهى هذا ولو كان الاحتمال المذكور مانعا من الظن لزم ان لا يحصل من خبر العدل
الظن بالحكم الشرعي او بالمطلب اللغوي او بالجرح والتعديل لوجود احتمال الخطأ في مستند علمه بالمذكورات ولو انه ... لكان غير تام عندنا ... ذلك
بالقطع وان ارادوا ان هذا الظن ليس بحجة لانه يشترط في حجية كل ظن حصول ظن اخر من جهة الفحص بعدم وجود معارض له فهو بعيد لان ذلك لو سلم فانما
هو في صورة امكان الفحص عن المعارض واما مع تعذره فلا يشترط كما هو الظاهر من سيرة العقلاء في موارد عملهم بالظن وكذا من معظم الاصحاب والمسألة لا تخ
من اشكال ولكن المعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا قال العدلان اخبرنا ثقة واراد شخصا واحدا كان كما اذا قال
العدل الواحد اخبرني ثقة فاذا قلنا بكفاية العدل الواحد في التزكية في استنباط الاحكام الشرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بثبوت التعديل في الصورتين
على المختار في المسألة وان شرطنا التعدد في التعديل لزم الحكم بثبوت التعديل في هذه الصورة خاصة على ذلك **الثاني** قال في ... اخر المسألة
اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف
في جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح انتهى ويلزم على المختار في المسألة السابقة الحكم بثبوت
العدالة في المجهول هنا **الثالث** هل يشترط في كون ذلك تزكية كون العدل في تعبيره بتلك العبارة قاصدا اداء الشهادة بالتعديل او يكفي
في ذلك مجرد دلالته على اعتقاده عدالة الواسطة المجهولة وان لم يكن في مقام اداء الشهادة المعتمد عندي هو الاخير وربما يظهر من الدراية الاول فانه قال بعدما
نقلنا عنه سابقا نعم يكون ذلك القول منه تزكية للمروي عنه حيث يعقبه بما يقول ... ثقة اذا قصد به مجرد الاخبار ... بتعديل فانه قد يتجوز في
مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة ثم قال وهل يحمل الاطلاق على التزكية ام لابد من استعلام مرجحها الاجود حملها على ظاهرها من عدم التجاوز في المقام
في مثل ذلك على تقدير تصريحه بقصد التزكية او حمل الاطلاق عليها ينفع قوله مع ظهور عدم المعارض انما يتحقق ظهوره مع تعيينه بعد ذلك ...
عن حاله والا فالاحتمال قائم كما مر ويذهب بعضهم الى الاكتفاء ... لم يعلم المعارض او الخلاف ... قد علم ضعفه ومثله ما لو قال كل من رويت عنه فهو ثقة
وان لم اسمه ثم روى عن من لم يسمه فانه يكون مزكيا له اجمالا الا انه لا يعمل به كما قررناه وقول العالم هذه الرواية صحيحة في قوة الشهادة بتعديل رواتها فان ...

اللابد في الطريقة ما بالنسبة ح

عند الاكتفاء بذلك **الرابع** قال في بعد الاشارة الى ان على البحث من الامور المفيدة للتزكية وهذا الطريق يشبه ان يكون مرجوحا بالنسبة الى التصريح بالتعديل فقط ولا سيما اذا اقترن بذكر السبب للاتفاق عليه والاختلاف في هذا الطريق وهذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه لاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل وذا بالنسبة الى العمل بالرواية فلاشتراكهما في اصل الرواية ولاختصاص احدهما بالعمل به انتهى **مفتاح** قال في لم قال المحقق اذا قال الخبر في بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو جيد بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يختصرون في العدل سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح لانتفى الحق عندك ما ذهب اليه في الذكرى ذلك ولا على التزكية ولا على اعتقاد العدالة بل غاية الامر الاكتفاء بحسب عادة الرواة جرت بالاشارة بذلك الى التذكرة او اعتقاد العدالة ويشهد بذلك تصريح المحقق اذ من المستبعد ان يكون مستنده الى نفس العبارة فان اجل من ذلك لا انا نقول ذلك احتمال لم يمكن الحكم بمجرده بما ذكره المحقق **مفتاح** اذا كان الراوي من مشايخ الاجازة فهل يجوز ان يحكم بعدالته بمجرد ذلك او لا بل يكون كغيره ممن لم يثبت عدالته فيه اشكال من ان مشيخة الاجازة ليست هي العدالة ولا العدالة جزء من مفهومها ولا هي لازمة لها عقلا لجواز كون الرجل شيخ الاجازة مع كونه فاسقا مرتكبا للكبائر ولا شرعا لعدم دليل من الشرع على لزوم الحكم بعدالة شيخ الاجازة ولا عادة لعدم معلومية ان كل شيخ من مشايخ الاجازة يستحيل عادة صدور الفسق منه ومن ان الظن ما يكون لصدور الفسق ومنافيات العدالة من معظم مشايخ الاجازة والمشكوك فيه يلحق بالغالب في ظهوره كلمات جماعة في الحكم بعدالته فيقبل ان قول فلان فلان من مشايخ الاجازة يدل على انه من اعلى درجات الوثاقة وعن الشهيد الثاني ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وعن بعض المحققين ان عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ وقيل ان التعديل بهذه الطريقة طريقة كثير من المتأخرين وقيل اذا كان المستجيز ممن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين فدلالة استجازته والرواية عنه على الوثاقة في غاية القوة سيما اذا كان المجيز من المشاهير ابتنى والتحقيق انه ان كان ثبوت عدالة الراوي يكفي فيه الظن وانه من الامور الاجتهادية كالمسائل الفقهية والنحوية كما هو التحقيق فالمعتمد انه يجوز الحكم بالعدالة بذلك لحصول الظن منه بها وكذا يجوز الحكم بها بقول عدل من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة لحصول الظن منه بها وان لم تكن العبارة دالة على ارادة التعديل مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما معتبرا في اللغات وان لم يكن ذلك من الامور الاجتهادية ولا يكتفى فيه بالظن من حيث انه ظن بل لا بد من ثبوت العدالة بالعلم او بسبب من الاسباب الشرعية كشهادة العدلين لكونه من الموضوعات الصرفة والاصل فيها ذلك فلا يجوز الحكم بالعدالة بذلك لانه لا يفيد العلم بها ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية كالبينة وكذا لا يجوز الحكم بذلك بقول عدل او عدلين من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة لانه لا يفيد العلم بها ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية لا يقال اذا قال العدلان ذلك كان شهادة منهما بعدالته فيجب قبولها لان شهادة العدلين من الاسباب الشرعية التي يثبت بها اكثر الموضوعات الصرفة واذا قال ذلك عدل واحد كان اخبارا منه بعدالته فيجب قبوله لان خبر العدل من الاسباب الشرعية او من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها لانا نقول انما يكون ذلك شهادة او خبرا لو كانت العبارة دالة باحد الدلالات الثلث على ان المتكلم قصد التعديل وهو ممنوع اذ ليس في العبارة بحسب الوضع اللغوي ولا العرفي ما يدل على ذلك ولم يثبت صيرورتها منقولة في اصطلاح اهل الرجال الى ما يفيد ذلك واحتمال النقل غير مجد لان الاصل عدمه فتدبر **مفتاح** حكي عن العلامة ان قول اهل الرجال فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه يقتضي الحكم بصحة الرواية وان كان الذي روى عنه من ادعى الاجماع المزبور في حقه مجهول الحال لكن بشرط صحة النسبة الى من ادعي في حقه ذلك الاجماع والظاهر من جماعة المصير الى هذا وربما قيل ان تلك الدعوى لا تفيد الا وثاقة من ادعي الاجماع في حقه واختار هذا القول والد العلامة والسيد الاستاد ره ووجه بوجهين احدهما ان اهل الرجال لو لم يقصدوا الحكم بصحة اصل الرواية بل قصدوا مجرد بيان وثاقة من ادعي في الاجماع في حقه لما كان تخصيصهم تلك الدعوى ببعض وجه وفيه نظر لاحتمال كون الوجه في العرف الاتفاق على الوثاقة فيمن ادعي فيه ذلك الاجماع في حقه دون غيره وثانيهما انه لو كان المراد بيان وثاقة ذلك الرجل لما كان لتخصيص تلك الدعوى ببعض دون الآخر ما الاختلاف في عدالة المشهود بعدالتهم جيدة فانه ان اريد بعدم الخلاف في ذلك من العدالة المعروفين من الرجال فغير اولا انه غير اجماع العصابة وثانيا انا لم نجد في تعديل جميعهم عدم الخلاف منهم غير عدم الخلاف منهم ولنا بد الاتفاق جميع العصابة فلم يوجد الا في سلمان وعمار ومن عدا المشار ضرورية دون غيره اذ لا يكاد يتفق جليل يكون سالما عن الطعن والذي يقتضيه التحقيق ان يقال ان العبارة المذكورة لا تفيد الا ان من ادعى هذا الذي ادعى الاجماع في حقه لان غاية ما يستفاد منها تحقق الاجماع على صحة ما ثبت منه عن الغير انه لم يثبت منه الا النسبة الى الغير لا الحكم بصحة الرواية عن المعصوم

في بيان كيفية العلم بعدالة مشايخ الاجازة وان الرواية عنهم تكفي في ذلك

في بيان انه هل يكفي نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة في الحكم بصحة الرواية

وعدالة من يروي عنه ممن ادعى الاجماع في حقه ومع هذا كيف يجوز الحكم بصحة الرواية بعد التحري في الحال اللهم الا ان يفسر بقطعهم في قولهم ما يصح عنه بالحجية
المتعارف فيتجه الحكم بصحة الرواية لان مفيد العبارة يكون هكذا اجمعت العصابة على الحكم بصحة الخبر الذي يثبت انه رواه وعلى هذا ربما امكن دعوى ثبوت عدالة
من يروي عنه هذا الذي ادعي الاجماع في حقه ولكن التفسير المذكور مشكل بالظاهر عندهم ومحل يفيد العبارة المذكورة توثيق من ادعيت في حقه ولا ينافيه اشكال
من ان التصحيح عند المتقدمين على ما ذكره جماعة منهم البهائي وهو لا يستلزم عدالة الراوي لامكان حصوله بالقرائن وكون التصحيح عند المتأخرين معناه كون الراوي
اماميا ثقة لا يجدي لان العبارة صدرت من المتقدمين فيجب حملها على مصطلحهم نعم اذا صدرت من المتأخرين افادت عدالة من ادعيت في حقه ومن ان الظاهر ان
الذي يجمع العصابة على صحة جميع رواياته لا يكون الا عدلا اماميا وان امكن عقلا ان يكون فاسقا فيكون مفيدا للظن بالعدالة فيرجع الى التحقيق الذي ذكرنا
في مشايخ الاجازة ولما كان الامر عندنا اصالة حجية الظن في اثبات عدالة الراوي جاز الاعتماد على ما ذكر في اثبات عدالة من ادعيت في حقه والظاهر بناء
المعظم على هذا بل لم يظهر مخالف فيه فيكون هذا معاضدا لما ذكرنا كما لا يخفى **مفتاح** اذا حكم نحو العلامة بصحة سند حديث ولم نعلمها ولكنا رأينا بسند
فيه مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال فهل ذلك يوجب توثيق ذلك المجهول حتى لو رأيناه في سند اخر كان اللازم الحكم بصحته اولا وعلى الثاني فهل يحكم
بصحة اصل الحديث فيلزم العمل به كسائر الصحاح اولا بل يطرح او يرجع الى غيره فهنا مقامان الاول في افادة ذلك التوثيق فذهب بعض على ما حكاه جدي رحمه الله في
التعليقة الى افادة ذلك قال بعضهم المحقق في ترجمة الحسن بن متيل وابراهيم بن مهزيار واحمد بن عبد الواحد وغيرهم انتهى ولعل حجته ان تصحيح ذلك الحديث اما
باعتبار وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند اخر لم يشتمل عليه لكن الاخير خلاف الظاهر لان الغرض انه لم يثبت سند اخر غير ما علمنا به بعد التتبع
ويبعد ان يكون موجودا ولم نعثر عليه فانحصر الوجه بحسب الظاهر في الاول فيكون مفيدا للتوثيق ومنع من هذا القول جدي رحمه الله حيث قال بعد الاشارة اليه وفيه
انه لم يقتصر اطلاق الصحيح في الثقات كما اشرنا اليه الا ان يقال اطلاقه انما على غيرها نادر وهو لا يضر لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرنا سيما بعد ملاحظة
طريقته وجعله الصحيح اصطلاحا اتفاقيا لكن لا يخفى انه حكم بصحة حديثه نعم ادونها نفع ومثل غيره في توثيقه بل هو في خلاف يد الخلاصة مكرر توثيقه على
حصره نعم لو اكثر تصحيح حديثه مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق واحتمال كون تصحيحه ذلك لكونهم
مشايخ الاجازة فلا يضر مجهوليتهم او لظنه بوثاقتهم فليس من باب الشهادة فيه ما يستشير اليه والغفلة منهما الا كما ترى مع انه في نفسه بعيد عن البعد انتهى
ومال الى التفصيل والد العلامة واحتج على دلالته على التوثيق مع الاكثار بما اشار اليه من بعد الغفلة والاطلاع على سند اخر غير الذي اشتمل على ذلك
وعلى عدم دلالته على التوثيق مع عدم الاكثار بان عدم الاطلاع على سند اخر وان كان يوجب الظن بانه تصحيح السند الذي فيه ذلك المجهول فيفيد توثيقه
لكن ملاحظة ترجمته في الرجال وعدم تصريح احد من اهل الرجال بما يدل على توثيقه مع كونهم من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على كشف احوال الرجال
يوجب الظن بانه ليس تصحيحه السند الذي اشتمل على ذلك المجهول وهذا الظن ان لم نقل بكونه اقوى من الاول فلا اقل من مساواته له ومع هذا كيف يمكن
الحكم بالوثاقة والتحقيق عندي ان ما ذكره غير منضبط ولا هو كلي اذ ربما يحصل من التتبع الظن القوي في الغاية بعدم سند اخر غير ذلك فلا يحصل
من ملاحظة الترجمة ظنا يبلغ هذا المقدار من القوة وقد ينعكس الامر فالمدار على حصول الظن من غير معارض اللهم الا ان يقال ما ذكره دائم فالمدار مبني على الثاني
ولا يندرج في الاختلاف احيانا المقام الثاني في انه هل يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندي ذلك لان السند الذي صححه لا يخلو في الواقع اما ان يكون ذلك
السند الذي اشتمل على المجهول او غيره وعلى اي تقدير يحصل الظن بكون الحديث صحيحا اما على الاول فلانه يكون موثقا لذلك المجهول فيصح سنده واما على
الثاني فلان تصحيحه يكون تصحيحا لسند لم نعثر عليه وهو كاف بناء على اعتبار تعديل المجهول حيث لم يمكنا الاطلاع على معارضه كما في مراسيل ابن ابي عمير نعم
ان ضعفنا منه او من اعتباره وتوثيقه في الكتب الفقهية اتجه المنع من الحكم بصحة الحديث لكنه محل نظر بناء على اصالة حجية كل ظن وربما اعترض بان ملاحظة الترجمة
الموجبة للظن بانه ليس توثيقا لذلك وملاحظة التتبع وعدم الاطلاع على سند اخر الموجبان للظن بعدم سند اخر يوجبان الظن بخطائه في الحكم بالصحة
وفيه اولا ان الظن بعدم الغفلة اقوى من ذلك الظن جدا لان الظن الحاصل هنا مستند الى امارتين عدميتين وظن الصواب وعدم الغفلة مستند الى امارة وجودية
معتد بها كما اذا صرح ثقة بوثاقة رجل وسكت الباقون عن حاله مع ذكر اسمه وثانيا انا نمنع مزاحمة ظن الصواب بالظن الحاصل من امارتين عدميتين معا
بل انما عارض ظن الصواب احدى الامارتين وذلك لان ظن الصواب يقتضي حصر وجه التصحيح في احد الامرين اعتقاد وثاقة المجهول والاطلاع على سند اخر
صحيح في الواقع فيعارضه احدى الامارتين اما ملاحظة الترجمة ان كان السبب في تصحيحه اعتقاد وثاقة المجهول او عدم الاطلاع على سند اخر ان كان السبب
في تصحيحه الاطلاع على سند اخر ولا شك في تقدم ظن الصواب كما لو صرح به بسبب التصحيح **مفتاح** اذا قال اصحابنا في كتبهم الرجالية

بيان ما كان من الالفاظ على التعديل منها ثقة

ان فلانا ثقة دل على امور منها انه عدل امامي لا يكذب مطلقا ومعتمد عليه فيما يقوله ويرويه والحجة في هذا الامر الاول تصريح بعض اللغويين بما يقتضي ذلك قال في المصباح المنير وثق الشيء بالضم وثاقة قوي وثبت فهو وثيق ثابت محكم واوثقته جعلته وثيقا ووثقت به اثق بكسرهما ثقة ووثوقا ائتمنته وهو وهي وهم ثقة لانه مصدر وقد يجمع في الذكور والاناث فيقال ثقات كما قيل عدات وقال في ق وثق به كورث ثقة وموثقا ائتمنه الثاني ان مفهوم ذلك عرفا ومتبادر جدا الثالث انه لا يصح سلبه عمن اتصف بذلك الرابع انه يكذب من قال لجاثي ثقة ولم يكن متصفا بما ذكر وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان لفظ الثقة يدل على ما ذكر عند اهل اللغة والعرف لا يقال كون اللفظ المزبور دالا على ما ذكر لغة وعرفا لا يستلزم دلالته عليه عند علماء الرجال المعتبر قولهم في هذا المجال لجواز كونه منقولا الى معنى اخر غير ما ذكر لانا نقول لا استلزام ثم والاحتمال مدفوع باصالة عدم النقل وقد يناقش فيه بمعارضته بغلبة تحقق الاصطلاح والنقل لارباب العلوم ومن جملتهم اهل الرجال وبتكرر تعبيرهم باللفظ المزبور بحيث انه من الالفاظ المنقولة وهذا اقوى لانه كالخاص بالنسبة الى الاصل المزبور وعليه يشكل الحكم بما ذكر بمجرد قول العدل من اهل الرجال ان فلانا ثقة لان المعنى المنقول اليه غير معلوم ولا متعين لانهم لم يعرفوه ولم يبينوه وقد يجاب اولا بان الغلبة المزبورة معارضة بعدم تصريح احد بصيرورة اللفظ المزبور منقولا الى خلاف معناه اللغوي والعادة تقتضي بانه لو كان ذلك لتحقق التصريح به وثانيا بانه لو سلم النقل فالاصل ان يكون منقولا الى ما هو اقرب الى المعنى اللغوي واشد علاقة له لان الغالب في المنقولات مسبوقيتها بالمجاز وحصولها بغلبة الاستعمال والغالب في المجاز اعتبار الاقرب الى المعنى الحقيقي وليس الاقرب الى المعنى الحقيقي هنا الا ما يشتمل على المعنى اللغوي كما في كثير من المنقولات وفيه نظر لجواز ان يكون لفظ الثقة موضوعا لمن كان ثقة في الزمان الماضي او لمن لم يتعمد الكذب وان كان كثير السهو فيه او لمن يصدق لتعصب صفة الوثاقة وكل هذه الامور يناسب المعنى اللغوي فتم ولا يستلزم الوثاقة بالمعنى المتقدم والانصاف ان دلالة لفظ الثقة في كلمات علماء الرجال على ما ذكر مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه كما لا شك في انه ليس مرادهم كونه ثقة في زمان ما بل المراد انه ثقة في جميع الازمان لانه المفهوم عرفا ولانه لو اريد الاول لزم الاجمال بل خلو الكلام عن الفائدة وهو باطل لان التتبع في كلامهم يكشف عن ارادة ذلك نعم قد يستشكل في دلالة ذلك على ثبوت الوثاقة في اوائل البلوغ ويلزم منه طرح الخبر المحتمل صدوره منه في اوائل البلوغ وقد يجاب بان الاصل تاخر الرواية الى زمان ثبوت الوثاقة لان الاصل تاخر الحادث فتم وبان الظاهر صدور الرواية في حال الوثاقة فتم وبانه لم يعهد من احد من الاصحاب الاستشكال في سند رواية عن الثقة باحتمال ورودها قبل ثبوت الوثاقة فتم وبانه لو كان ذلك الاحتمال قادحا للزم طرح اكثر روايات الثقات وهو باطل فتم ومنها انه رجل عادل يجتنب عن المعاصي مقبول الشهادة والحجة في هذا وجوه الاول ان المتبادر عند اطلاق لفظ الثقة فيكون حقيقة فيه لان التبادر امارة الحقيقة الثاني انه يصح ان يقال لمن لم يكن عادلا انه ليس بثقة وان كان صدوقا ولذا يكذب من قال رايت الثقة وصليت خلف الثقة وشهد به الثقة اذا ظهر فسق من ادعى له الثالث انه لو لم يكن لفظ الثقة موضوعا للعادل لما قبح ان يقال فلان ثقة ويشرب الخمر ويزني ولصح ان يستفهم بعد قوله فلان ثقة عن ارتكابه الفجور بان يقال هل يشرب الخمر مثلا والتالي باطلان وبالجملة لا ينبغي الريب في ان لفظ الثقة بالخصوص موضوع في زماننا لمن اتصف بالعدالة بالمعنى المذكور مخالف للمعنى اللغوي وهو مطلق الامانة فيصير منقولا حقيقة في هذا المعنى فيستلزم النقل والاصل عدمه لانا نقول اصالة عدم النقل لا تعارض الوجوه الدالة على النقل نعم يمكن ان يقال غاية ما يستفاد من تلك الوجوه كون لفظ الثقة حقيقة في المعنى المزبور في هذه الازمنة ولا يستلزم ان يكون كذلك في الازمنة السابقة كزمان الشيخ والنجاشي ونحوهما بل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بوقوعه في زمان الغير وقد يجاب بان الظاهر من كلام الشهيد الثاني ان استعمال لفظ الثقة في الزمان السابق في العدل اغلب فانه قال في الدراية في مقام ذكر الفاظ التعديل هو عدل او ثقة وهذه اللفظة وان كانت مستعملة في ابواب الفقه اعم من العدالة لكنها هنا لم تستعمل الا بمعنى العدل بل الاغلب استعمالها فيه خاصة وقد يتفق في بعض الرواة ان يكرر في تزكيتهم لفظ الثقة وهو يدل على زيادة المدح انتهى فلا وجه للحكم بثبوت النقل يومئذ ولزم كثرة المجاز والاصل عدمها وهي اولى من اصالة تاخر الحادث هذا و يستفاد من ذلك ان المعنى المذكور حقيقة شرعية فانه قال والظاهر ان المراد بالثقة العدل لان الثقة شرعا انتهى ويظهر من والده انه معنى مصطلح عليه بين المتشرعة ثم لو سلمنا ان لفظ الثقة ليس موضوعا في اصطلاح علماء الرجال لذلك فنقول نحكم ايضا بعدالة من صرحوا بانه ثقة اذا لم يقم على فسقه دليل وذلك اما لان الغالب استعماله في العدل فالاطلاق ينصرف اليه او لانه اذا لم يتعرضوا لفسقه يظهر عدمه لانه يبعد عدم اطلاعهم على فسقه وكذا يبعد عدم تصريحهم بفسقه مع اطلاعهم عليه فتم اولان الغالب كون الصادق والمتحرز عن الكذب عادلا فيلحق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء ولا يشترط في هذا كثرة استعمال اللفظ في العدل اولان المستفاد من طريقتهم تامة الاصحاب الحكم بعدالة الراوي بمجرد قولهم فلان

ثقة والظاهر عدم خطائهم فيما صار والبناء او لانه انما يصرحون بالتوثيق لتعديل الجزم وهو لا يجوز الا مع عدالته لا يبقى اشتراط العدالة قول جميع واما الباقون فلا يشترطونها فلعل المصرح بالتوثيق اختار الاخير لا انا نقول الظاهر ارادة المعنى المتفق عليه بين الكل والا لوجب التنبيه على ارادة خلاف ذلك فتامل ولانه اذا قيل فلان ثقة وامين كان الظاهر منه انه امين في كل شيء لان حذف المتعلق يفيد العموم والامين في كل شيء لا يكون الا عدلا اذ من جملة الاشياء التي يعتبر فيها الامانة الشهادة ولا يحصل الامانة فيها الا بالعدالة فتامل ومنها انه امامي وقد صرح به جماعة على هذا بحيث ذكره قال المحقق الشيخ محمد ان النجاشي اذا قال ثقة ولم يتعرض لفساد المذهب فظاهره انه عدل امامي لان ديدنه التعرض للفساد فعدمه ظاهر في عدم ظفره وهو ظاهر في عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من المحققين انتهى ولا يخفى ان الركاكة المتعارفة المسلمة المعتبرة انه اذا قال عدل امامي حيث كان ذا فلان ثقة انهم يحكمون بمجرد هذا القول بانه عدل امامي اما لما ذكر او لان الظاهر من الرواة التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة او لانهم وجدوا انهم انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة او لانه مرتبة ان معنى ثقة عدل ضابط كما ان عادلا ظاهرا فيهم فكذا ثقة او لان المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك وعلى منع الخلو انتهى كلامه وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه قد يقال فلان ليس بثقة فان قلنا بان لفظة الثقة موضوعة للمفهوم المركب من التحرز عن الكذب والعدالة وكونه اماميا فغايتها الدلالة على انه ليس فيه مجموع الصفات ولا يدل على انتفاء جميعها او بعض منها بالخصوص فلو قام دليل على اتصافه ببعضها لم يكن ذلك معارضا له نعم لو قام دليل على اتصافه بجميعها كان ذلك معارضا ووجب الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض وان قلنا بانها موضوعة لمجرد التحرز عن الكذب وان الصفتين الاخيرتين يستفادان من القرائن فغايته الدلالة على نفي التحرز عن الكذب واما على نفي كونه اماميا فلا **الثاني** اذا قال عدل من اصحابنا فلان ثقة وقال غيره هو واقفي او فطحي او مخالف لمذهب وجب الحكم بكونه موثقا عدلا ضابطا غير امامي وذلك لان قوله ثقة تضمن ثلث دعاوى الاولى انه متحرز عن الكذب الثانية انه لا يصدر عنه الفسق الثالثة انه امامي والتصريح بالفطحية انما عارض الاخيرة دون الاوليين فيجب قبولهما لخلوهما عن المعارض وقد اشار اليه هذا جدي فانه قال بعدما حكينا عنه بلا فصل نعم في مقام التعارض بان يقول احد انه فطحي مثلا يحكمون بكونه موثقا معللين بعدم المنافاة ولعل مرادهم عدم معارضة الظاهر النص وعدم مقاومته بناء على ان دلالة ثقة على الامامية ظاهرة كما ان فطحي على الاطلاق لعله ظاهر في عدم ثبوت العدالة عنده ثم مع تامل فيه ظاهره وجهه ان الجمع مهما امكن لازم فيرفع اليد عما ظاهره ويتمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة الذي في ضمنه فطحيا عادلا في مذهبه فيكون الموثق ساعيا او كلاهما وكذا لو كان من واحد لكن لعله لا يخلو عن نوع تدليس الا انه لا يكون مضرا عندهم لكون حجية خبر الموثق اجماعيا او حقا عندهم واكتفوا بظهور ذلك منهم او غير ذلك او بكون ظهور خلاف الظاهر واطلع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لكن ملاحظة مثل هذا القول بالمذكر لا يخلو عن اشكال مع ان المعدل ادعى كونه عادلا في مذهبنا فاذا ظهر كونه مخالفا فالعدالة في مذهبه من اين الا ان يدعى ان الظاهر اتحاد اسباب الجرح والتعديل في المذهبين سوى الاعتقاد بالامامة تاما لكن هذا لا يتم بالنسبة الى الزيدي والعامي ومن ماثلهما جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فثبوته ايضا يحتاج الى التامل مع انه اذا ظهر خطاء المعدل بالنسبة الى نفس ذلك الاعتقاد فكيف يؤمن عدمه بالنسبة الى غيره وايضا ربما يكون الجارح والمعدل واحدا كما في ابراهيم بن عبد الحميد جرحه وايضا لعل الجارح جرحه مبني على ما لا يكون سببا في الواقع على ما سيذكر في ابراهيم بن عمر وكيف كان فهل الحكم والبناء المذكور عند التعارض مطلقا ام مقيدا بما اذا انحصر ظن المجتهد فيه وانعدام الامارات والمرجحات اذ لعله بملاحظتها يكون الظاهر عنده حقية احد الطرفين ولعل الاكثر على الثاني وانه هو الاظهر انتهى وقد يقال ان الحكم بالموثقية وكون ذلك الرجل غير امامي مشكل اشكالا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا عند اصحابنا لمن كان اماميا اذ بعد الاعتراف بتحقق المعارضة بين ما دل على الفطحية وما دل على كونه اماميا يجب التوقف لا ترجيح الاول اللهم الا ان يقال ان ما دل على كونه فطحيا مثلا يدل بالدلالة المطابقية وما دل على كونه اماميا يدل بالتضمن والدلالة المطابقية اقوى وفيه نظر ادعى ان التعارض لما كان موجبا للتوقف في كونه اماميا كان بمنزلة كونه غير امامي بحسب الظاهر وهذا المقدار كاف في عدم موثقا وقد يقال ايضا انا اذا رجحنا كونه فطحيا او توقفنا في كونه اماميا باعتبار ذلك المعارض كان ذلك موجبا للقدح في الاعتماد على دعوى ضبطه لانه المفهوم من العقلاء الا ترى انه لو اخبر عدل بان الشيء البعيد الفلاني انسان ثم قام دليل على انه ليس بناطق لم يجز عند العقلاء ان يحكم بانه حيوان باعتبار ان من قال بانه انسان ادعى امرين احدهما انه حيوان والثاني انه ناطق وان المعارض انما حصل للاخير وفي قول جدي مع انه اذا ظهر خطاء المعدل اشارة الى هذا وبالجملة ان العدل اذا اخبر بامور على وجه يدل كلامه عليها بالمطابقة لم يكن وجود المعارض لاخباره عن بعضها موجبا للقدح في اخباره عن البواقي ولا كذلك لو اخبر بما يلزم منه الاخبار عن امور متعددة تضمنا فان وجود المعارض للاخبار الضمني

[illegible]

عن بعضها يوجب القدح في الاخبار الصحيحة عن الجواد لا يخفى ما دل على لزوم حمل العام الذي قام الدليل على خروج بعض افراده على الافراد الباقية بل على لزوم حمل لفظ الثقة في قول العدل بعد ظهور معارض لجزء من مفهومه على الاخيرين فانه من قبيل العام لانا نقول هذا فاسد لان العام انما يحمل على ما بقي بعد التخصيص لكونه اقرب المجازات حال التخصيص وبعد لوعد ارادة تمام اللفظ وهو العموم ولا يمكن ان يقال بمثل هذا هنا اذ من المعلوم ان قول العدل لا يصح ان يكون قرينة لقول عدل آخر فيرد الجملة الحكم بالموثقية وكونه صحيحا باعتبار التصريح بانه ثقة مع معارضة التصريح بانه فطحي مشكل الا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا لمجرد التحرز عن الكذب وان الصفتين الاخيرتين تستفادان من الخارج اذ التصريح بالفطحية لا يعارض التصريح بانه ثقة امامي وانما يعارض ما دل على انه امامي من القرائن الخارجية فنقول **الثالث** انه اذا قال احد من المخالفين كالفطحي والواقفي والعامي فلان ثقة فيدل على انه متحرز عن الكذب صدوق ولا يبعد الدلالة على انه عادل في مذهبه لانه من القائلين بمقالته ولا يدل على انه عادل بحسب مذهب الامامية كما اشار اليه جدي فانه قال بعدما حكينا عنه ثانيا بلا فصل ثم اعلم ان ما ذكر اذا كان الجارح والمعدل عدلا اماميا واما اذا كان مثل علي بن الحسن فمن جرحه يحصل الظن وربما يكون اقوى من الامامي كما يشير اليه وهو معتبر في مقام اعتباره على ما سيجيء في ابان بن عثمان وغيره بناء على حجية شهادة او رواية ولم يحصل منشأ قبولها الظن ولم يعتبر الموثقية وفيها ما مر واما تعديله فلو جعل من مرجحات قبول الرواية فلا اشكال بل يحصل ما في غاية القوة واما لو جعل من دلائل العدالة فلا يخلو من اشكال ولو على راي من جعل التعديل من باب الظنون او الرواية وعمل بالموثقة لعدم ظهور ارادته العدل الامامي او في مذهبه والاعم او مجرد الوثوق بقوله ولم يظهر اشتراطه العدالة في قبول الرواية الا ان يقال اذا كان الامامي المعروف مثل العياشي الجليل يسأل عن حال راو فيجيبه بانه ثقة على الاطلاق مضافا الى ما يظهر من دونه من التعرض لوقفه الناووسية وغيرهما في مقام جوابه افادته لرواياتهم وربما يظهر من امثال ذلك انه كان يرى التعرض لامثال ذلك في المقام لازما وكذا الحال بالنسبة الى العباشي الجليل بالقياس الى الجليل الاخذ عنه وهكذا فانه ربما يظهر من ذلك ارادته العدل الامامي مضافا الى انه لعل الظاهر من امثاله مع الامامية اشتراط العدالة في الرواية وربما يظهر من الخارج كون الراوي من الامامية فيبعد خفاء حاله على جميعهم بل على ابن فضال ايضا فيكون تعديله بالعدالة في مذهبنا كما لا يخفى فلو ظهر من الخارج خلافه فلعل حاله حال توثيق الامامي وايضا بعد ظهور المشاركة احد العدالتين مستفادة فلا يقصر عن الموثق فان المقام يحتاج الى التامل التام واشكل من ذلك ما اذا كان الجارح الامامي والمعدل غيره واما العكس فالترجيح للامامي سواء قلنا بان التعديل من باب الشهادة او الرواية او الظنون هذا واعلم ان الظاهر ان قولهم ثقة ثقة تكرير اللفظ تأكيدا وربما قيل ان الثاني بالنون موضع التاء انتهى **مفتاح** اذا كان الراوي في زمان عادلا وفي آخر فاسقا فان علم انه روى في حال العدالة فلا اشكال في القبول كما لا اشكال في عدمه اذا علم بالرواية في حال الفسق وقد صرح بهذا في العدة وقال ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء انتهى واما اذا شك في ذلك ولم يعلم انه روى في حال الفسق او العدالة فلا تقبل روايته لان شرط العمل بروايته كونه راويا في حال العدالة وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد نبه على هذا السيد المرتضى رضي في تنزيه الانبياء وقال وينبغي ان يكون الرد اصلا معتبرا فيمن علم منه الجرح ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه انتهى وهل يجوز التمسك باصالة تاخر الحادث فالحكم بالرواية في حال العدالة او الفسق اذا علم بعدالته في آخر العمر او فسقه اولا بل يجب الرد مطلقا وان علم بعد النبوة في آخر العمر فيه اشكال والاقرب الثاني

تمت

وعدم اعتباره ح

نحو

بل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين **مفتاح** لا اشكال في انه اذا علم الراوي فاسقا لا يقبل روايته ولا في انه لا يقبل روايته اذا كان فاسقا وقلنا باشتراط العدالة في الراوي مع تصريح بنفي الخلاف في ذلك جماعة منهم [illegible] وقال لا خلاف في عدم قبول رواية من علم فسقه انتهى وهل تقبل روايته على تقدير اشتراط العدالة فيه اذا كان مجهول الحال مع العلم باسلامه بمعنى انه لم يثبت عدالته ولا فسقه فيه خلاف اختلفوا في ذلك على قولين الاول انها لا تقبل مطلقا ولو علم اسلامه او ايمانه وهو للمعارج والتهذيب والنهاية وشرح المبادي والمنية والزبدة والبداية والحاشية الجمالية والمحصول وغيرها وفي شرح المبادي وفيه شرط ان يكون عدلا وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية والشافعي واحمد وفي المنية اما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وفي النهاية اختلف الناس في المجهول حاله هل تقبل روايته فذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء الى انه غير مقبول الرواية وهو الحق وفي الحاشية الجمالية ان عدم قبول رواية المجهول هو المعروف بين اصحابنا ويظهر من بعض المتأخرين الميل الى العمل بخبره ولا يخلو من ضعف وهو مذهب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال خبره غير مقبول الرواية الثاني انها تقبل حيث يعلم اسلامه وهو المحكي عن ابي حنيفة واتباعه وفي [illegible] واعتبار اشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ويظهر من جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة وفي [illegible] وظاهر جماعة من المتأخرين الى العمل بخبر مجهول الحال وهو اختيار جماعة من العامة انتهى ويمكن استفادة هذا القول من القائلين بكفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في ثبوت عدالة الشاهد وقد اشرنا اليهم للاولين وجوه منها ما تمسك به في التهذيب والمنية من ان عدم الفسق شرط في جواز قبول الرواية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط وقد تمسك بالحجة المذكورة في [illegible] ايضا لكنا لم نبين فانه قال القول باشتراط العدالة يحكي ولا قرينة على انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا مدخل له في حقيقته فوجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤكد كون المراد من هذه الاية ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتبين اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث يخرجه عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي عدم الخطر بنفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده انتهى لا يقال لا نم ان عدم الفسق في الواقع شرط في قبول الرواية بل الشرط فيه هو عدم العلم بالفسق وهو حاصل في المجهول الحال فيجب قبول خبره اما الاول فلوجهين احدهما ان المفهوم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق ان جاءكم من علمتم بفسقه وذلك لان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا للمعاني الواقعية وثانيهما ما ذكره في النهاية معترضا على الحجة المذكورة فانه قال بعد الاشارة اليها فيه نظر لان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول ليس معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت انتهى لانا نقول مقتضى ظاهر الاية الشريفة كون عدم الفسق في الواقع شرطا لا عدم العلم بالفسق والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فللمنع من ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لان المتبادر منها المعاني الواقعية بالضرورة ولصحة السلب عن المعاني المعلومة في بعض الوجوه ولان اهل اللغة اذا ذكروا معنى اللفظ لم يذكروا قيد العلم اصلا ولانه لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لزم عدم فرض [illegible] في تحقق معانيها وهو باطل بالضرورة ولانه لو كانت لزم انتفاء معاني الالفاظ بانتفاء العالمين وهو باطل بالضرورة ولانه لو كانت موضوعة للمعاني المعلومة للزم ان لا يتحقق معنى لفظ لو كان المعتبر علم كل انسان لامتناعه عادة وللزم ان يتحقق المعنى وان لا يتحقق لو دار الوضع مدار العلم عقلا وجميع ذلك باطل بالضرورة وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا المعلومة ولا يتوقف الالفاظ وان كانت موضوعة

للمعاني الواقعية الذي هو اعم من المعلومة وغيرها ولكن اطلاقها ينصرف الى الافراد المعلومة فاطلاق الفاسق في الاية الشريفة ينصرف الى من علم
فسقه فيكون مهملا بالنسبة الى التثبت في خبره ويكون حينئذ من مثبتات اطلاق المفهوم الحاكم بعدم التثبت لانا نقول لا نم ذلك ويشهد بذلك مصير
معظم الاصحاب على الحكم الى لزوم الاجتناب فيما اذا اشتبهت الزوجة بالاجنبية وفيما اذا اختلط المال الحلال بالحرام وفيما اذا اشتبه النجس بالطاهر في
نحو ذلك مما لا يكاد يخفى لبيان ان الالفاظ التي تتعلق بها التكاليف تحمل على المعاني الواقعية لا المعلومة وعلى هذا تجري قاعدة وجوب
المقدمة العلمية نحو منع السلم للصحيح المامور به عند وجوب الاجتناب بحيث لا يكون الاشتباه محققا لبطلان القاعدة المذكورة وكون
كوجوب المقدمة العلمية في
العلم مدخلية في الموضع بل القاعدة نفي الحرج والاجماع من المسلمين والا لكان الاجتناب غير واجب في صورة حصر الاشتباه فتم سلمنا انصراف
اطلاق المنطوق في الاية الشريفة الى معلوم الفسق ولكن نقول كما ان اطلاق المنطوق ينصرف الى المعنى المتبادر كذلك ينصرف اليه اطلاق المفهوم
فهو معلوم العدالة تسليما انه لا ينصرف اليه اطلاق المفهوم في
ولكن يعارضه اطلاق عموم التعليل في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الاية والتعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه ومن الظاهر
ان الترجيح مع عموم التعليل لكونه مقطوعا ولاعتضاده بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة ولاعتضاده بمصير المعظم الى عدم
حجية خبر مجهول الحال وهذا وان استلزم المنع من حجية خبر العدل كما لا يخفى الا ان الدليل القاطع دل على حجيته فيرجح عموم المفهوم بالنسبة اليه سلمنا
عدم ترجيح عموم التعليل ولكن لا اقل من التساوي فيبقى اصالة عدم حجية خبر المجهول الحال سليمة عن المعارض ولا يمكن التمسك باطلاق المفهوم على حجية خبره
ولو كان المراد من الفاسق في الاية معلوم الفسق واما الثاني فللمنع من لزوم التكليف بالاطاقة على تقدير ان يراد من الفاسق الفاسق الواقعي لان
الاشتباه في موضوع التكليف متعلقه لا يستلزم ذلك الا اذا جاز التكليف بالمجمل اولما وجب الاحتياط حيث يكون الشبهة محصورة وكل ذلك
خلاف التحقيق وما عليه المحققون نعم انما يلزم التكليف بما لا يطاق في صورة الاشتباه في موضوع التكليف اذا لم يتمكن المكلف من تحصيل البرائة
اليقينية من التكليف بالاحتياط وكان ناسيا بحيث يترتب على تركه العقاب اما اذا تمكن من ذلك فلا لتحقق القدرة على الاتيان بالمكلف به ولم
يقم دليل عقلي ولا نقلي على اشتراطه بالعلم بتفصيله وتوقف التكليف على العلم بكونه احد شرائط التكليف كالقدرة والعقل والبلوغ لا يقتضي
ذلك كما لا يخفى لا يقال لو كان الشرط في قبول الخبر عدم فسق المخبر في الواقع لما جاز الاعتماد على خبر من لم يعلم بعدالته وان شهد بها العدلان ولوجب
الاقتصار على خبر من علمت عدالته وفساد ذلك معلوم بالاتفاق على الظاهر لانا نقول الملازمة ممنوعة وان كانت موافقة للاصل لان الادلة القاطعة الدالة على
ثبوت العدالة بالبينة وغيرها من الاسباب الشرعية اقتضت الخروج عن الاصل كما اقتضت الادلة الدالة على طهارة ما شك في نجاسته وعلى ملكية
ما في يد المسلم الخروج عن قاعدة لزوم الاحتياط في الاشتباه ولما لم يكن دليل يقتضي الحكم بعدالة مجهول الحال وبعدم فسقه تعبدا وجب فيه الاخذ بالاصل
المذكور لسلامته عن المعارض لا يقال لا نم ذلك بل الدليل على الحكم بعدالته موجود وهو ان الاصل في كل مسلم لم يثبت صدور الفسق منه العدالة وقد صرح
بهذا الاصل ابن الجنيد على ما حكاه عنه في البحار فانه قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها وتداول هذا الاصل بينهم في جملة من الكتب
ففي ت الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى الدليل وفي الدراية والاصل عدم الفسق في المسلم وصحة قوله وفي لف وقح قال الشيخ
في ط وف لا يقبل الجرح الا مفسرا ويقبل التزكية من غير تفسير وفرق في ط بان التزكية اقرار على صفة الاصل فلهذا قبلت من غير تفسير وفي ف
تثبت العدالة اذا شهد بها مطلقا وفاقا للش لان العدالة هي الاصل والفسق طار وفي لك في جملة كلام له وفيه نظر لان الاية ليس فيها ان المراد منها
ما هو ازيد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام اذا لم يظهر الفسق ويقول ان ذلك هو العدالة فانها الاصل في المسلم بمعنى ان حال المسلم يحمل على القيام بالواجبات وترك
المحرمات ومن ثم جرى عليه هذا الحكم حتى لا يجوز رميه بفعل محرم ولا ترك واجب اخذا بظاهر حاله واتفق الكل على بناء عقده على الصحيح انتهى وقال في
جملة كلام له واعترض بما اجاب به في المهذب عن قولهم ان الاصل في المسلم العدالة بان الاسلام يقتضيها بمعنى ان المسلم اقرب اليها الا انه يقتضيها اقتضاء
يمنع من النقيض وقبول الشهادة مبني على اليقين لا التجويز واشتراط ان المعتبر العدالة عنده غير ظهورها اهم ليس هو اليقين بل مجرد الظهور وان
امكن خلافه في نفس الامر بالاجماع والمنع من النقيض غير شرط فيها اتفاقا ويدل على ذلك الخبر مسلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم
ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب او معروف بشهادة زور او ظنين لانا نقول الاصل المذكور ثم والرواية المذكورة
لا تنهض باثباته لضعفها سندا من غير جابر وقد صرح بالمنع من الاصل المذكور في جملة من الكتب ففي مجمع الفائدة اما الاستدلال بكفاية الاسلام
بناء على ان الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة فان اراد ان الظاهر من حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولذا لو نسبه

في بيان ان الاصل في المسلم الفسق او العدالة

احداث خلاف ذلك بفسق وغيره ضعيف فالاصل عدمها وهو لا يدل على حصولها وهو مع اعتبار الملكة واضح ومع عدم الاشكال في اعتبار
امور كثيرة وجودية والاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما نراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا
في السفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدول وهذا لم يوجد الا نادرا فالظاهر معارض بالظاهر وحمله على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات وعلى الصحة والسداد
ونحوه من ... الفسق المصلحة وذلك لا يقتضي الحكم بها ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته في القضية امور متوقفة على ظهورها عند
الحاكم بحيث يحكم بها وهذا يحمل على ذلك لو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات وبعدم ... ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين
ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم بالعدم والحمل على الفعل بناء على ظاهر الحال المصلحة فانه لا يستلزم الثاني
الاول وهو ظاهر ثم وفي زبدة البيان في جملة كلام له ولا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم ذلك لانه معارض باصل عدم فعل الطاعة وان
الوقوع كثيرا وعدمه اكثر فلا يبقى الاعتماد وفي مقام اخر من الكشف في جملة كلام له وان كان الاصل عدم الفسق كان الاسلام ملكة رادعة ... في
ذلك لان كثرة وقوعه من المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعف الردع وفي التعليقة الجمالية لا شك في كون الاصل هو عدم الفسق تامل
اذ لابد فيه من مجانبة المعاصي بالتقية والاصل عدمها ولو سلم فانما يسلم كون الاصل عدمه في اول البلوغ قبل حضور وقت فعل واجب اما بعده فالاصل
عدم الاتيان به فيتم الاصل عدم الاتيان بفعل محرماته وهو لا يكفي في عدم الفسق فيمن كان قريب العهد بالبلوغ واما في غيره كما هو الغالب في الرواة
فالظاهر ان الاصل هو الفسق لكونه اكثر ولان الاصل عدم الاتيان بمحرماته لو لم يجعل بمعنى الظاهر وهو ظاهر ثم قال في جملة كلام له واورد عليه بعض الفضلاء
انا لا نم ان وجود الملكة يتوقف على امور كثيرة كالشجاعة والجود وامثالهما بل الاطلاع عليها لا يحصل الا بالاطلاع على هذه الامور الكثيرة لانها صفة نفسانية
خفية ولا يخفى ان وجود الملكة ايضا يتوقف عليها كالشجاعة والجود وامثالهما اللهم الا ان كان موجبا بالقوة القدسية ولا يخفى ان دعوى اصالة عدمها
اظهر فيها لتوقفه على تلك الامور الكثيرة وهو ظاهر وفي ... بعد الاشارة الى القولين في المسألة واعلم ان هذا مبني على ان الاصل الفسق او العدالة
والظاهر الفسق لان العدالة طارية ولا كثرة في المنقول استدل القائلون بحجية خبر المجهول بان الصحابة كانوا يقبلون الاحاديث ممن يروونه من غير
بحث عن سيرته وحاله وبنص ... بوجوب احسان الظن بالمسلمين وظاهر المسلم العدالة ثم قال وما ذكروه من ان الغالب العدالة لو قلنا الرجوع في الغالب
الى الواقع في العادة والفسق اغلب على الخليقة والكذب اكثر ما يسمع ويكفي في احسان الظن بالمسلم ان يتحرى في حقه العدالة والفسق محتمل بخفائه
هنا لا يتحقق التفتيش اصلا انتهى ولا يقال عدم الفسق غير شرط في قبول الخبر حتى يلزم من الشك فيه الشك في المشروط نعم الفسق مانع من القبول وقد تقرر
ان الشك في وجود المانع لا يمنع من العمل بالمقتضي لان الاصل عدم المانع وقد اشار اليه في شرح الدراية فقال بعد الاشارة الى الحجة المذكورة كذا
استدلوا عليه وفيه نظر لان مقتضى الاية كون الفسق مانعا من قبول الرواية فاذا جهل حال الراوي لا يصح الحكم عليه بالفسق فلا يجب التثبت عند
خبره بمقتضى مفهوم الشرط ولا نم ان الشرط عدم الفسق بل المانع ظهوره فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل انتهى لانا نقول ما ذكر انما يتجه لو قام دليل
يقتضي حجية خبر المسلم مط وهو مم سلمنا ولكن كما يجب العلم بتحقق الشرط كذا يجب العلم برفع المانع كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي زبدة البيان يمكن
ان يستدل على عدم قبول خبر مجهول الحال ان جوزت الواسطة بين الفاسق والعادل كما هو الظاهر بانها تدل على ان الفسق مانع فيه وعدمه شرط
للقبول فما لم يعلم رفع المانع وتحقق وجود الشرط لا يعلم به وهو ظاهر وفي شرحه ... لنا ان الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبي والكفر وذلك لا
بعد دعوى الاتفاق على مانعية الفسق فانا لا نقطع بعدمها ما لم يتحقق انتفى ولا يقال انما يجب رد خبر مجهول الحال ... بالمعرفة العلمية مقابلة
الشبهة المحصورة ولكن يجب الاجتناب عن خبره احتياطا كما يجب العمل بخبره احتياطا لاحتمال كونه عادلا في الواقع والعادل يجب العمل بخبره لانا نقول
كما يجب التحرز عنه بالاجتناب يجب الاتيان به ولذا وجبت الصلاة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة وحيث كان الامر كذلك كان اللازم اما ترجيح الاحتياط الاول
او التخيير في العمل بالاحتياطين وعلى اي تقدير يثبت جواز العمل بخبر المجهول لانا نقول لا نم ذلك بل الذي يحكم به العقل هنا هو ترجيح الاحتياط الاول
لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة سلمنا ولكن التخيير لا قائل به فلا يجوز المصير اليه بل يتعين الرجوع الى اصالة عدم جواز العمل بغير العلم المستندة
الى العقل والنقل فان قلت ... الكتاب والسنة وهما من العمومات المانعة من العمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها خبر من ثبت عدالته
شرعا ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها واورد عليه في النهاية فقال لنا الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا خالفناه في حق من عرف عدالته لقوة الظن فيبقى المجهول على الاصل وفيه نظر لما بيناه من ان المراد النهي عن اتباع الظن في الاصول

قوله فظاهر انه لا ... خبر المجهول يفيد ظنا

ولان القوة والضعف متفاوت باعتبار العدالة وقوتها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والوقايع فجاز ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا ضعيفا فهم ما لا يبقى لو صف الحال انه انما اسوق هنا ان ايراده يختص بتقرير الاول الذي ذكره في النهاية وهو لا يرد على تقريرنا كما لا يخفى وقد يقرب منها في ح مرتضى لنا الادلة تحول لا تنفع ايتس علم ان تتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته ومفقود والمجهول نحو لعنة الله في المعلوم عدالته بدليل وهو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا به فيمنع اتباع الظن ومن صور النزاع هو المجهول ومنها ما تمسك به في كتب والمنية من اجماع الصحابة على رد خبر المجهول قال في الثاني فلان عليا عليه السلام رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري انتهى واورد عليه في النهاية بمنع الاجماع قال ورد علي عليه السلام خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه وظهوره او صدقه بكونه يروي الاعلى مع قيامه خبر ... ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها وهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت انتهى وقد صرح بما ذكره في التهذيب ومنها ما ذكره في التهذيب فقال لنا الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل وبيان الثاني ان عدم الفسق شرط في جواز الرواية فالعلم به شرط لان جهل الشرط يقتضي جهل المشروط وبيان الثالث ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل المعارض القوي مخالفته عند الضعيف ثم اعترض على هذا بما اعترض به على الحجة الاولى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال لنا انه لما دل الاجماع على ان الصبي والرق والكفر والحرية تمنع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة مع الاحتراز عن احتمال المفسدة ثم اورد عليه فقال ان الشهادة اضيق فلهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية فلا يجوز الحمل عليها انتهى واشار الى ما ذكره من الايراد في التهذيب ومنها ما ذكره في التهذيب فقال لنا انه مجهول الحال فلم يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد ثم اورد عليه بان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اقوى من احتمال الكذب فيكون القبول اولى بخلاف الشهادة لو سلمنا ... فيها وصرح بما ذكره من الايراد في التهذيب ايضا ومنها ما ذكره في التهذيب ايضا فقال لنا انه اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله وعلى ان بلوغ مرتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يعلم حال الراوي بالاختبار فلا يقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما انه لم يعلم بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه ثم اورد عليه فقال فيه نظر لان الشرط في العدالة تعين ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة ابلغ وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية انتهى وصرح بما ذكره من الايراد في الاحكام ايضا ومنها ما ذكره في التهذيب ايضا فقال وهنا وجه اخر اورده الاصوليون قبوله الا بدليل ولا دليل عليه لان شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه الثالث ظهر من حاله عليه السلام طلب العدالة والصدق فيمن كان ينفذه للاعمال واداء الرسالة انتهى وما يشير اليه توجيه الاول في التعليقة الجالية نقلا لديه من بعض المتأخرين المبطل للعمل بخبر مجهول الحال ولا يخفى ضعفه اذ العمل لا بد له من دليل ولا دليل على جواز العمل بخبر مجهول الحال يصلح للاعتماد اذ شيء من الادلة المذكورة لقبول خبر الواحد لا يجري فيه اذ الدليل الذي يصلح للتعويل عليه في هذا الباب ليس الا الاجماع وعمل السلف وما ذكروه من انسداد باب العلم وانه لا محيد عن العمل بالظن الحاصل ما ذكروه فيه ظاهر انه لا اجماع على العمل بخبر المجهول وانه لا يفيد ظنا يصلح للاعتماد على ان الاية الكريمة تدل على وجوب التبين عند مجيء الفاسق وظاهره وجوبه عند مجيء فاسق في نفس الامر من علم او ظن فسقه العلم والظن عنه ما اخذ في مفهوم الالفاظ وظن ذلك ايضا بناء على كفاية الظن في امثاله واذا لم يكن شيء من العلم او الظن في مجهول الحال فيجب التبين في خبره وعدم العمل بمجرده وفيه تامل لان عدم اخذ العلم او الظن في مفهوم الالفاظ مسلم ولكن الحكم بوجوب المشروط في كل ما احتمل تحقق الشرط فيه حذرا من تحققه فيه غير مسلم بل الظاهر انه لا يمكن الحكم بالوجوب الا اذا علم تحقق الشرط فيه او ظن ذلك ايضا بناء على القول بكفاية الظن في امثاله واما اذا لم يحصل العلم بتحقق الشرط فيه فلا يمكن الحكم بتحقق المشروط فيه بمجرد احتمال تحقق الشرط فيه لاصالة البراءة ما لم يحصل العلم او الظن بوجود الشرط نعم الاتيان بوجود المشروط فيه يكون احوط اذا لم يكن ضرر

مد ظله

اخرى بمجردها الاحتياط لا يمكن الحكم بالوجوب لكن يمكن ان يقال ان التعليل الوارد فيها وهو ان تصيبوا قوما اى كراهة ان تصيبوا بجهالة في مجهول الحال

ايضا بل قد عرفت ان التعليل المذكور يشمل معلوم العدالة ايضا غاية الامر خروجه بالاجماع فيبقى ما عداه في الباقي لكن يمكن ان يقال ان احتمال الاصابة المذكورة

وان كان جاريا في مجهول الحال بل معلوم العدالة ايضا لكن احتمالها فيهما اضعف من احتمالها في الفاسق المعلوم فسقه والجهالة فيه اقوى من الجهالة فيهما

فلعل العلة هي الاصابة بتلك الجهالة الكاملة فيه لا بمطلق الاصابة بالجهالة ويؤيده وقوع اجماعهم على القبول في معلوم العدالة مع جريان الاحتمال

فيه ايضا لكن لا يخفى ان ذلك لم يقم دليل على القبول في مجهول الحال فجريان ظاهر التعليل فيه يؤيد عدم القبول فيه وان لم يصر دليلا عليه في ما اقتضى

ومنها انه لا يجوز الاكتفاء في ثبوت عدالة الشاهد بمجرد ظهور اسلامه وايمانه مع عدم ظهور الفسق وكذلك في عدالة المخبر اما الاول فلما بيناه في بحث

واما الثاني فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين من اصحابنا وللاخرين وجوه ايضا منها ما حكاه جماعة عن بعض منهم من ان الامر بالتثبت معلق

على الفسق مشروط به المعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت اجاب عنه في بعض فقال ان الفسق لما كان علة التثبت

وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت وقد اجاب بهذا الجواب ايضا في النهاية وفي صرح وم ولكن في المنية بعد الاشارة الى ... نظر

فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله لانه لا يوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال الفسق في نفس الامر وفسق

المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس بظاهر الا ان اعتقاده دين الاسلام يزجره عن الفسق غالبا ومنها ما حكاه جماعة عن بعضهم من ان المجهول يقبل قوله

في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية فيلزم قبول قوله في ذلك واجاب عنه في بعض والمنية وم وح صر فقالوا الجواب انه لا يلزم من قبول

الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة وزاد في المنية فقال فان الرواية منصب شرعي عام وحكم كلي

ولان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج مشقة فكان منفيا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف

الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها مع عدم قبول روايته في شيء منها وفي م ان الاخبار فيما ذكروه من الصور مقبول مع ظهور الفسق

ولا كلام فيما نحن فيه وفي صر الجواب اولا بان ذلك ليس محل النزاع فان شرط ينفيه العدالة وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وفي ح الدراية

الفرق بين ما ذكروه بين الرواية واضح ومنها ما ذكره في بعض فقال احتج المخالف بقبول الصحابة قول العبيد والنسوان لما عرفوهم بالاسلام ولم

يعرفوا منهم الفسق ثم اجاب عنه فقال نمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما رد علي عليه السلم خبر الاشجعي وعمر

خبر فاطمة بنت قيس وصرح بهذا الجواب في م ايضا ومنها ما ذكره في بعض ايضا فقال احتج المخالف بانه قبل رسول الله م شهادة الاعرابي على رؤية

الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامره بالنداء بالصوم ثم اجاب عنه كما في الاحكام بمنع ان النبي م لم يعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام ثم

قال سلمنا لكن فيه نظر فانه في ابتداء الاسلام هو مؤذن لسقوط العقاب عنه بالكفر عند اسلامه وعدم تجدد ذنب منه وح ومنها ما ذكره في النهاية

ايضا فقال احتج المخالف بانه لو اسلم كافر وروى خبرا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه وطول مدته في

اسلامه اولى بالقبول ثم اجاب عنه كما في الاحكام بان حاله اسلامه عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي منه خصوصا وهو في ابتداء

الاسلام شديد الحرص في امتثال اوامره واجتناب نواهيه وزاد في الاحكام فقال بمنع قبول روايته من دون الخبرة بحاله لاحتمال ان يكون كذابا

وهو باق على طبعه ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال احتج المخالف بقوله نحن نحكم بالظاهر ورواية المجهول ظاهر ثم اجاب عنه بانه ليس العموم

لا نتفاضه بالفاسق والصبي والكافر والمنكر احتاج الى المبين ولانه اضاف الى نفسه فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس انتهى وفي صر الجواب اما اولا فبانا لا

نم ان هذا ظاهر بل يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم واما ثانيا فلانه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ونحوه والجواب عن

الخبر الاول لعدم ثبوته اوجه الاول ان النبي م اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه فلا يلزم مثله في حق غيره الا بطريق العلم الا بنفس النص المذكور والثاني

عليه ممنوع لان ما للنبي م من الاطلاع بحال المخبر به لصفاء جوهر نفسه اختصاصه من الخلق بمعرفة ما لا يعرفه احد منهم من الامور الغيبية غير

متحقق في غيره الثالث انه رتب الحكم على الظاهر وذلك وان كان يدل على كونه علة للقبول والعمل به فيتخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات

والفتوى يدل على انه ليس بعلة الثالث المعارضة بقوله تعالى ان الظن لا يغني ولنا العمل باحد الظنين وتأويل الاخر اولى من الاخر بل العمل بالاية

اولى لانها متواترة وما ذكروه احاد انتهى ومنها ما دل على كفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في الحكم بعدالة الشاهد فكذلك يكفي

بها في الحكم بعدالة المخبر لعدم القائل بالفصل بين الامرين ومنه منع المقدمة الاولى لما بيناه والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان المجهول انه لم

ادعا محل النزاع

فصل في الوسائل والمناهج

من خبره الظن بما اخبر به من الحكم الشرعي فلا يكون حجة للاصل والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض مضافا الى اعتضادها

بمصير المعظم اليه فحوى ما دل على عدم حجية بعض الظنون كالقياس وان حصل منه الظن بذلك كما في الاخبار الحسان كان حجة لاصالة حجية الظن | معلوم قبوله

في نفس الاحكام الشرعية المعتضدة بان المستفاد من طريقة معظم الاصحاب انه لم ينقل كلهم حجية الاحاديث الحسان وبان الشرط في قبول خبر الفاسق

وهو التبين يكون ها صالحا فيلزم قبول خبره لا نراه ان يكون في الواقع عادلا او فاسقا وعلى الاول نقدم حجية قبول خبر الحسن شرط قبوله

الحجية فمنه لا يبقى هذا التفصيل خرق للاجماع المركب لان القوم ما بين ذاهب الى عدم قبول خبر المجهول مطلقا وذاهب الى قبول خبره كذلك فالتفصيل

صورة الظن وعدمه خرق للاجماع المركب فلا يصار اليه لانا نقول الاجماع المركب المذكور لا نسلمه لا علما ولا ظنا اما اولا فلما بيناه من ظهور

معظم الاصحاب الى حجية الاحاديث الحسان كما لا يخفى على من تتبع سيرهم واما ثانيا فلا نصراف اطلاق عبارة المتضمنة للمنع من قبول خبر المجهول

الى غير صورة الظن لكونه الغالب كما لا يخفى سلمنا حصول الظن بعدم القول بالفصل المشار اليه ولكنه لا يصلح لدفع اصالة حجية الظن في نفس

الاحكام الشرعية المعتضدة بفحوى حجية بعض الظنون التي هو اضعف من الظن الحاصل من خبر المجهول فتم هذا ويمكن حمل التفصيل المذكور وجه

جمع بين اطلاق كلام القائلين بعدم حجية خبر المجهول وبين اطلاق كلام القائلين بحجيته فتم **مفتاح** قد ذكروا ان العدالة تعرف وتثبت

بامور الاول الاختبار وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي يع يفتقر العدالة الى المعرفة الباطنية المتقادمة وفي ير لا بد للمزكي من الخبرة الباطنة او

المعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يسوغ له تزكيته ثم قال اما العدالة فيكتفى فيها غلبة الظن بانتفاء اسباب الجرح المستندة الى تاكد الصحبة وكثرة

الملازمة وفي د و يفتقر المزكي الى المعرفة الباطنة المستندة الى تكرار المعاشرة وفي عد والكشف يجب ان يكون المزكي عارفا بباطن امر من يعدله بكثرة

الصحبة والمعاشرة المتقادمة ولا يشترط المعاملة معه في شيء انما يحصل معرفة العدالة بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتاكدة وفي ضه طريق معرفة

العدالة ان الاختبار والتزكية النظر الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويطلع على سريرة امره بتكرر المعاشرة لرحمه

بما لم من القرائن ما يستدل به على خوفه في قلبه رادع من الكذب والاقدام على المعصية لا يقال اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس واصلها

الخوف وهو غير مشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يغلب على الظن فلم يرجع الى اصل الايمان الدال على الخوف لا ترى ظاهرة وبحصل

الاكتفاء لانا نقول الظن اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف ولهذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد مع المعاشرة والصحبة ومشاهدة

الافعال المتبعة يستدل الاحوال النفسانية فيقوى ظن التعديل عنه والايمان غير كاف في ذلك وللعلم بالمشاهدة والتجربة ان بعض فساق

المؤمنين اكثر خدعا على لهم في التهمة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا سبيل الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي انما يحصل من الاختبار

الحاصل من الممارسة والصحبة المتكررة خلوة وخلوا وفي ص يعلم العدالة بالمعاشرة الباطنة وفي مقام اخر منه لا بد في التعديل من الخبرة الباطنة المتكررة

وفي ك يجوز لبعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر ولو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وفي كره الاقرب اشتراط العلم بالعدالة

في تعديد باطنه وفي الجعفرية من طرق معرفة العدالة المعاشرة الباطنية وفي الموجز لابن فهد العدالة تثبت بالخبرة الباطنية وفي الدراية تثبت العدالة

بالمعاشرة الباطنة المطلعة على حاله واتصافه بالملكة المذكورة وفي لك يعتبر في المزكي ان يكون خبيرا بباطن من يعدله اما بصحبة او جوار او معاملة او

تجربة وروي ان شاهدا شهد عند بعض الحكام فقال الشاهد لا اعرفك ولا يضرك اني لا اعرفك فائت من يعرفك فاتى برجل فقال له الحاكم كيف عرفته

بالصلاح والامانة فقال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته في الدرهم والدينار حتى عرفت حقيقة طلبه قال لا قال

فهل صاحبته او غضب معك حتى عرفت خلقه من خلقته قال لا قال فانت لا تعرفه ائت بمن يعرفك والمعنى ان الانسان يخفي عليه اسبابا لفسق غالبا فلا بد من معرفة

الباطن حاله وهذا كما ان الشهادة على الافلاس يعتبر الخبرة الباطنة لان الانسان مشغوف باخفاء المال وفي الشهادة على ان لا وارث سوى يعتبر الخبرة

الباطنة الا من تدبير يروح في السفر وفي الحضر ويخفيه فيولد له ثم قال واعتبر في المعرفة الباطنة التقادم لانه لا يمكن الاختبار بدونها غالبا وربما كان

حسن النظر وحفظه وشدة الامعان في احواله قائما مقام التقادم في مدة يسيرة وعلى هذا فاعتبار التقادم مبني على هذا وفي لم يعرف عدالة الرجل

بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله والاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح وفي مجمع الفائدة يحتاج المزكي في

تعديله اياه والشهادة بعدالته الى المعرفة الباطنة اي المعاشرة الباطنة المتكررة الخبرة بباطن حاله فيه بحيث يعلم ملكة التقوى والملكة الباطنة فيه بحيث

انه لو لم يكن متقيا او صاحب ملكة لظهر لانها منتجة في هذه المدة بتلك المعاشرة وترك المروة على تقدير اعتبارها وفي ذلك قد يحصل الخبرة بالمصاحبة

بيان طريق معرفة العدالة

اذا كان المصاحب كيا في مدة قليلة وقد يحصل في مدة طويلة بالجوار والمعاملة والاسفار ونحوها فمرجع ذلك الى المعاشرة والظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن المتاخم بل الظن الناشي من المعاشرة على الوجه الذي ذكرناه والدليل عليه بعد اعتبار العدالة انه لا بد من معرفتها وهي خفية والتكليف بالعلم حرج منفي بل غير معقول ومطلق الظن غير معتبر للاصل ويمنع العمل به مطلقا فيبقى الظن الذي يحصل معه الاطمينان بحصول تلك الملكة وهذا بعينه هو الذي الذي هو المناط في مقصود الشهادة ونحو ذلك يحصل بما تقدم فتدبر ويمكن فهمه من الروايات السابقة بعد ايضا كروايتي ابن ابي يعفور فافهم انتهى وما ذكروه من ان الاختبار ويثبت به العدالة هو المعتمد لا يشترط في ثبوت العدالة بكونه ثابتا بالاختبار الحد الذي يحصل معه العلم بها بل يكفي افادته الظن كما هو صريح بعض الاصوليين والمسند ومجمع الفائدة وظاهر اطلاق كثير من الكتب المتقدمة وادعى في الذخيرة انه المشهور بين المتأخرين والظاهر انه مما لا خلاف فيه وان كان في جملة من العبارات توهم الاشتراط بل صرح في ذلك امران احدهما الاخبار الكثيرة الظاهرة في عدم الاشتراط الثاني ان العلم بالعدالة من طريق الاختبار متعذر او متعسر فاشتراط العلم في ثبوتها يستلزم الحرج المنفي شرعا لا يقال انما يلزم الحرج لو انحصر طريق معرفتها فيه وهو ممنوع لثبوتها بغيره مما لا يشترط فيه كونه مفيدا للعلم بها كشهادة العدلين ومعه لا يلزم الحرج لانا نقول هذا باطل لان شهادة العدلين وان كان لا يشترط فيها المعرفة العدالة ولكنها مبنية على هذا الطريق لان العدلين لا يشهدان الا بعد الاختبار فاذا فرض اشتراطه بان يكون الحد يحصل معه العلم لم يتمكنا غالبا من اداء الشهادة بها فيبقى لزوم الحرج باشتراط ذلك على حاله كما لا يخفى وبالجملة لا يتوقف معرفة العدالة بالاختبار على حصول العلم منه بل يكفي الاختبار المفيد للظن ويثبت به العدالة مطلقا خصوصا عدالة الرواة فان انسداد طريق العلم بها اظهر واوضح كما لا يخفى لا يقال يدفع ما ذكر اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العمومات الواردة في الكتاب والسنة الناهية عن العمل بالظن لانا نقول ما ذكرناه اقوى فيخصص به العمومات المذكورة وهل يكفي مطلق الظن كما يظهر من جماعة او يشترط كونه متاخما للعلم كما يظهر من اخرين فيه اشكال من الاصل المتقدم اليه الاشارة ومن ظواهر جملة من الاخبار وغلبة اعتبار مطلق الظن فيما يعتبر فيه مطلق الظن ونحو ما دل على حجية شهادة العدلين ولزوم الحرج غالبا لو كان ذلك شرطا فالاقرب الاول

ويتحقق الاختبار بالصحبة المتاكدة الكثيرة والمعاشرة الباطنية المتكررة بحيث يظهر حاله ويحصل الاطلاع على سريرته واتصافه بالملكة الخاصة التي هي العدالة وجدها ولا يتقدر ذلك بزمان معين كيوم او شهر او سنة كما هو الظاهر من كلامهم وصرح به في المسالك ومجمع الفائدة واقوى سبيل الاختبار غالبا المعاملة والسفر وهل يلزم الاختبار بكل ما يمكن الاختبار به او لا المعتمد هو الثاني وهل يشترط في المخبر ان يكون عالما بجميع المعاصي تفصيلا او لا المعتمد هو الثاني كما صرح به في مجمع الفائدة فقال وينبغي ان يكون المعاشر العالم طريق العدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يمكن حصوله لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل ايضا اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير ولا الذنب عمدا وان لم يعرف الذنوب بالتفصيل وهو نير انتهى وربما يظهر من الكشف خلاف ذلك فانه قال ويكون عارفا بالمعاصي ليعلم الجرح من العدالة وقيل لا يلزم العلم بتفاصيلها اذ ربما لا يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة ولا صغيرة عمدا وان لم يعلم الكبائر انتهى وهل يشترط المعاملة او المعتمد هو الاخير وفاقا للقواعد والكشف وفيه وان حكي عن بعض الحكام انه سئل المزكى عنها وان كانت احوط ولو رأى المخبر من يريد اختباره يصدر كبيرة كالغيبة وشرب الخمر فان ظن انه قد تاب على وجه الشرعي المعتبر فلا اشكال في انه لم يتحقق الاختبار الكاشف عن العدالة وكذا ان شك في ذلك وان ظن بانه تاب لعذر يسوغ له شرعا فيحتمل قويا الحكم بعدالته ولا فرق في جواز الاعتماد على الظن الحاصل من الاختبار في اثبات العدالة بين عدالة المخبر وعدالة الامام وعدالة الشاهد وعدالة غيرهم ومنها ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وقد صار الى هذا جماعة وهو ضعيف لما عرفت ويجب مجهول الحال ومنها حسن الظاهر وقد اختلف الاصحاب في جواز الاعتماد عليه في الحكم بالعدالة على قولين الاول انه لا يجوز وهو لجماعة من الكتب بل حكي في جملة منها الشهرة عليه ففي يع لا يجوز التعويل في الشهادة على حسن الظاهر وفي د لا يجوز في الشهادة الاعتماد على حسن الظاهر بل لا يحكم الا بعد الخبرة الباطنة بحال الشاهد وفي عد ونحوه لا يجوز ان يعول في التعديل على حسن الظاهر وقد ادعى الشهيد نقل خلافا لبعض العامة كما عرفتها سمعت من كلامي عد وفي كره لا يكفي التعويل على حسن الظاهر وخالف فريق فقالوا بجواز التعويل على حسن الظاهر وهو قول بعض الاصحاب لعسر الاطلاع على البواطن وفي س وكذا يكفي الاسلام في معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر وفي البيان جوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر انتهى وفي الموجز لابن فهد لا يثبت عدالة الامام بالاسلام وحسن الظاهر وفي الجعفرية لا يكفي الاسلام ولا التعويل على حسن الظاهر وفيه انه من اكتفى بالاسلام وجعله دالا على العدالة اكتفى بحسن الظاهر بطريق اولى ومنهم من لم يكتف به واكتفى بحسن الظاهر في ثبوت العدالة بمعنى ان يكون ظاهره الخير من غير ان يطلع

شاهد

على باطن امره بالمعاشرة والمس خلاف ذلك وفي الكفاية المشهور بين المتأخرين من الاصحاب انه لا بد في الحكم بالعدالة من البحث والتفتيش عن حاله حتى يحصل الظن بعدالته او يكون له مزكي ويجوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر وهو الاقوى ثم قال والحجة عندي في العدالة التعويل على ما تضمنته صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وفي الذخيرة والبحار المعتبر في امام الجماعة وقبول الشهادة هل هو الظن الغالب بحصول العدالة المستند الى البحث والتفتيش ام يكفي في ذلك ظهور الاسلام وعدم ظهور ما يقدح في العدالة المشهور بين المتأخرين الاول ويجوز بعض الاصحاب التعويل في العدالة على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة الا ان يظهر خلافها وذهب الشيخ في ف وابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف الى انه يكفي في قبول الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة وهو المنقول عن ط وهو ظاهر ساير بل ادعى في ف الاجماع والاخبار وزاد في الاول فقال وقال بعض الاصحاب بعد نقل القولين ونسبة القول الى الجماعة المذكورة وباقي المتقدمين لم يصرحوا في عباراتهم باحد الامرين بل كلامهم محتمل لهما ثم قال كان في البحار والظاهر عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة فلا بد من حمل الحال في احدهما بل على الحال في الاخر والترجيح للقول الثاني وزاد في الاول فقال وهو انه لا يعتبر في العدالة تفحص العدالة البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر وعدم ظهور القادح في العدالة لاخبار كثيرة يستفاد من تلك الاخبار بعضها ببعض وان لم يكن كل واحد منها بانفراده ناهضا باثبات المدعى وفي الرياض من المشهور قريب من الاجماع بل المجمع عليه كما يستفاد من كنز العرفان وغيره هو عدم كفاية حسن الظاهر الثاني انه يجوز ذلك وهو لجماعة ويلزم من مجمع الفائدة المشار اليه ثم قال ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا بالمعاشرة المطلعة او قول المزكي وينبغي حمل الدقة والمبالغة في ذلك والاكتفاء بما يعلم من صحيحة ابن ابي يعفور بل لا بد من الظهور وحمل بعض ما فيها على المبالغة والتاكيد للاجماع وغيره وفي ذلك المستفاد من اطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعروفية بعقد الصلوة بل المنقول عن فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى ما ذكره الاصحاب احوط وفي الرياض في هيئة كفاية حسن الظاهر من جماعة من متأخري المتأخرين جماعة وهو في غاية من القوة الا ان الاحتياط المصير الى الاول البتة انتهى والاولى ان من احرز الظاهر ولم يختبر حاله بالمعاشرة الباطنية مجهول الحال وكل من كان مجهول الحال فلا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره ولا على غيره في ذلك مما يشترط فيه العدالة اما الاولى فواضح واما الثانية فلما دل على ان مجهول الحال لا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره وقد تقدم اليه الاشارة واشرنا اليه في الوسائل والمصابيح ويعضده في ذلك الشهرة المحكية في جملة من الكتب وللاخرين وجوه منها ما اشار اليه جماعة فقوى من نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي ص ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا لما اجمع الاعصار على تركه وفي البحار في مقام الاحتجاج على ما صار اليه ومن تامل في عادة الاعصار السابقة في مواظبتهم على الجماعات وترغيب الشارع في ذلك و اشهادهم على البيوع والاجارات وساير المعاملات وسنن الحكام في قبول الشهادات والامراء الذين عينهم النبي ص وامير المؤمنين والحسن ع لذلك ولما هو اعظم منه لا ينبغي ان يرتاب في ان الامر في العدالة ارخص في ذلك ويمكن الاكتفاء بحسن الظاهر او فوق بما هو الظاهر من حال السلف في المنقول عنهم انتهى وما قيل على ما ذكره في ف وتبعه ومجمع الفائدة من ان الاول يمنع من انه لم يكن في ايام النبي ص بحث عن حال الشهود في تلك الازمان وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجود وفي الثاني والاستدلال بالاجماع وعمل الصحابة والتابعين فانهم ما كانوا يبحثون عن الشهود بل يكتفون بالاسلام كما يظهر من خلاف الشيخ اضعف فان ذلك في مثل هذه المسألة بعيد حتى لم يظهر القول بذلك الا بل نقل عن ابي حنيفة في غير الحد ولا مطمح وهذا ذهب اليه غيره وهو اعرف بما انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في ذلك والرياض والبحار من الادلة ومع اعتبار الاختبار وعدم الاكتفاء بحسن الظاهر لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي المنفذ الى البلاد البعيدة في التالف ولو كان التضييق الذي بنوا عليه الامر في تلك الاعصار وجعلوا العدالة ملكة العصمة حقا لما كان يكاد يوجد في البلاد العظيمة رجلان يقنعان بها ولو وجد امرهما كيف يحصل ان جميع حقوق المسلمين وطلاقهم ونكاحهم وامامتهم فيلزم تعطيل السنن والاحكام وصار في ذلك سببا لتشكيك الشيطان اكثر الخلق في هذه الازمنة وصيرهم بذلك محرومين عن فضايل الجمعة والجماعة وفقنا الله وساير المؤمنين لما يحب ويرضى واعاذنا واياهم من متابعة اهل الهوى ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب في ذلك المستفاد من اطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعروفية بعقد الصلوة بل المنقول عن فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى ما ذكره الاصحاب احوط وفي البحار والذي يظهر لي من الاخبار ان المعتبر في الشهادة عدم معلومية الفسق وحسن الظاهر وفي الصلوة مع ذلك المواظبة على الجمعة والجماعة وعدم الاخلال بذلك بغير عذر ولو شوهد منه فسق نادر او علم من ظواهر احواله التاثر والتالم والندامة فهذا يكفي في عدم الحكم بفسقه ولو علم

منه

منه عدم المبالاة او انها هو الظاهر بها فهذا قادح لعدالته وفي الذخيرة الترجيح للقول الاخير وهو انه لا يعتبر في العمل بمقتضى العدالة البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر ومما يظهر كون القادح في العدالة الاخبار كثيرة يستفاد من الجمع بينها بعضها ببعض وان لم يكن كل واحد منها بانفراده ناهضا باثبات المدعى وفي الرياض المستفاد من تتبع الاخبار والنص بعد ضم بعضها الى بعض كفاية حسن الظاهر انتهى ومما ذكروا من الاخبار الظاهرة في عدم لزوم الاختبار وكفاية حسن الظاهر كثيرة منها خبر ابن ابي يعفور وانه سئل الصادق عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر والدلالة على ذلك ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ولولا ذلك لم يكن لاحد ان يشهد على آخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين وقد وصف هذا الخبر بالصحة في ... والكفاية ... ابن بابويه ... بعد صحته عن الثقة الجليل عبد الله بن ابي يعفور وفي مجمع الفائدة قد عرفت انها صحيحة في الفقيه وفي الكفاية ان في سنده ... وينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن بن علي عن ابيه ... قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند وهو ... خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب ... الروايات ... كتب الرجال ... احمد بن الحسن والحسن ... وكلاهما كذلك ظاهر عند التتبع فتتبع ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وفي ... محمد بن موسى ... ثقتان والواحد ضعيف ... وهذا ما ذكره في كتابه ... على الظن كونه ثقة وان رواية ابن المغيرة ضعيفة فلا يصلح معارضا لها نعم هو حسن على ما نقلنا عن الفقيه مع ذلك انه قد عرفت ان لا تعارض ... هذه الرواية في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي ... والكل ... منهم ... محمد بن موسى ... جماعة منهم ... هذا والثقة ثم هو معارض برواية ابن ابي يعفور ... ومنها خبر حريز ... وصف بالصحة في ذلك وفي مجمع الفائدة والذخيرة عن ابي عبد الله عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا ... الا ان يكونوا معروفين بالفسق ومنها خبر عبد الله بن المغيرة وصف بالصحة في ذلك والذخيرة والرياض ... عن الرضا عليه السلام قال كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته ومنها خبر ... الذي وصف بالصحة في ذلك ومجمع الفائدة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قال قلت الفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين ومنها خبر العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق ومنها خبر احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن عليه السلام انه قال له جعلت فداك كيف طلاق السنة ثم قال في آخر الرواية من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها خبر عبد الكريم بن ابي يعفور تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم ومنها خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين ومنها خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة من غير مسألة اذا لم يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ بها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ومنها ما تمسك به في الجواهر من خبر عبد الرحيم القصير قال سمعت ابا جعفر يقول اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته ومنها ما تمسك به في الجواهر من خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام وقد قلت له يا ابن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادات الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومنها ما تمسك به في الجواهر والرياض فقال روى في الخصال والعيون باسانيد عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس

فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى نحوه بسند معتبر عن
عبد الله عم ومنها ما تمسك به في الجامع ايضا فقال روى في المحاسن بسنده عن ابرهيم بن زياد عن ابي عبد الله ع قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة
في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته ومنها ما تمسك به في الجامع ايضا فقال وروى الشيخ في الحسن عن ابن ابي يعفور عن ابي الحسن ع انه قال من ولد على الفطرة
اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها ما تمسك به في الجامع ايضا فقال روى الشهيد الثاني عن الباقر عليه السلم قال قال رسول الله ص
من لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته انتهى وقد تمسك باكثر الاخبار المذكورة في الذخيرة ايضا لا يقال لا يجوز التمسك بكثير
منها للدلالة على ثبوت العدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وهو مما لا يمكن المصير اليه فلا ينفع لاثبات المدعى لانا نقول مقتضى اطلاقه
وان كان ذلك لكن خرج منه من فسق بالدليل ولا دليل على خروج من كان حسن الظاهر ولم يظهر منه فسق فيبقى مندرجا تحته ولا يتوقف على غاية ما يستفاد من كثير من
الاخبار المذكورة ان من كان حسن الظاهر مقبول الشهادة ولم يظهر منه دلالة على عدالته لانا نقول قبول الشهادة يتوقف على عدالة الشاهد لانها
من جملة شروطه فحصول القبول يستلزم تحقق العدالة فالتمسك بذلك من باب التمسك بوجود الملزوم على وجود اللازم لا يقال لم لا يجوز ان يكون الشرط
في الشاهد اما العدالة او حسن الظاهر مع عدم ظهور الفسق وحينئذ لا يمكن التمسك بما ذكر على المدعى لانا نقول ذلك باطل بالاجماع على الظاهر على اشتراط
العدالة مطلقا ومنها ان الغالب في الامور التي يحتاج اليها عامة الناس مع تعددها وتعسر العلم بها التسهيل الامر فيها في الغاية وكذلك محل البحث الذي
يحتاج اليه عامة الناس من الظاهر ان منتهى التسهيل هنا بعد بطلان القول بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة هو الاكتفاء بحسن
الظاهر ومنها ان حصر طريق معرفة العدالة في الاختبار المتقدم اليه الاشارة يفضي الى الفساد لاستلزامه الاطلاع على السيرة والمعايب وهو موجب لذلك غالبا
كما لا يخفى فتأمل ومنها الاجماع المحكي في ... على كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة فتأمل ومنها اطلاق ما دل على قبول الشهادة نحو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم خرج منه معلوم الفسق ومن لم يعرف منه الا مجرد الايمان مع عدم ظهور الفسق ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحته فتأمل والمسألة محل اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط ولكن القول الثاني هو الاقرب عندي ولا فرق في ثبوت العدالة بحسن الظاهر بين هذا الشاهد
والمجتهد والامام وغيرهم ممن يشترط عدالته وهل يشترط في الاستدلال بحسن الظاهر على العدالة كونه مفيدا للعلم بها او لا المعتمد هو الثاني عملا باطلاق
النصوص والفتاوى وعليه فهل يشترط في ذلك افادة الظن المتاخم له او لا المعتمد هو الثاني عملا بالامرين المذكورين وعليه فهل يشترط في دلالته افادته
الظن بها او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لانه لو نقل بانه بنفسه يفيد الظن بها ولو ظن مع حسن الظاهر بعدم العدالة فهل يحكم بعدالته بمجرد حسن
الظاهر فلا يكون الظن بعدم العدالة معتبرا او لا فيه اشكال من اطلاق الامرين المذكورين ومن قوة احتمال انصرافهما الى غير محل البحث لندرته ومنه ما عرفت فان
الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر بل الاحتمال الاول في غاية القوة فهل يكون حسن الظاهر دليلا على العدالة حيث يظهر منه معصية
صغيرة او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ولا اشكال في تحقق حسن الظاهر الكاشف عن العدالة بالمداومة على الطاعة واقباله على
العبادة وحضوره للجماعة وبالجملة بكونه بحيث يظهر منه اثار التقوى والصلاح السالبين ويقال له فلان ظاهره حسن او حسن الظاهر باعتبار التدين
فالمرجع فيه الى العرف ولا يشترط فيه التزام خصوص عبادة وطاعة وربما يظهر من النهاية والجامع ومجمع الفائدة والكفاية وروك اشتراط معرفة العدالة
بما تضمنته صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة فان الاولين قد افتيا بما فيها ويظهر منه ما في الثاني وفي الثلاثة الاخيرة التصريح بان المعيار في
هذا الباب هي الصحيحة المذكورة وفيه نظر فان ذلك مخالف لاطلاق معظم النصوص والفتاوى وهل يتحقق ذلك بالتزيي بزي الصلحاء والمتدينين
وان يكون له السيما الحسن والمنظر الجميل او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني كما يظهر من المحكي في الكشف عن الشيخ الثاني فانه قال في ف وطان
عرفنا الفسق توقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنهما سواء كان لهما السيماء والمنظر الجميل وظاهر الصدق او لم يكن وقد ذهب في الثاني هذا اعتبار
وعند جماعة وقال بعضهم اذا توسم فيهما العدالة بالمنظر الحسن حكم بشهادتهما من غير بحث لان في التوقف تعطيل الحقوق انتهى ومنها شهادة العدلين
بالعدالة وقد صرح بذلك في المعارج ويه ويب ود وعد ويه والايضاح وح ب والمنتهى وس وكرى واللمعة وروض والجعفرية وروضة والدراية وشرحها — والارشاد ح
ولك وده ويجمع ... ولهم وجوه منها جملة من الاخبار احدها ما رواه في الجامع عن يب عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله
عليه السلم قال لولده اسمعيل يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق بالله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك
المؤمنون فصدقهم وثانيها خبر يونس الذي وصفه بالصحة عمن رواه قال استخراج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين

في طرق معرفة العدالة

وفيه

فرجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان عموم المستفاد من الجمع المعرف باللام يشمل محل البحث
كما لا يخفى وثالثها خبر الفضل بن شاذان الذي وصف الجمع عن الرضا عليه السلام وفيه ان امضاء الايمان هو الشهادة فجعل شهادتين كما يجعل في ساير الحقوق وفيها
ما ذكره في مجمع الفائدة فقال قد يحصل القطع من اخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك وقال ايضا دليل ثبوت التزكية بالعدلين كانه عموم
منطوق الاية والاخبار الدالة على قبولهما وانهما حجة شرعية وقبولهما في الدعوى ففي التزكية اولى انتهى ويعضد ما ذكره ما ذكره في الغنية فانه قال
يقضى بشهادة المسلمين بشرط الحرية والذكورة والبلوغ وكمال العقل والعدالة في جميع الاشياء غير انه لا يقبل في الزنا الا شهادة اربعة رجال
وما ذكروه هو المعتمد وهل يشترط في جواز الاعتماد على شهادة الشاهدين في الحكم بالعدالة تنبيههما عليها باللفظ الدال عليها كان يقول
كل منهما اشهد بانه عادل او هو عدل اولا بل يكفي صدور الفعل الدال عليها كاقتدائهما به او قبول شهادته ونحو ذلك يظهر الاخير من [illegible] والروض
لابن فهد فانه في الاول يعلم العدالة بصلوة عدلين خلفه وفي الثاني تثبت عدالة الامام بايتمام عدلين خلفه انتهى وللمسئلة محل اشكال من الاصل و
العمومات المانعة من العمل بغير العلم وعدم صدق الشهادة بالفعل وعدم تنبيه المعظم على ان ذلك مما يثبت به العدالة ومن ان مقتضى عموم جملة من الاخبار المتقدمة الحكم
بعدالة من علم اسلامه ولم يعلم بفسقه خرج منه بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا وهذا وان اختص بصورة العلم بالاسلام
فلا يمكن الحكم بدلالة ذلك على العدالة بالنسبة الى من لم يعلم باسلامه لكن قد يدعى عدم القائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر ويعضده ما ذكر ان
الفعل اقوى دلالة من القول فاذا جاز الاعتماد على الاضعف جاز الاعتماد على الاقوى بطريق اولى وخبر عبد الرحيم القصير المتقدم فاحتمال الثاني
في غاية القوة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط وهل يشترط على تقدير جواز الاعتماد على الفعل حصول العلم بان الفاعل يعتقد العدالة او لا [illegible]
فلا ينبغي ترك الاحتياط ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة وعليه فهل يشترط في ذلك حصول الظن باعتقاد الفاعل للعدالة اولا بل يكفي عدم ظهور عدم
الاعتقاد فيه اشكال ولا فرق في ثبوت العدالة بشهادة العدلين بين عدالة المخبر والشاهد والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته وصرح في جملة من الكتب بانه
ينبغي في السؤال عن تزكية الشاهد ان يكون سرا ففي يع وينبغي ان يكون السؤال عن التزكية سرا فانه ابعد من التهمة وفي عد والكشف وينبغي ان يكون
السؤال عن التزكية سرا فانه ابعد من التهمة اذ ربما توقف المزكي جهرا عن ذكر ما يعرف حياء او خوفا ولان في الجرح هتكا للشهود وفي د يسأل عن التزكية
سرا وفي مجمع الفائدة وينبغي السؤال عن التزكية وتفصيل حال الشهود عن المزكي سرا لانه ابعد من التهمة وحصول الخجل لهم وعدم استحياء المزكي منهم
فيقولون ما يعرفون من غير حياء ومضايقة فتركوه وفي س في مقام ذكر المستحبات العاشر ان يسأل عن التزكية سرا لانه ابعد من التهمة وفي لك وحيث
يفتقر الى التزكية ينبغي البحث عنها سرا من غير ان يعلم الشاهد ثم لا يكون ابعد من التهمة باستحياء المزكي من مواجهته بالجرح او استمالة الشاهد له بتحسين حاله
عنده على وجه افادة الظن بعدالته وينبغي ان يكون للقاضي جماعة اخفياء لا يعرفون لاجل ذلك انتهى وما ذكروه لا باس به والتعليل المذكور في
كلامهم يقتضي تعميم الحكم بالنسبة الى السؤال عن تزكية غير الشاهد من الامام والمخبر ونحوهما ولا باس به اعلم انه قال في الكشف وطريق المسئلة ان لم يحضر
المجلس من تزكيتهما ان يكتب القاضي اسم كل من الشاهدين ولقبه وكنيته ان كان له لقب وكنية ويرفع في نسبه ما يقطع الشركة ويكتب حليته وبلده
منزله ومصلاه وسوقه وكانه وضيعته لئلا يشتبه بغيره في رقعتين او رقاع ويدفع كل رقعة الى عدل ويكتم من كل الاخر لئلا يتواطأ على تزكية او
جرح ويأمر كلا من العدلين ان لم يعرفوهما ان يسأل عن كل منهما جيرانه بيته ودكانه واهل سوقه ومسجده وان شاء عين لهما من جيرانه ومحلته من يعرفه وينبغي
ان يكون العدلان صاحبي المسئلة الامين لا يعرفهم الخصمان والشهود ليبعد احتمال ان يكون رشا هم احدهم للتزكية سرا [illegible] ان يقول للمزكين في حضور السائل
هذان هما اللذان زكيتماهما كان خبر الشهود منهما الاستفاضة والشياع وقد صرح جماعة في جملة من الكتب بانه يعلم العدالة بالاشتهار وفي مجمع
تعلم العدالة بالشياع وفي الموجز لابن فهد تثبت عدالة الامام بالشياع وفي ح عدالة الراوي تعلم بالاشتهار بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواة او جرحه
عمل على الاشتهار وفي الدراية وشرحها تعرف العدالة المعتبرة في الراوي بالاستفاضة وزاد في الثاني فقال بان تشتهر عدالته بين اهل النقل او غيرهم
من اهل العلم كمشايخنا السابقين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعده الى زماننا هذا لا يحتاج احد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى
تنصيص على تزكية ولا تنبيه على عدالة لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة وانما يتوقف على التزكية غيرهم ولا من
الرواة الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق وهم طرق الاحاديث المدونة في الكتب غالبا وهذا طريق معرفة عدالة الراوي السابق على زماننا والمعاصر
بحيث يبذل التابع وفيه يعلم العدالة بالاشتهار بين العلماء واهل الحديث وفي ضمن تثبت بالاستفاضة الموت والملك المطلق والوقف والزوجية

المانعة من العامة

او الجرح ثم ان احتاط بعد التزكية

في بيان طرق اثبات العدالة

. والولاء والعتق والرق والعدالة بلا خلاف نعم لا اشكال في خصوص الثبوت به بالنسبة الى ما يجب فيها اداء الشهادة الى ان يتصل باقرار او رؤية او غيرهما
من الطرق ومن شيخنا في ك وبعض من تبعه في الموت انتهى وما ذكره جيد على تقدير افادة الاستفاضة العلم واما على تقدير افادتها الظن ففي جواز
الاعتماد عليها اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وقد تعرض معظم الاصحاب لبيان ثبوت العدالة بالاستفاضة في مقام ذكر ما
يثبت بالاستفاضة كالشيخ في ف والفاضلين في يع وعد وعد والشهيد في اللمعة وغاية المراد وفضل لك والفاضل الخراساني في الكفاية والمقدس
الاردبيلي ره في مجمع الفائدة وظاهر كلام جماعة من هؤلاء فانه يشترط في كل ما يثبت به الاستفاضة افادتها العلم وبتصريح بعض الكتب بانه يشترط في ثبوت
العدالة بالاستفاضة اليقين ففي س لا يكفي في التعديل الشايع الا مع اليقين وفي الكشف لا يجوز التعديل بالشايع من غير شياع يوجب العلم انتهى وفيه
هذا لا يجوز التعويل بالشايع من جملة من الاخبار المتقدمة بنحو الخبر السابق ونحوه ما دل على الاكتفاء بحسن الظاهر في اثبات العدالة وعد المصرح بعدم كفاية
الاستفاضة في ثبوت العدالة مع تصريح جماعة كثيرة من اعيان علماء الامامية بثبوتها بها من غير تنبيه كثير منهم على وجود المخالف فيه وتصريح الرياض بانه
لا مخالف فيه سوى الاسكافي وهذه الوجوه اقوى من الوجوه السابقة فالحكم بجواز الاعتماد في اثبات العدالة هو الاقرب لا اشكال في انه لا يتحقق
الاستفاضة باخبار الواحد هل يتحقق باخبار الاثنين او لا يظهر من جملة من الكتب الثاني ففي مع يتحقق بتوالي الاخبار من لا يضمهم قيد المواعدة
ويستفيض حتى يتاخم العلم وفي بر الاقرب اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم فيما يكفي فيه الاستفاضة وفي ق قد تكتفي الاستفاضة بان يتوالى الاخبار
عن جماعة من غير مواعدة او شبهه حتى يقارب العلم وعد يشترط توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن بصدقهم او شبهه اشتهارا يتاخم العلم
والاقوى انه لا بد من جماعة وكا يجمعهم رابطة التواطؤ في س المراد بالاستفاضة اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم وفي نتج اختلف في معنى الاستفاضة
فقيل هو اخبار جماعة يفيد قولهم الظن وقيل اخبار يتاخم العلم وقيل احد الامرين كان وقال العلامة وهو الحق لا بد من اخبار جماعة يستحيل
تواطئهم على الكذب وفي لك الاستفاضة هي اخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطؤ عادة ويحصل العلم بمضمون خبرهم على ما يقتضيه كلام المص
او الظن المقارب له على قول وعد يشترط في الاستفاضة توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن صدقهم او شهرة اشتهارا يتاخم العلم
وفيما يغ في مقام اخر وفي الكشف المراد بالاستفاضة هنا شياع الخبر الى حد يفيد السامع الظن الغالب زاد الاول المقارب للعلم ثم قال ولا
ينحصر في عدد بل يختلف باختلاف المخبرين نعم يعتبر ان يزيدوا عن عدد الشهود المعدلين ليحصل الفرق بين خبر العدل وغيره انتهى والاقرب عندي ما
ذكروه والمستفاد من كلامهم ان اقل ما يحصل به الاستفاضة هو اخبار الثلاثة ولا حد لطرفها في الزيادة وهو جيد نعم ينبغي في طرف الزيادة
عدم البلوغ الى حد التواتر وقال في ضه وعلى المختار لا يشترط العدالة ولا الحرية ولا الذكورة لامكان استفادته من نقايضها انتهى وعد اشتراط
الاولين هو الاقرب اما عدم اشتراط الثالث فمحل اشكال بل الظم الاشتراط للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير علم وظهور الكتب السابقة في
اشتراط الذكورة في جميع المخبرين وكذا يشترط العقل والبلوغ فيهم كما هو الظم منها وهل يشترط اسلامهم وايمانهم فلا يجوز الاعتماد على تزكية
الكفار والمخالفين مط ولو حصل منها الظن او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني كما هو ظم اطلاق الكتب المتقدمة هو الاقرب هل يشترط علم المخبر
بما يخبرون به او يكفي ثبوته عندهم بسبب الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم كالبينة وحسن الظاهر فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب
ولا فرق في ثبوت العدالة بالاستفاضة بين عبارة المخبر والشاهد الامام وغيرهم

مفتاح

قال المحقق في كتاب يع تثبت العدالة

في بيان الاكتفاء بالاطلاق في الجرح والتعديل

مطلقة ويفتقر الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يثبت الجرح الا مفسرا وقيل يثبت مط ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح
وقد اشتملت هذه العبارة على مسائل الاولى جواز الاكتفاء في التعديل بالاطلاق من غير ذكر السبب كان يقول هو عدل وقد اختلف الفقهاء و
الاصوليون من اصحابنا ومن العامة في ذلك على اقوال الاول الاطلاق اليه في الكتاب المذكور انه يجوز الاكتفاء بذلك في التعديل مط واليه ذهب في
في فع وقد ذهب اليه ايضا الشيخ في ف والعلامة في عد وعد والشهيد في س والمحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة وفي لك والكفاية والكشف هو المشهور وفي
مجمع الفائدة هو الاشهر وفي لف قال الشيخ في ط وف يقبل التعديل المطلق من غير تفسير وتبعه ابن البراج وابن حمزة وفي غاية المراد هو مذهب الشيخ في ط وف
والقاضي وابن ادريس واكثر الاصحاب والمحقق والمص وفيه قال به قوم وهو اختيار القاضي ابي بكر والثاني وهو المختار وفي شرح المنهاج للبدخشي
هو المختار وذهب اليه حجة الاسلام في المستصفى والامام في البرهان الثاني انه لا يجوز الاكتفاء بذلك بل يجب التفصيل وذكر السبب وهو المحكي عن
بعض في جملة من الكتب ففي لك والكفاية قيل بوجوب التفسير هو اختيار ابن الجنيد فقول للعلامة وفي غاية المراد هو قول بعض الاصوليين والمع

فلو

في ذلك في الاحكام قال وفي قوم الثالث ما حكاه في غاية المرام عن مالك والكفاية عن العلامة من ان المزكي ان كان عالما باسباب العدالة يكفي الاطلاق
والا وجب ذكر السبب قال في الاول هو قول الجويني والمتر في الاصول وفي كشف اللثام خيرة المص في الاصول وفي مختصر الحاجبي وشرحه قال الامام
ان كان عالما كفى والا لم يكف الرابع ما صار اليه في كر والمنتهى ففي الاول ذهب الى الاكتفاء بالاطلاق في العدالة رحمه الله (علمنا) تحقق الحالقدم
بان العدالة مع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا ولا قوة وجه ظاهرا لا يحتاج الى البيان وفي الثاني قال القاضي لا
يجب ذكر السبب في التعديل وهذا حق ان كان مذهب الشاهد موافقا لمذهب الحاكم والمجتهد والا وجب الاستفسار انتهى وقد اختار هذا القول
في الرياض الخامس ما في المنتهى نقل التعديل المطلق من مسائل الشرع علوة في الاحتياط مقبول وممن يظن به الخفاء هل فيه فلا للحق
الاول وجوه منها ان قول العدلين فلان عدل ونحوه مما لم يشتمل على ذكر السبب شهادة العدلين بالعدالة فيجب قبولها اما الاولى فواضح واما الثانية
فلعموم ما دل على قبول شهادة العدلين وهو مستفيض من المتقدمة وقد اشار الى هذا في مجمع الفائدة ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
عموم جملة من الاخبار المتقدمة الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة الذي خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث
منه فيبقى مندرجا تحته ومنها ان التزكية على وجه الاطلاق مما يحصل منه الظن بالعدالة فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن فتم ومنها ما ذكر
في جملة من الكتب ففي يذهب العدالة ... فان سبب العدالة لا ينحصر وفي غاية المرام لان العدالة لا تنحصر في سبب واحد بحيث يكلف المزكي ذكره ومن
ثم يجب التعيين في الجرح لان في التعديل تعداد اسباب العدالة وذلك لان العدالة تحصل بالتحرز عن اسباب الفسق وهي كثيرة يعسر ضبطها وعدها
وفي الكشف لان اسباب الفسق غير محصورة الانواع ولا متناهية الافراد ويكفي في الجرح اثبات بعض منها ولا يثبت العدالة الا بنفي الجميع
فلو لزم التفسير لزم ذكر الجميع وذكر الافراد متعذر والانواع متعسر جدا وفي مجمع الفائدة لان العدل الذكا عرفه يحتاج الى امور كثيرة جدا ولا يمكن
تفصيلها فان يحتاج الى ذلك لتعطيل الاحكام ولعسر ذلك في المحصول قال الشافعي ان التعديل المطلق في الشهادة والرواية مقبول لان اسباب
العدالة لا حصر لها وفي شرح المنهاج للبدخشي ما ذكره حجة الاسلام في المستصفى والامام في البرهان ان اسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن
ذكرها فلهذا يكتفي بالاطلاق وفي التحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر الى اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر ومنها ما ذكره في غاية المرام فقال
لان المعدل لا بد وان يكون في ظن الحاكم عالما بسببها والا لم يصلح ومع العلم لا معنى للسؤال وفي الكشف ولان الشاهد لعدالتها انما يخبر بها اذا
علم بها عند الحاكم من اسباب العدالة وفي شرح المختصر احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي النهاية منهم
قال القاضي لا يجب ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشأن فلا معنى للسؤال وفي شرح المنهاج للبدخشي قال القاضي لا يجب ذكر السبب لان شهادة
العدل من غير بصيرة في شأن التعديل لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي الاحكام لا يجب ذكر السبب لانه اما ان يكون المزكي عدلا بصيرا بما يعدل به
او لا يكون كذلك فان لم يكن عدلا او كان عدلا وليس بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق تعديله اذ الغالب مع كونه عدلا
بصيرا انه ما اخبر بالعدالة الا وهو صادق في مقاله فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك ثم قال ولان الظاهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة
الباطنة والاحاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال ومنها ما اشار اليه في لف في الاول وغيره فقال
بان التزكية اقرار صفته على الاصل فلهذا قبلت من غير تفسير في الشاهد ولان العدالة هي الاصل والفسق طار ومنها ما ذكره في الكشف فقال ولان الشهود
يرجع الى الشهادة بانه لم يشاهد الفسق منه مع طول العشرة فهي شهادة بالنفي بخلاف الجرح ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة فقال ولان التفصيل ايضا كلامه
فلا ينفع الزيادة ويؤيده في تزكى عدل ونحوه مما تقدم اذ لو احتاج الى الاكثر من ذلك لذكروه ... مذكورون في كتب الرجال اكثر من ذلك
جميع شرائط القبول واخلوها في التفسير اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وسائر شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكر فيها
غيرها ومنها ان الفاسق اذا اطلق التعديل لم يصح قبوله فلو كان اطلاق العادل كذلك لزم تساويهما من هذه الجهة والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن
كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم ومنها انه لو كان ذكر سبب التعديل لازما لاشتهر من الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وغيرهم
ومثله لان المسألة مما يعم به البلوى وتتوفر الدواعي على نقله وجوابه ومنها الاصل وهو مندفع بما تقدم ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة
ذكر السبب بالدليل ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر للمنع من عدم الدليل لما عرفت من الادلة على خروج ذلك لا يقال التعارض
بين العمومات السابقة الدالة على قبول اطلاق التعديل وهذه العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات التي فوقها

في بيان الاكتفاء بالاطلاق في التعديل والجرح

ومفتوح ولا انتهاء واعتضادها بالاصل لانها تنفي الشاغلة بعد ثبوتها لا في الترجيح لاعتضادها بالشهرة العظيمة وهي من اقوى المرجحات مضافا الى اعتضادها بقاعدة نفي الحرج الذي هو اعظم من الشهرة في الترجيح الى الشهرة كما لا يخفى ومنها ما ذكره في النهاية والمنتهى ونهاية المرام وغيرها في مقام ذكر حجة القول من ان مطلق التعديل لا يثبت به الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فجاز ان يتصور المزكي عدالته فلا بد من ذكر السبب وفيه نظر وقد اجاب عنه البدخشي فقال المجيب لا نسلم ان ما ذكر العدالة الظاهرة كاف بل كونه متصنعا مرجوا لبدا الامر بالحق ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطن ومنها ما ذكره البدخشي فقال قيل يجب ذكر السبب لانه لو اكتفي بالاطلاق فيه لزم اثباته مع الشك لوجود الالتباس فيه ايضا وفيه ضعف في غاية الظهور ومنها ما ذكر في جملة من الكتب فقولك لان الشيء قد لا يكون سببا للجرح عند الشاهد ويكون جارحا عند الحاكم فاذا اطلق الشاهد التعديل بناء على عدم اعتقاده كان تغريرا للحاكم ولانه احفظ للحقوق وفي غاية المراد بعد ما فيه من الاحتياط ولما فيه من الحفظ ولانه ربما كان الشيء سببا للجرح عند الحاكم لا عند الجارح فربما شهد بالعدالة بناء على عدم تاثير ذلك الشيء فيه فكان تغريرا للحاكم هكذا استدل به المصنف وفيه نظر لان التزكية وان استفصل فيها لا يجب فيها ذكر ذلك الشيء الذي هو جرح عند الحاكم بل يذكر صفة عدالته من صومه وصلاته ومحافظته على دينه من غير تعرض لذلك الشيء لا يستند في معرفة العدالة الا الى العدالة الى امور منها ما هو جرح عند الحاكم وفي المسالك وجهه ان الاختلاف في اسباب الفسق يقتضي الاختلاف في اسباب العدالة فان الاختلاف مثلا في عدد الكبائر كما يوجب في بعضها ترتب الفسق على فعله يوجب في بعض اخر عدم تحقق العدالة بدون الاحتراز عنه فتزكية المزكي مع علمه بفعله لما لا يقدح عنده فيها وهو قادح بموجب قضية عند الحاكم انتهى وفيه نظر لان ذلك انما يتم لو كان البناء في الشهادة على تحصيل العلم او الظن بالمشهود وهو ممنوع بل البناء فيه على مجرد التشهيد وصدق الاسم ولذا لا يجب على الشهود في الطلاق والنكاح والبيع والصلح وسائر المعاملات التفصيل وذكر السبب مع تحقق الاختلاف في الاسباب فان الشاهد قد يشهد بوقوع البيع لاعتقاده لاجتهاد او تقليد ان بيع المعاطاة بيع صحيح والحاكم قد ينكر كونه بيعا حقيقة او صحيحا واشباه هذا لغاية الكثرة هذا وقد يدعى جواز الحكم بشهادة العدلين مع ظن الحاكم بخطائهما في تحقق السبب الشرعي وعدم حجية الظن هنا وبالجملة المناط في الامور التعبدية والاسباب الشرعية ليس الا صدق الاسم وتحقق السبب الشرعي مع قطع النظر عن الواقع والحكمة في ذلك تسهيل الامر على المكلفين نعم يشترط فيها عدم العلم بخلاف الواقع ومن الظاهر تحقق جميع ما ذكر في صورة اطلاق التعديل سلمنا ان مبنى الامر في البينة والتزكية على معرفة الواقع لكن نمنع من عدم افادة اطلاق التعديل العلم والظن بالواقع بل قد يفيد العلم تارة والظن اخرى ويشهد بذلك حصول الامرين من اطلاق اخبار اهل الخبرة واهل التاريخ واهل الفقه واهل دعوى الاجماع وغيرهم بما يخبرون به مع اختلاف العلماء والعقلاء في مداركه ومعرفة ما يخبرون به لاختلاف ظاهر بينا لا يسع احدا انكاره وبالجملة لو كان مجرد احتمال الاستناد للشاهد المخبر الى امر لا يصح الاستناد اليه عند السامع للشهادة والخبر قادحا لما صح الاعتماد على شهادة وخبر احد وهو باطل قطعا ومخالف لسيرة العقلاء والمسلمين والمؤمنين قديما وحديثا ولم اعثر لباقي الاقوال على حجة مصرح بها ولعل حجتهم في صورة عدم كفاية الاطلاق الوجوه التي ذكرت حجة للقول الثاني وحجتهم في صورة كفايته حصول العلم او الظن بالظن وفيهما نظر والمعتمد عندي في المسألة هو القول الاول الذي عليه المعظم وعليه لا فرق في ذلك بين عدالة الشاهد والامام والمخبر وغيرها في ذلك مما يعتبر عدالته واعلم ان طرق التزكية والتعديل ثلثة الاول ان يشهد الشاهدان بتحقق معنى العدالة وحقيقتها فيه وذلك قد يكون على وجه التفصيل كان يقولا هو متصف بالملكة التي تمنعه من الاقدام على الكبائر والاصرار على الصغائر او منافيات المروة وربما بذكر ان ما لو علم به السامع لحكم بعدالته وفي حكم طريق التفصيل ان يقول اشهد انه مؤمن يصلي ويصوم ويزكي ويقول الحق ويجتنب الخبيث ويامر بالمعروف ويفعله وينهى عن المنكر ويتركه وفي غاية المراد يذكر صفة عدالته من صومه وصلاته ومحافظته على دينه انتهى وقد يكون على وجه الاطلاق وذلك يتحقق بان يقول اشهد ان فلانا عدل او عادل اذا كان عارفا بمعنى اللفظ وقد صرح في لك بان هذا اللفظ المعتبر في العبارة ابعدها فقال ولما لم يشترط التفسير لا اكتفاء بالاطلاق في التعديل فلفظه المعتبر في العبارة او اجادها ان يقول هو عدل لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فاقتصر على العدالة لفظ وهذا اختيار الشيخ في ط وثانيهما ان يضيف اليه لي وعلي لانه بقوله عدل لا يفيد العدالة في كل شيء بل اثباتها لو وصفه بالجملة كقوله صادق فانه لا يفيد الصدق في كل شيء فيضم اليه لي وعلي ليجعل مطلق العدالة مقبول الشهادة في كل شيء وهو قول ابن الجنيد فانه قال في كتابه الاحمدي ولا يقنع من المجيب بالتعديل حتى يقول عدل علي ولي وثالثها اعتبار ضميمة لحال امر من المقبول عدل وهو لي وعلي او مقبول الشهادة فربما كان عدلا لا تقبل شهادته وان وجبت شفاعته كالتقي المغفل وهذا اختيار اكثر المتاخرين واعترض على الاخيرين بضعفهما لانه لا يوصف بها الا من واظب على الفرائض واجتنب المحرمات فلا يتخصص ويستقيم ان يكون الرجل في شيء دون شيء فيقول لي

وعلى لا يفيد العدالة كقول القائل فلان صادق على وجه فانه لا يقتضي صدقه في كل شيء وبان الوصف بكونه مقبول الشهادة يغني عن الوصف بالعدالة
لانه اخص فوجوده يستلزم وجود الاعم في ضمنه كما ان عدم الاعم من عدمه ولا قوى الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة وان اضاف اليه ذلك اكد وربما
علل بعضهم اضافة لي وعلي الى العدل بان الغرض منه ان يبين انه ليس بولد بناء على ان شهادة الولد على والده غير مقبولة وهذا تعليل ضعيف لانه
قد اعتبره من علم انه ليس ولده ومع تسليم عدم قبول شهادة الولد على والده لا يدل قوله عدل على ولي انه ليس بولد لان العدل عدل على ابيه الا انه لا
تقبل شهادته عليه بمعنى انه خارج ويتعذر ان يراد نفي البنوة فالمعتبر ان لا يكون هناك ذلك الوصف اما ان يتعرض الى نفيه لفظا فلا كما ان الشاهد
على غيره ينبغي ان لا يكون كذلك ولا يجب ان يقول لست بابن ويتعذر ان يكون الغرض بيان انه ليس بابن فهذا الغرض يحصل بقوله على انه ويظهر من تذييق
المصير الى الاحتمال الاول والبيرد هب في الكفاية ويجمع منه في الاول وعلى الثم من الاكتفاء بالاطلاق والتعليل في اللفظ المعتبر عن عبارة التعديل
وجوه منها ان يقول هو عدل وهو اختيار الشيخ ومنها ان يضيف الى ذلك على ولي وهو قول ابن الجنيد ومنها اعتبار ضميمة احد الامرين الى قوله عدل وهو
اما لي وعلي او مقبول الشهادة وهو منقول عن المتأخرين ولعل الاقرب الاول وفي النافذ اعلم ان الظ انه يكفي قوله هو عدل مع معرفة معناها وكونها
ما يقوم مقامه ولا يحتاج الى اضافة علي ولي لاحتمال ان يكون عدلا في بعض الامور كالصادق كما قيل لان معناها عرفا لا يتحقق الا مع ملكة مقبولية
الشهادة اذا اطلقت خصوصا في مقام التزكية والشهادة ولذا تراهم ما يذكرون في كتب الرجال الا كثر من ذلك فكان جميع شرائط القبول داخلة فيها وفي الشهر
ادا يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعم واشهدوا ذوي عدل منكم وما تراد لنا شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكرتها غيرها ولعله لو لم يكن ذلك كافيا لم ينفع
اضافة علي ولي بل الباء مرتبطتين بها الا بيان بل نعم لو قيل بعدم الاكتفاء بل لا بد من قوله مقبول الشهادة لكان وجها فهذا اذا اريد من التزكية من تثبت قبول
الشهادة لا تحقق العدالة ولم يكن ذلك مقبولا من العدل والا لكفي فتم انتهى وربما يظهر من جملة من الكتب المصير الى الاحتمال الثالث ففي الكشف لا بد في التعديل
من الشهادة به الاتيان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة ولا يكفي بقوله عدل فربما عدل لا تقبل شهادته لغلبة
الغفلة عليه خلافا للمبسوط لقوله تعم واشهدوا الاية والاقرب الاكتفاء ما في الثاني لاشتماله على الاول وزيادة ولا يشترط ان يقول عدل او مقبول الشهادة
علي ولي كما في الاحمدي واحتيط في ط بناء على ان الوصف بالعدالة والصدق وقبول الشهادة انما يقتضي ثبوت الصفة في الجملة فربما ثبتت في شيء دون
شيء وضعفه من الظهور بمكان وشم قال في ير يجب على المزكي ان يقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة او هو عدل لي وعلي فان العدل قد لا يقبل شهادته
لغفلته بمعنى ان قوله عدل لي وعلي يقوم مقام الشهادة بل انه لا يتعلق الشبهة انه لا يتضمن معنى الشهادة ونحو ذلك وحيث اكتفى في العدالة بالاطلاق
فكم كما هو المشهور او على تفصيل في اللفظ المعتبر في العبارة عنه وجهان او اقوال ثالثها اعتبار ضم احد الامرين من قوله علي ولي او مقبول الشهادة
الى قوله وهو عدل من دون اعتبار ضم شيء معكم وتعلق بهم اقوى وان كان المصير الى ما عليه الاسكافي احوط واولى لكونه بين الاقوال جامعا واختار
ذلك قولا وابقاه هو الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة وان اضاف العدل اليه اكد لا باس به ان يحصل بجواز الاكتفاء به لانه من حيث انه يفيد اللفظ
العدل ويمنع ان يمنع من الاجتزاء بلفظ كما ظهر لك من التراد فيهما وان كان ما اجتزء به بالدلالة على العدالة العامة اظهر بل اجل انتهى والاقرب
عندي هو الاحتمال الاول من جواز الاكتفاء بلفظ العدل وما يشتق منه من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه لصراحته في الدلالة على المطلوب باعتبار صنعه
لم وضعه مقبول الشهادة او لي وعلي لا يفيد دفع احتماله في لفظ العدل وما يشتق منه نفسه فانها الشهادة يتحقق بشرط اخر في الشاهد غير العدالة
وليس هو المقصود فان المقصود بيان ما يتحقق به الشهادة على وجود شرط العدالة الا ما يتحقق به الشهادة على تحقق شرائط الشاهد كما لا يخفى وحيث تحقق
بما ذكرناه الشهادة بالعدالة لزم العمل بها لعموم ما دل على لزوم قبول شهادة العادل وحجيته وبعضه عموم نفي المساواة بين العادل والفاسق واطلاق
جملة من الاخبار الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة وبعضها ايضا فهو مصير المعظم الى الحنا وخلو الاخبار عن بيان اشتراط
الضميمة وانه لو كانت الضميمة شرطا لما جاز الاعتماد على كلام العدل في الرجال الخالية عنها وهو خلاف سيرة الاصحاب قديما وحديثا ويلحق بلفظ
العدل وما يشتق منه لفظ الثقة بل كل لفظ موضوع لمعنى العدالة ويدل عليه بالمطابقة او التضمن فلا يشترط لفظ مخصوص تعبدا وهل يكفي
ما يدل بالالتزام اما من باب المفهوم او التعليل او مفهوم المخالفة او نحو ذلك او لا بل يشترط الدلالة المطابقية او التضمنية لم اجد مصرحا بالامرين و
الاقرب عندي هو الاول حيث يكون الالتزام مما جرت عادة اهل اللسان بالتعبير عنه بحيث يمكن ان يعتمد عليه المتكلم وعلى هذا لا يبعد الحكم
قوله لا اعلم منه الا الخير شهادة بالعدالة لظهوره منه عرفا ولكن صرح في مدرك بعدم كفايته تعالى ولا يكفي ان يقول لا اعلم منه الا الخير وزاد

في الاكتفاء بالعدل في التعديل

[illegible]

الاخير فقال نعم منه ممن لم يكن على بصيرة من امره ولم يعرف منه الا الاسلام خلافا لبعض العامة اشهد فما ذكره احوط وهل يشترط الاتيان بلفظ
اشهد وما يشتق منه او يكفي كلما يدل على جزمه بالعدالة من نحو اعلم واتيقن واجزم وما يظهر من كلام الاول ذلك فانه قال لا بد في التعديل من الشهادة بر
الاتيان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة والاقرب الاكتفاء بالثاني فانه ايضا الاقرب عندي هو الاحتمال الثاني للعمومات
المعتضدة بظهور مصير المعظم اليه بخلو الاخبار عن بيان اشتراط لفظ الشهادة وبعد كونه شرطا في اكثر الموارد فلذا هنا عملا بالاستقراء وهل
يشترط العربية وعدم اللحن كما في القراءة في الصلوة والعقود عند بعض او لا بل يجزي كل لغة وكل ملحون المعتمد عندي هو الثاني عملا بالعمومات المعتضدة
بظهور مصير الاصحاب اليه وبالسيرة الاسلامية من سالف الزمان الى الان وبخلو الاخبار عن بيان الاشتراط وبفحوى ما دل على جواز الاعتماد على الاخبار
المنقولة بالمعنى في الاحكام الشرعية وهل يشترط في اللفظ الدال على التزكية الصراحة او يكفي الظهور الاقرب الاخير ان كان مما يعتمد عليه عند اهل اللسان
وهل يجوز الاعتماد على خط المزكي واشارته او لا صرح في س بان الاول غير مجزي فقال ولا يكفي خط المزكي وان اشهد عليه لامكان التزوير وفيه نظر بل الاقرب جواز
الاعتماد على الامرين المذكورين حيث يحصل منهما العلم بان المزكي قصد منهما التزكية ولو شك في ذلك فالاقرب انهما لا يجوز الاعتماد عليهما ح وهل يشترط
حضور المزكي في قبول تزكيته فلو غاب او مات لم يجز الاعتماد على تزكيته او لا بل يجوز تزكيته ولا يخل بحضوره المعتمد هو الثاني للعمومات وخلو الاخبار
والفتاوى عن بيان الاشتراط وبجريان علماء الاسلام قديما وحديثا المتقدمين من اهل الرجال الذين تولوا التزكية من غير نكير وكذا لا يشترط في قبول التزكية عدم
وقوع الجنون بعدها وهل العلم باعتقاد من يصح منه التزكية بكون عدة يكفي او لا بد من اظهارها التزكية بقوله ونقل فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني
في غاية القوة خصوصا على القول باصالة حجية الظن في التزكية كما في الاحكام وهل يشترط كون المزكي من اهل الفن في الجرح والتعديل فلا يجوز الاعتماد
في الرجال على من لم يعلم حاله في العلم او لا بل يكفي العدالة مطلقا الاقرب الاخير للعمومات مع اصالة حجية الظن ولا يخفى ان اهل الرجال الذين تصدوا للجرح
والتعديل منهم من هو من ائمة الفن الذين يعلمون بالعدالة والجرح العالمين بطريق الاجتهاد كائمة العربية واللغة وهذا مما لا اشكال ولا خلاف في حجية
قوله جرحا وتعديلا ومنهم من هو من المجتهدين الذين يعولون في المسائل على الادلة والامارات كجماعة من اهل العربية وفي حجية كلام هذا اشكال ولكن
الاقرب الحجية ومنهم من يكون في فن الفقه غير مرتبة والاشكال في حجية كلام هذا اعظم ولكن احتمالها في غاية القوة ولا فرق في جميع ما ذكرناه من الاحكام
بين الشاهد المخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته الا في بعض المواضع واعلم ان ما ذكرناه من جواز الاعتماد في التعديل على اطلاق انه عدل ونحوه
واضح في صورة اتحاد اعتقاد الشاهد والسامع للشهادة في معنى اللفظ وكونه للعدالة كما اذا اعتقدا ان لفظ العدل مثلا موضوع لمن له الملكة الخاصة
وانها حقيقة العدالة وكذا هو واضح في صورة اعتقاد الشاهد ان اللفظ موضوع للعدالة واعتقاد السامع للشهادة انما يعتقده الشاهد من العدالة
هو احد افراد معنى العدل واما اذا اعتقد الشاهد ان اللفظ موضوع لمعنى كلي يشمل جميع افراده مما يتحقق به العدالة كما اذا اعتقد ان العدالة اعم من الملكة
وحسن الظاهر مع الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولم يكن اعتقاد السامع للشهادة كذلك كما اذا اعتقد ان العدالة موضوعة للملكة الخاصة فقط واطلق
الشاهد ان فلانا عدل فهل يجوز الاعتماد على تزكيته ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب نعم اذا علم ان الشاهد اراد المعنى الذي مع نفسها لا يتحقق
به انه العدالة عند السامع لم يجز له ح الاعتماد على تزكيته فلا اشكال لا شك ان يشهد الشاهد بالاحكام المترتبة على العدالة وبلوازمها كان يشهد بانه
مقبول الشهادة او بانه ممن يصح الاقتداء به او نحو ذلك مما يتوقف على العدالة ولا اشكال في كون ما ذكر طريقا لثبوت العدالة ان حصل منه العلم بها
او الظن بها وقلنا باصالة حجية الظن منه وهل ذلك ح من باب اثبات العدالة بالتزكية والتنصيص او لا بل هو من باب اثباتها بالاستدلال والنظر
كاثبات المطالب اللغوية بالتبادر ونحوه من الامارات واللوازم فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القرب الا ان يدل العبارة التي تدل على المقرر
بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادة التزكية والتنصيص على العدالة ومن هذا الباب الاستدلال بقول اهل الرجال فلان من مشايخ الاجازة
او معتمد عليه او نحو ذلك مما يذكرون فيه اللازم واما اذا لم يحصل من ذلك العلم والظن بالعدالة او حصل منه الظن بها ولكن لم نقل باصالة حجية الظن
ففي جواز الاعتماد على ذلك في اثبات العدالة اشكال والاقرب عدم الجواز الا في صورة ظهور كون قصد الشاهد بما يذكره التزكية فلا يبعد ح الجواز شرعا
ولا فرق فيما ذكر بين الشاهد المخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته التاسع ان يشهد الشاهدان بالسبب المثبت للعدالة كان يشهدا بان فلانا موصوف
بحسن الظاهر او هو ممن استفاضت عدالته او نحو ذلك فهل الاشكال في ثبوت العدالة بذلك حيث يعتقد الشاهد والسامع للشهادة كون ذلك سببا
للعدالة شرعا سواء اعتقد انه ليس بسبب او جهل ذلك ففي جواز الاعتماد عليه ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب بالجملة كلما يشهد به الشاهدان

ويقصد الاول بذكره التزكية والالتزام يعتقد الشاهد كون سببا للعدالة شرعا ح

اذا كان

في بيان انه يكفي في التزكية المعرفة الباطنية المتقادمة

اذا كان مثبتاً للعدالة اذا علم به السامع للشهادة كان مما يثبت به العدالة اخباراً والشهادة على الحق الاحتمال هو محل غاية القوة وهل يثبت العدالة بالشهادة على الشهادة كسائر الاموال الاقرب ذلك واعلم انه قال في عدة الكشف وشرح ولك صفة المزكى كصفة الشاهد وزاد في الثاني فقال من العدد والكمال والعدالة وزاد في الثالث فقال الوجه لاشتراكه وفيه يعتبر كون المزكى والجارح عدلاً انتهى وما ذكره وجيه **المسألة الثانية** انه يكفي المزكى في تزكيته الى المعرفة الباطنية المتقادمة وقد صرح بهذا التقسيم في جماعة من الكتب فعن ير لابد للمزكى من الخبرة الباطنية والمعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يسوغ له تزكيته وفي دو يفتقر المزكى الى المعرفة الباطنية المستندة الى تكرار المعاشرة وفي عدة الكشف يجب ان يكون عارفاً بباطن امر من يعدله بكثرة الصحبة والمعاشرة المتقادمة وزاد في الاخير فقال لانهما المطلعين على البواطن وحصول الملكة المانعة عن المعاصي يكون عارفاً بالمعاصي ليعلم الجرح من العدالة وقيل يلزم الاجتناب عنها اذ ربما يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة بل ولا صغيرة عمداً وان لم يعلم الكبائر ولا يشترط المعاملة معه انه حكي عن بعض الحكام انه سئل المزكي هل انه كان احوط وفي س لابد في التعديل من الخبرة الباطنية المتكررة وفي الك يعتبر في المزكى ان يكون خبيراً بباطن من يعدله اما بصحبته او جوار او معاملة او نحوه وقد يحكى ان شاهداً شهد عند بعض الحكام فقال للشاهد لا اعرفك ولا يضرك اني لا اعرفك فائت بمن يعرفك فاتي برجل فقال له الحاكم كيف عرفته قال عرفته بالصلاح والامانة قال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته في الدرهم والدينار حتى عرفت حقيقته من باطله قال لا قال فهل نافسته او غضب حتى حصرت حتى عرفت خلقه من خلقه قال لا قال فانت لا تعرفه ائت بمن يعرفك المعني انه الانسان يخفي عليه اسباب الفسق غالباً فلابد من معرفة باطن حاله وهذا كان الشهادة على الافلاس يعتبر بالخبرة الباطنة لان الانسان مشغول باخفاء المال فالشهادة على ان الوارث سواه يعتبر الخبرة الباطنة لانه قد يتزوج في السفر او في الحضر ويخفيه فيولد له واعتبار المعرفة الباطنية المتقادم لانه لا يمكن الاخبار بدونها غالباً وربما كان حسن النظر ودقة شدة الامعان في احوال الرجال تامة مقام التقادم في مدة يسيرة وبهذا فاعتبار التقدم مبني على الغالب في جميع الفائدة يحتاج المزكى وتعديله اياه ليشهد بعدالته الى المعرفة الباطنة اي المعاشرة الباطنة المتكررة المخبرة بباطن حاله مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنة فيه بمعنى انه لو لم يكن متعبداً ومتصا بالملكة لظهر خلافها منه في هذه المدة بتلك المعاشرة بالفسق وترك المروة على تقدير اعتبارها وذلك قد يحصل بمجرد المصاحبة اذا كان المصاحب في كمال في مدة قليلة وقد يحصل في مدة بالجوار والمعاملة والاسفار وبالجملة ذلك الى المعاشرة والظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن المتاخم له بل الظن المأخوذ من المعاشرة على الوجه الذي ذكرناه فينبغي ان يكون المعاشرة بما يطرق العدالة من معرفة الكبائر وغيرهما والظاهر انه يمكن حصوله لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير بل ولا الذنب عمداً وان لم يعرف المعاشر الذنوب بالتفصيل وهو ثم انه وقع مقتضى اطلاق اشتراط ذلك انه لا يجوز للشاهدان يستند في شهادته بالعدالة الى حسن الظاهر ولا الى الشياع والاستفاضة ولا الى شهادة العدلين بالعدالة ولا الى سائر القرائن المفيدة للعلم او الظن ويستفاد من مجمع الفائدة خلاف ذلك فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقاً والظاهر ان ذلك قد يحصل باخبار العدلين بذلك بل الظاهر عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد ايضاً قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الآن وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتضعيفهم في زماننا هذا انتهى ملخص المستفاد في هذا المقام من كلامهم مثل المتن ويع وشرحهما حيث قال ويفتقر الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح ثم قال وما سيجيء في المتن وغيره مما هو صريح من هذا في الحصر مثل ما سيجيء في قوله ويجرم المشاهدة محل التامل الا ان لا يكون الغرض هو الحصر الحقيقي بل الاضافي بالنسبة الى بعض الظنون وهو خلاف الظاهر ويكون ذلك في مقام الشهادة فقط لا مقام الرواية وهو بعيد ثم ويكون المقصود انه لا بد من الانتهاء بالاخرة الى ذلك فهو انسب والاقرب عندي جواز استناد الشاهد في شهادته الى حسن الظاهر والاستفاضة وجميع القرائن المفيدة للعلم في ثبوت عدالة الشاهد المخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالتهم بل احتمال الجواز استناداً فيها الى شهادة العدلين وجميع القرائن المفيدة للظن حيث يحصل من الامرين الظن الاقوى من الظن الحاصل من حسن الظاهر والاستفاضة في غاية القوة بل يحتمل قوياً جواز الاستناد اليهما حيث يحصل منهما الظن خصوصاً بالنسبة الى عدالة الرواة **المسألة الثالثة** انه لا يجوز الاكتفاء في شهادة الجرح من دون ذكر سببه بالاطلاق كان يقول هو فاسق بل لابد من ذكر سببه كان يقول اشهد انه فاسق لانه زنى او شرب الخمر او لاط او نحو ذلك وقد اختلف الفقهاء والاصوليون من اصحابنا ومن العامة في ذلك على اقوال الاول ما ذكره من عدم جواز الاكتفاء بالاطلاق في ذلك وهو للخلاف وفع ويروس والمحكي في لف وغيره عن الاسكافي والشيخ في ط وابن البراج وابن حمزة بل ادعى عليه الشهرة في جملة من الكتب ففي غاية المراد انه مذهب الشيخ في ط وف والقاضي وابن ادريس واكثر الاصحاب وفي الك والكفاية والكشف والرياض انه هو المشهور وفي مجمع الفائدة هل لا شهادة انتهى ويمكن استفادة

في بيان انه يعتبر في الجرح ذكر السبب

في بيان ان قضايا الجرح ... السبب

هذا القول لمن ذكر وعلى فان في الاولة في الجرح يجب التفسير على رأي وفي الثاني لا يثبت الجرح الا مفسرا على رأي وفي الثالث هو مذهب قوم ولهم الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم وما ذكره في جملة من الكتب بقوله لا يقبل الجرح الا مفسرا دليلنا ان الناس يختلفون فيما هو جرح فالناس من يجرح بما لا يجرح فيجب ان يفسر فربما اعتقد فيما ليس بجرح انه جرح واذا فسر عمل الحاكم بما يقتضيه الشرع من جرح وتعديل وفي انه يجب ذكر السبب في الجرح لوقوع الخلاف فيه وفيه من يجب التفسير في الجرح لا في التعديل لاختلاف الناس في الجرح وفي ذلك وحق المشهور ان الجرح لا يثبت مطلقا بل لا بد من بيان سببه لان الجارح قد يثبت الجرح على ظن الخطأ ولان المذاهب فيما يوجب الفسق مختلفة فلا بد من البيان ليعمل القاضي باجتهاده انتهى ولكن في شرح المختصر اما انما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فربما يجرح بسبب لا يراه مفسقا فهنا اطلق في محل الخلاف كان مدلسا وذلك مقدح في هذا الشرط واجيب اولا بانه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه يجب الا يعرف الخلاف ولا يخطر بالبال فلا تدليس ثم قال احتج القائل بانه لا يكفي الاطلاق فيه بانه لو اطلاق الا يثبت ما ثبت مع الشك فهو الا الجمع من اسباب الجرح في كثرة الخلاف فيه فلا زم فمن البطلان الجواب اما لا الاثم انه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فان لم يلم بعدهم بقلد احتج الشافعي على انه لا يكفي الاطلاق بانه لو اكتفى به في الجرح لادى الى التقليد في اللازم بطلان الملازمة فلا اختلاف في اسباب الجرح فهو في كون الجرح بينهم فاما مقلد للجارح للعمل بجرحه وتولى فيما يراه جرحا ودعا لو ذكر لم يره المجتهد جرحا وانه مقتضيات اجتهاده ولن يكون مجتهدا من مقلد في بعض مقتديا في اجتهاده فيكون مقلدا اذا لا واسطة وفي البطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود من الرأي وكلامنا في المجتهد القائل بالعكس الثاني انه يكفي الاطلاق هنا ايضا وهو للجرح والمحكي في النهاية عن قوم ولهم العمومات المتقدمة الدالة على كفاية الاطلاق في التعديل ويؤيدها ما تمسك به بعض من انه مطلق الجرح يبطل التقليد وان الجارح لا بد ان يكون في نظر الحاكم عالما باسبابه والا لم يصلح مع العلم معنى المستوى الدليل لكنهما معا رضية بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهو هنا اولى بالترجيح لاعتضادها بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة الثالث ان الجارح اذا كان عالما باسباب الجرح كفى الاطلاق والا لزم التفصيل هو للنهاية وقرب المحكي في غاية المراد عن الجويني وفخر عن الرازي الرابع ان الجارح اذا كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم في اسباب الجرح تقليدا او اجتهادا كفى الاطلاق والا فلا وهو للمنتهى والمحكي عن والد شيخنا البهائي وهو لا يخلو عن اشكال ولكن الاحوط الاول والاقرب مع انه احوط

المسألة الرابعة انه لا يعتبر في الجرح الى تقادم المعرفة بل يكفي العلم بموجب الجرح وقد صرح بهذا في جملة من الكتب منها ما نص على انه لا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة بل يكفي العلم بسبب الفسق ثم قال ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا بعد العلم بسبب الفسق وفيه من يكفي في الجرح المرة وفي ذلك لا يعتبر في الجرح تقادم المعرفة بل يكفي فيه المعاينة او السماع اما المعاينة فبان يراه يفعل فعلا يخرج عن العدالة واما السماع فبان يسمعه يقذف او يقر على نفسه بمعصية توجب الفسق او يسمع من غيره على وجه يبلغ حد العلم بذلك وبالجملة هذا يحصل في لحظة واحدة فلذا لم يعتبر فيه التقادم وفي الكشف لا يحتاج في الجرح الى تقادم المعرفة بخلاف العدالة بل يكفي العلم بموجبه وهو صدور معصية منه والعرف واضح انتهى وهو جيد ينبغي التنبيه على امور

الاول اذا استند الشاهد في جرحه الى الصدور والزنا منه فهل يصير بذلك قاذفا فيترتب عليه ما يترتب على القاذف من الاحكام الشرعية او لا المعتمد الاخير على المختار من لزوم التفصيل في الشهادة بالجرح وقد صرح بذلك في ... وفي الاول لا يصير قاذفا بتعيين الزنا للحاجة وفي الاخير لو فسر بالزنا لم يكن قاذفا وزاد في الاخير للحاجة وصحة الغرض وهو عدم صلاحيته لابتناء الحكم على شهادته واحتمال القذف عليه انتهى

الثاني مقتضى اطلاق كلام القائلين بالمختار من لزوم ذكر السبب هنا عدم الفرق بين كون السبب معلوما للشاهد بالمشاهدة او التواتر والمذهب سببا للجرح او لا

الثالث هل يجوز الاكتفاء بقول الشاهد في مقام ذكر السبب انه فاسق لارتكابه معصية قادحة في العدالة المشهورة من التواتر او المذاهب او لا بل يجب التصريح بنفس المعصية ... كلام القائلين بالمختار الثاني وهو الاقرب

الرابع اذا كان الشاهد من التصريح بالسبب فهل يكفي الاطلاق او لا فيه اشكال من اطلاق كلام الاصحاب وحجتهم من ظهور انصراف اطلاق كلامهم الى محل الغرض فيبقى العمومات الدالة على قبول شهادة الجرح مطلقة سليمة عن المعارض فاقرب الاحتمال الثاني في غاية القوة

الخامس هل يختص لزوم ذكر السبب بجرح الشاهد عند الامام دون الراوي او لا بل يشمل موضعه اشكال من اطلاق كلام الاصحاب وحجتهم المؤيد بغلبة ذكر السبب في ارباب ومن ان مبنى الجرح والتعديل في الرواة على الظنون الاجتهادية دون الشهادة والجزم التعبد لا اشك في ان الجرح المطلق يفيد الظن وفيه فقول بالامرين الاول

السادس اذا ذكر الادم المعصية التي بها حصل الجرح في مقام ذكر السبب فهل يجوز الاكتفاء به او لا بل يجب التصريح بنفس المعصية فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة وان كان الاحوط الثاني

السابع لا اشكال في ان الجرح يثبت بالشهادة

في بيان ان قضايا العلم بموجب الجرح ...

في التحقيق متعلق ...

بشهادة العدلين كالعدالة كما صرح به في المسالك بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من الكفاية بل ادعى عليه الاجماع بعض العمومات المتقدمة ولا فرق في ذلك بين جرح الشاهد والامام والراوي وغيرهم

الثامن لا اشكال ولا شبهة في ثبوت الجرح بالشياع الموجب للعلم وهل يثبت بالشياع المفيد للظن او لا صرح في جملة من الكتب بالثاني ففي يع لا يشهد بالجرح الا مع المشاهدة لفعل ما يقدح في العدالة او ان يشيع ذلك في الناس شياعا موجبا للعلم ولا يعول على سماع ذلك من الواحد والعشرة لعدم اليقين بخبرهم وفي التحرير ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا بعد المشاهدة بسبب الفسق او ان يشيع ذلك بين الناس شياعا موجبا للعلم ولا يكفي الظن في ذلك وان كثر المخبرون اما العدالة فيكفي فيها عليه الظن بامتناع اسباب الجرح المستند الى تأكد الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة وفي القواعد والكشف لا يجوز الجرح بالتسامع وزاد الثاني من غير شياع يوجب العلم وفي د لا يجوز الشهادة في الجرح الا مع المشاهدة او الشياع الموجب للعلم وفي س ولا يكفي في الجرح التسامع الا مع اليقين وفي ك قد تقدم ان المعتبر في التعديل الخبرة الباطنية المقوية لغلبة الظن بالعدالة واما الجرح فلا يكفي فيه مطلق الظن اجماعا بل لا بد فيه من العلم بالسبب اما بالمشاهدة بان يراه يزني او يشرب الخمر او يسمعه يقذف او يقر على نفسه بالزنا او شرب الخمر مثلا واما اذا سمع من غيره فان بلغ المخبرون حد التواتر جاز الجرح لحصول العلم وان لم يبلغوا حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن في الجملة وقد نهى الله تعالى عن اتباعه الا ما استثني ومن ان ذلك ربما كان اقوى من البينة المدعية للمعاينة كما مر في نظايره ويظهر من المص والاكثر اشتراط بلوغ العلم فلا يصح بدونه وهو اولى اما الجرح بناء على خبر الواحد فما فوقه مما لا يبلغ ذلك الحد فلا يجوز اجماعا نعم له ان يشهد على شهادتهم بشرط الشهادة على الشهادة قوله ولا يعول على العشرة لعدم اليقين بخبرهم مبني على عدم افادة خبرهم العلم كما يقتضيه السياق ولعله بناء على الغالب والا فلا حاجة للعدد الذي يحصل بخبرهم العلم وقد يحصل بالعشرة اذا كانوا صلحاء لا يتهمهم المجازفة في الاخبار وفي الكفاية لا يجوز الشهادة بالجرح بحسب الظن ونقل بعضهم الاجماع على ذلك بل لا بد من العلم بالسبب اما بالمشاهدة او اخبار جماعة يحصل له العلم بذلك وان لم يبلغ حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن منهي عنه ومن ان ذلك ربما كان اقوى من البينة المدعية للمعاينة وظاهر الاكثر اشتراط بلوغ العلم وهو اوجه اما الجرح باخبار الاحاد الذين لم تبلغ تلك الدرجة فالظاهر انه لا خلاف في عدم جوازه ودعوى الاجماع عليه مذكورة في كلامهم انتهى ويمكن استفادة هذا القول من الكتب التي لم تذكر ثبوت الجرح بالاستفاضة في مقام ذكر ما يثبت بالاستفاضة وقد تقدم اليها الاشارة وكذا يمكن استفادته من كل من شرط في جواز الاعتماد على الاستفاضة مطلقا افادتها العلم ويظهر من مجمع الفائدة المصير الى جواز الاعتماد على ذلك فانه قال بعد الحكم بثبوت العدالة بالاختبار وانه الظن ان ذلك قد يحصل بالاستفاضة وانه قد يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتفسيقهم في زماننا ثم قال في مقام آخر هذه العبارة كغيرها صريحة في حصر مدار الشهادة بالجرح في العلم ويفهم من شرح يع دعوى الاجماع على عدم جوازها بالظن المطلق قال في يع بعد مثل ما هنا ولا يعول الخ وهي صريحة في اعتبار اليقين في الجرح وهو مشكل اذ لا يعتبر في اصل الحكم وعدالة الشهود المبني عليها احكام الشرع حتى القتل والزنا على انه قد يحصل العلم بخبر العشرة بل الاقل ولعل مراده مع عدم حصوله وانه قد تحقق ان العدلين حجة شرعية بل يعرف في الاصول ان الجرح يثبت في الرواية بعدل واحد بل يثبت من الكتب في يشهد مصنفيهم مع عدم مشاهدته للجارح عدم ثبوت جرحه عنده بالتواتر ونحوه بل بنقل شخص واحد ووثيقته في كتابه وهو كلام عند من تتبع وانصف ثم قال ويفهم من ذلك الاجماع على عدم اعتبار الظن المتاخم من العلم وان مختاره انه هو اليقين وقد جوز قبل هذا الاكتفاء بالظن المتاخم من اليقين في العدالة بل قال في بيان اعتبار العدالة وعدمها الاعتبار بالظن المساوي للظن الحاصل من العدلين قد عرفت الاشكال في حصر سبب الشهادة بالتعديل في معرفة الباطنة وبالجرح فيما يفيد العلم مثل ان يشاهده او يسمعه ينسب نفسه الى الفسق او يشيع من غير يوجب اخبارهم العلم على انه قد لا يحصل العلم من اقراره بفسق بل المشاهدة ايضا لاحتمال الشبهة والجهل والاشتباه كما في المحاورات كثيرا فتامل انتهى والاقرب عندي جواز الاعتماد على ذلك لوجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور دليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها ومنها ظهور الاتفاق عليه قبل المقدس الاردبيلي ومنها الاجماع المحكي في ذلك على عدم كفاية مطلق الظن وخبر الواحد في ثبوت الجرح فانه يدل على ان بعض الظنون ولو كان اقوى من الظن الحاصل بالاستفاضة لا يثبت به الجرح فيلزم من هذا عدم كفاية الاستفاضة فيه لانه يظهر بطريق اولى ومنها ان اكثر الموضوعات الصرفة مما لا يثبت بالاستفاضة فكذا محل البحث الحاقا بالاستقراء فتدبر

فتح

اذا عدل اثنان جامعان لشرائط قبول الشهادة رجلا وجرحه آخران جامعان لذلك فلا فرق عن صحة الاولى ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل

في تعارض الجرح والتعديل

وان يكن لاحدهما مزية على الاخر لا باعتبار حال المزكي والجارح كان يكون احدهما اعدل من الاخر ولا باعتبار دليلهما ودعويهما كان يكون كلام احدهما اظهر دلالة من كلام الاخر ولا باعتبار الاعتضاد بامر خارج ذلك كما اذا قال احد العدلين الملتسا وبين في صفة الوثوق فلان كان عادلا في تمام اليوم الفلاني وصاحب طاكر خاستو لم يشكل منهما بوجب القدح فيها وكان مشتغلا فيه من اوله الى اخره بطاعة الله تعالى ويقول الاخر رايته في ذلك اليوم يشرب الخمر او يزني او نحو ذلك فحيث نقل اتفاقا يقع في شان التعارض فيلزم توقيعه بمعنى او عدالة وبالجملة الغرض في هذا الصورة وقوع التعارض مع عدم امكان الجمع والترجيح باعتبار امر خارج عن المتعارضين وقد اختلف الفقهاء والاصوليون في ترجيح احد المتعارضين على الاخر وعدمه على قولين الاول انه لا يوجب الترجيح بل يجب التوقف وهو المختار وهو مذهب العلامة في المنتهى ومن تبعه والكفاية وكلام بعض الزبدة ومجمع الفائدة وغيرهما ويمكن استفادته من غيره وحكى في شرح المنهاج للبدخشي والحكي في الاحكام عن الشيخ العلامة تعالى الذين رواه ومن القوانين المشهور بين الاصحاب بل علماء الاسلام وحكم ماذكره في ذلك فقال اذا شهد اثنان بالجرح واخران بالتعديل وجب على الحاكم ان يتوقف قال الشافعي يعمل على الجرح دون التعديل وقال ابو حنيفة يقبل الاثنين فيقاس بالجرح على التزكية دليلنا اذا تقابل الشهادات ولا ترجيح لاحد الشاهدين وجب التوقف الثاني انه يجب ترجيح الجارح وهو لكثير جملة من الكتب والحكي عن جماعة منهم ان لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قال فيه توقف الحكم وقيل يعمل على الجرح كان حسنا ولو رجح والترجيح بعضهم وعند الاخرون قدم العمل بالجرح لانه شهادة بزيادة لم يطلع عليها المعدل ولان العدالة قد يشهد على الظاهر ولكن مع ذلك نقل قول الشيخ في مسئلة الجرح والتعديل اذا عدل الشاهدان وجرح اثنان فقال فيه يقدم الجرح على التعديل ثم نقل ما ذكره في ذلك ثم قال وابن ادريس وابن حمزة ذهبا الى ما قاله فيه وفيه هكذا لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح لو تعارضت البينتان قيل يتوقف الحكم ويحتمل ان يعمل بالجرح في الكشف لو تعارضت البينتان بالتعديل والجرح كان شهدت بينة الجرح بانه شرب الخمر في يوم كذا في مكان كذا وشهدت بينة التعديل بانه كان تمام ذلك اليوم في مكان اخر وقد كانا ملازمين له لم يشرب الخمر او شهد اثنان بانه قتل فلانا واخران بانه حي فيحتمل التوقف في الحكم لانتفاء المرجح ويحتمل ان يعمل بالجرح كما استحسنه المحقق لتقدم الاثبات ويحتمل التعديل الاصل مع الخلوص عن ظهور المعارض وفيه اذا تعارض الجرح والتعديل فان اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة بدخولها المنع في الاقرب حكم هو القول الاول لانا لا نسلم ان الاصل عدم جواز الاعتماد على شهادة العدلين مطلقا ومستند العقل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم حيث انها لا تفيد العلم خرج من ذلك صورة عدم وقوع التعارض بالاجماع على الظهور وعموم ما دل على لزوم قبول شهادة العدل لانهما مفقودان في محل البحث اما الاول فواضح واما الثاني فلان العمومات المشار اليها يشمل كلا المتعارضين من غير تفاوت تام ولا يمكن العمل بها فيهما لامتناع العمل بالمتنافيين فلا يبقى ان احدهما مختص منهما وحيث لم يكن معلوما ولا يمكن الترجيح لامتناع الترجيح من غير مرجح لزم التوقف ودفع البدعة فيهما المعتبرة فهاهنا من قبيل العمومات المخصصة كما لا يجوز التمسك بها في كل مورد يحتمل كونه المخصص فكذلك لا يجوز التمسك بالعمومات المذكورة في كل من المتعارضين وذلك واضح لا يقال الظن الحاصل من قول الجارح اقوى من الظن الحاصل من قول المعدل لوجهين احدهما ان معرفة الجرح اسهل لعدم توقفها على مقدمات كثيرة ولا على المعاشرة التامة ولا كذلك معرفة العدالة فانها بعكسه للتعدد من الظن ان وقوع الخطأ فيما يتوقف على امور كثيرة اغلب من وقوعه فيما لا يتوقف عليها فالظن في الاول اقوى وثانيهما ان الغالب في الناس عدم العدالة والفسق والغلبة توجب الظن القوي وحيث كان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى كان الاخذ به احرى لوجوب العمل باقوى الظنين عند تعارضهما لانا نقول لا نسلم ان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى سلمنا ولكن لا نسلم لزوم العمل باقوى الظنين هنا لعدم الدليل عليه وانما يجب العمل باقوى الظنين حيث ينسد باب العلم ويكون المناط في التكليف الظن كما في نفس الاحكام الشرعية واما في الموضوعات الصرفة التي من جملتها محل البحث فلا نسلم ان المناط فيها الظن بل المناط فيها الاسباب الشرعية سواء افادت الظن ام لا بل قد يجب العمل بها ولو حصل الظن بخلافها ولذا لم يرد القضاء والحكومة مدار ظن المجتهد القاضي ولم يجب عليه الاجتهاد فيهما بمعنى بذل الجهد واستفراغ الوسع في تشخيص الموضوعات الصرفة بل الواجب عليه متابعة ما جعله الشارع سببا لتشخيص الموضوع الصرف المشتبه ولم نجد دليلا على جعل الشارع اقوى الظنين هنا سببا يجب الرجوع اليه بل مقتضى العمومات القطعية المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة انه ليس بسبب شرعي وانه لا يجوز العمل به فتم وبعض ما ذكرنا مصير المعظم الى لزوم التوقف في هذه الصورة وما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال انه لم يمكن الجمع بوجه من الوجوه مثل ان يشهد الاول بانه عدل في الوقت

العمل:

الفلاني مشتغلاً في الموضع الفلاني بكذا والثاني بانه كان في ذلك الوقت في غيره كان مشتغلاً بعبادة ما بغير مانع من العدل الرضي لشاك
العدل والعدل الرضي وغيرهما من الاسباب المرجحة الآتية فقد توقف بعض كالشيخ والمص لتكافؤ الدليلين ورجح الجارح بانه مؤسس وهو خير من المؤكد
كما قيل ذلك في ترجيح دليل التحريم والكراهة بعيد اذ اثبات الحقوق والحكم الشرعي بمثل هذه النكتة مشكل وكذا بانه اثبات شيء معدوم ابعد
من نفي موجود لاحتمال غفلة المزكي وعدم رؤيته بدون اشتباه الجارح لان الغرض اثبات كل منهما معنى ما ولانه قد ينعكس مثل ان يقول الجارح
ما يصلي ويقول المزكي يصلي ثم ويمكن ترجيح المزكي كما قالوا في ترجيح دليل التحريم والكراهة بانه موافق للاصل اذ الاصل عدم ذلك الفسق ولانه
كان ترك عبادة فالظاهر من حال المسلم خلافه فيكون له دليلان المزكي والظاهر مع بعد الاطلاع على كونه عمداً عالماً لاحتمال الغفلة ويمكن ان
يقال الاصل عدم الحكم وثبوت الحق المدعى به الى ان يثبت عدالة الشهود بمعنى ان لا يحكم لا بمعنى ان يحكم بفسق الشهود كما في مجهول الحال
فلعل المراد بالتوقف لا يبعد الحكم اذا قيل مقبول مجهول الحال لتعارض شاهدي الجرح والتعديل وصار كأن لم يكونا فصار شهود الاصل مجهولي

في تعارض الجرح والتعديل

الحال ثم **الصورة** الثانية ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل بكون كلام كل من الجارح والمعدل نصاً في مدعاه ولم يمكن الجمع
بينهما بوجه الوجوه ولم يكن هناك مرجح لاحدهما على الآخر الا ان احدهما اوثق من الآخر اما لعلمه وكثرة تدينه او ورعه وشدة تورعه او لضبطه وتوقيه ونحو ذلك
فهل يلزم هنا تقديم الجرح مطلقاً او تقديم التعديل كذلك او الاخذ بكلام من هو اوثق معدلاً كان او جارحاً مطلقاً فيكون المرجحات السندية هنا معتبرة
كما في تعارض الخبرين او يلزم الاخذ بكلام من هو اوثق اذا كان التعارض المفروض في الرواة ونقلة الاخبار دون الشهود والائمة وغيرهم ممن يعتبر
عدالته ربما يستفاد هذا الاحتمال من كلمات العلماء وذلك لانه صرح في جملة من الكتب الاصولية بلزوم الرجوع بعد التعارض الى كلام الاوثق
الى المرجحات المشار اليها ففي النهاية اذا تعارضا فيجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك من المرجحات وفي بيان تعارض الجرح
ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل والا فالتوقف وفي المنية ان لم يمكن الجمع وجب الترجيح بان كان احدهما اتقى واورع واشد ضبطاً او احفظ ونحو ذلك
مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب التوقف وفيها قال السيد جمال الدين بن طاوس ان كان مع احدهما رجحان يحكم الذهن الصحيح
باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف هذا فالوجه ما هو الوجه في الزبدة اما تعارض الجارح الخ ولم يحصر تقديم الجارح مع ترجيح الاكثر
الاورع والقول بالاطلاق متجه وفي شرحها للجد الصالح فيه دقة ومعارضة في اعتبار النفي كقول الجارح انه قتل فلاناً في اول الشهر وقول المعدل
لقد رايته في آخره حياً وقد وقع مثله في كتب الجرح والتعديل كثيراً كقول ابن الغضائري في داود بن الرقي انه كان فاسد المذهب لا يلتفت اليه وقول
انه كان ثقة قال في السابقة انه لو ... المقداد من رسول الله فيها لا يصح اطلاق تقديم الجرح بل يرجح الاكثر عدداً الاورع الاضبط
الاعلم باحوال الرواة الى غير ذلك من الترجيحات المفيدة لغلبة الظن واما مع التساوي فلا بد من التوقف لاستحالة الترجيح احد المتساويين على
الآخر فالقول بالاطلاق اي بتقديم الاكثر الاورع مطلقاً من غير تفصيل مذكور متجه لان البناء على الظن وهو انما يحصل من قوة تلك المرجحات وقد
فعل العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذلك في ترجمة اسماعيل بن مهران
وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول يخالف فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد في النوع الاول من التعارض مطلقاً بل حكم بتقديم الجارح
منه جواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه وهو لا ينفي بكثرة العدد ولا يخفى ان تعليله هذا يسقط عنده اعتباره في النوع الآخر الترجيح بشيء من الامور المذكورة
في البحث فيه تامل كما لا يخفى وفي الاحكام وان تعرض لنفيه بان قال رايته فلاناً المدعي قتله حياً بعد ذلك فيتعارضان ويقع ترجيح احدهما على الآخر بكثرة العدد
وشدة الورع والتحفظ وزيادة البصيرة الى غير ذلك مما يترجح به احدى الروايتين على الاخرى وفي مختصره اما عند اثبات معين ونفيه بالتعيين فالترجيح
وفي شرحه اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلاناً يوم كذا وقال المعدل هو حي رأيته
بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور فيصار الى الترجيح وفي المنهاج للبدخشي اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رايته
فههنا يتساويان ويصار الى الترجيح بوجه آخر وبان يقول الجارح كان هذا يشرب في بيته اليوم الفلاني وقال المعدل كان في ذلك اليوم في اول
الى آخره صائماً مصلياً ثم قال في مقام آخر اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني تعارضا ويصار الى الترجيح انتهى ومن الظاهر ان الاطلاق
هذه الكتب المصرحة بلزوم الرجوع الى المرجحات المشار اليها الغير المشيرة الى الخلاف في ذلك ينصرف الى صورة وقوع التعارض المفروض في حق
الرواة دون الشهود والائمة وغيرهم ويظهر من اطلاق كثير من الكتب الفقهية كالخلاف ... والكفاية وغيرها لزوم

المرجح في باب التعارض بين البينات

التوقف هنا ايضا وعدم الرجوع الى المرجحات المذكورة وينكر من يتم لزوم تقديم الجارح هنا ايضا وبالجملة المستفاد من اطلاق اكثر عبارات
فقهائنا عدم لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة بل يستفاد منها ان ذلك مما لا خلاف فيه لانهم لم يشيروا الى قول بذلك ومن الظاهر ان اطلاق
هؤلاء انما ينصرف الى الصورة وقوع التعارض فيه حق الشهود لا الرواة كما لا يخفى ولكن قد ينا قش في الاستفادة المذكورة بان المستفاد من
كلمات الفقهاء والاصوليين في هذه المسئلة ان التعارض المفروض لحكم واحد بالنسبة الى الشاهد والراوي وغيرهما ومما ينبه على ذلك ان احدا
منهم لم ينبه على الخلاف في الشاهد والراوي في حكم التعارض المذكور ولا على وجه قوله بهذا ويستفاد من المصابيح الذي هو من الكتب الاصولية لزوم
تقديم الجارح هنا ايضا وصرح في مجمع الفائدة بلزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة فانه قال واما وجه الترجيح في التعارض فمنها ما يجوز الجارح
بالجمع الى التعادل ومنها كثرة العدد فيرجح الاكثر على الاقل ومنها الاعدل والاورع كما دل عليه الرواية في القاضي ويحتمل الاعلم انتهى وفي جميع ما
ذكر نظر وكيف كان فالذي يقتضيه التحقيق هنا ان يقال ان غاية ما يستفاد من المرجحات المذكورة هو قوة الظن بصدق من كانت هي معه ولا
كان او جارحا وقد ثبت بالدليل حجية هذا الظن في هذا المقام خصوصا مع ان مقتضى الاصل عدم حجيته فيه لكونه من الموضوعات الصرفة التي لا
يعتبر فيها الظن ولا يناط به غالبا ومن الظاهر ان شيئا من الادلة الاربعة لا يقتضي هنا الرجوع الى المرجحات المذكورة اما الكتاب فواضح بل مقتضى
العمومات الواردة فيه الدالة على عدم جواز العمل بالظن عدم صحة الرجوع الى المرجحات المذكورة هنا كما لا يخفى لا يقال لا نسلم عدم دلالة الكتاب على ذلك بل فيه ما يدل
عليه وهو قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الدال على اصالة عدم المساواة بين العالم والجاهل المقتضية لترجيح شهادة العالم معدلا
كان او جارحا على شهادة معارضه الذي ليس بعالم اذ لو لم يرجح للزم مساواتهما اذ لا قائل بترجيح الجاهل مع ان ترجيح اللازم بطل لما ذكر وهذا الوجه
وان اختص ببعض المرجحات لكن يلحق الباقي به بظهور عدم القائل بالفصل بينها لانا نقول ما ذكر غير وجيه اما اولا فللمنع من انصراف عموم الاية الشريفة
الى محل البحث واما ثانيا فلما رضته بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم تعارض العموم من وجه كما لا يخفى وهذه العمومات ارجح لكثرتها وقوة دلالتها و
اعتضادها بالعقل سلمنا ولكن لا اقل من التساوي فيلزم التوقف وهو مانع من التمسك بعموم نفي المساواة كما لا يخفى ثم واما السنة فلانا لم نجد رواية
معتبرة بل مطلقا تدل على لزوم الترجيح والاخذ بالمرجحات المذكورة هنا بل مقتضى العمومات الواردة فيها الدالة على منع العمل بالظن خلاف ذلك كما لا يخفى واما ما دل
منها على اعتبار شهادة العدلين فلا يفيد الرجوع الى المرجحات المذكورة لشموله لكل من المتعارضين بنسبة واحدة وكون احدهما اقوى ظنا لا
يقتضي صرف العموم اليه ومنع شموله للآخر وهو في غاية الوضوح لا يقال النبوي انما امرنا ان نحكم بالظاهر والله متولي السرائر يقتضي الرجوع الى
المرجحات المذكورة لافادتها الظن لانا نقول هذان الخبران ضعيفان سندا من غير جابر لهما فلا يصلحان للحجية مطلقا ثم قد يناقش في دلالتهما على المدعى
فتدبر ولا يقال يدل على لزوم الاخذ بالراجح من المتعارضين خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي
ان يقضي بقول البينة اذا لم يعرفهم من غير مسئلة قال فقال خمسة اشياء يجب على الناس ان يأخذوا فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والمواريث
والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه لانا نقول هذه الرواية قاصرة عن افادة المدعى سندا ودلالة كما لا يخفى
فلا يلتفت اليها واما الاجماع فللمنع عنه لما عرفته من اضطراب كلمات علماء الاسلام مع ان المفتي بالرجوع الى المرجحات المذكورة من اصحابنا جماعة قليلة لا
يتحقق منهم الاجماع في يوم من الايام هذا عادة واما موافقة جماعة من العامة لهم فغير مفيد جدا لا يقال نحن لا ندعي الاجماع في خصوص المسئلة فانه مستبعد بل
نقول اجمع الاصحاب بل علماء الاسلام على انه يجب عند تعارض المتعارضين اللذين هما حجتان شرعيتان في انفسهما الرجوع الى المرجحات الموجبة للظن بالترجيح
لانا نقول الاجماع المذكور مسلم فيما اذا تعارض الدليلان في المسائل الفقهية التي يطلب فيها بالعلم الممكن واما في الموضوعات الصرفة والاسباب
الشرعية التعبدية التي لا يطلب فيها الواقع ولو مع التمكن من معرفته فلا نسلمه فتدبر واما العقل فلانا لم نجد منه ما يقتضي الرجوع في محل البحث
الى المرجحات الخارجية لا يقال العمل بالمتعارضين محال عقلا وطرحهما باطل عقلا لان التعارض انما اوجب ابطال احدهما لا اهمالهما والاخذ بالمرجوح
قبيح عقلا فتعين الراجح وهو المطلوب لانا نقول هذا الخيال ضعيف في الغاية كما لا يخفى فلا يلتفت اليه لا يقال يقتضي اصالة حجية الظن المستندة الى القاطع
العقلي لزوم الاخذ بالراجح باعتبار المرجحات المذكورة لانا نقول لا نسلم الاصل المذكور هنا بل الاصل في امثال محل البحث عدم حجية الظن نعم
الاصل حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية لكن من الظاهر ان الظن بالجرح او التعديل ليس ظنا بنفس الحكم الشرعي ولا مستلزما له كما لا يخفى فاذن الاقرب
في محل البحث هو التوقف وعدم الترجيح فيما تعارض فيه الجرح والتعديل من قبيل مجهول الحال وعدم الرجوع الى المرجحات سواء كان شاهدا او راويا او

واوليا

وادعا ادعى في ذلك الالهام الالان يبقى ان مبنى علم الرجال ومبنى الجرح والتعديل في الرواة على الظنون الاجتهادية كما ان مبنى الفقه وسائر العلوم النقلية عليها ويشهد بذلك طريقة اهل الرجال مع ان الدليل الدال على اصالة حجية الظن في سائر العلوم النقلية وهو انسداد باب العلم فيها وعدم التمكن الامن الظن يدل على اصالة الترجيح في هذا العلم ويعضده ذلك تصريح جماعة من اعاظم الاصحاب بلزوم الرجوع الى الامور المذكورة حيث يتعارض الجرح والتعديل في الراوي من غير اشارة الى الخلاف في ذلك فاذن يتعين الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل وهو في غاية القوة ولكن القدر المتيقن من تلك الصورة وقوع التعارض المذكور في الرواة الذين تقدموا على اصحاب الائمة عليهم السلام واما اذا وقع التعارض المذكور في الرواة في هذا الزمان فترجيح احد المتعارضين على الاخر بالنسبة اليه محل اشكال بل الذي يقتضيه الاصل السليم عن المعارض الحاكم بالتساقط عند والائتمام في عدم تأثير المرجحات المذكورة في الترجيح نعم انه على تقدير لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل في الراوي مطلقا اذا رجح بعضهما باحد وجوهها ثم شهد بامر وصلى فهل يثبت عدالة الشهود لان ذلك في الرواية يقتضي ثبوت هذا الشرط في الشهادة والائتمام فيصح قبول شهادته والاقتداء به اولا فلا يصح قبول شهادته والاقتداء به فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني للاصل وعدم امتناع ذلك عقلا ونقلا

الصورة الثالثة ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون كل من الجارح والمعدل مطلقا في مقاله ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه ويكون كل منهما موافقا للاخر في صفات الضبط والوثوق ولكن يعتضد احدهما بمرجحات خارجية كالشياع والاستفاضة وكثرة العدد ونحو ذلك ويجري هنا الاحتمالات المشار اليها في الصورة السابقة ويجري ما ذكرنا هنا ايضا فيها محتملان

الصورة الرابعة ما ذكره في الكفاية فقال لو شهد شاهدان بتعديل شخص معين وآخران بجرحه فالاقرب انه ان لم يتكاذبا وامكن الجمع بينهما بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط وقت معين ويشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في وقت معين عمل بمقتضى الجرح لحصول الجمع بين الشهادتين من غير تعارض بينهما فيجب تقديمه وان لم يمكن الجمع بينهما بان شهد بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير ذلك المكان الذي عينه للمعصية او كان مشتغلا بفعل يضاده مما اسنده اليه الجارح فالوجه التوقف ويحتمل الترجيح والقرعة وغيرهما والمصلح ما ذكر وقد تقدم اليها الاشارة وكلما يظهر ذلك من جملة من كتب الخاصة والعامة فهو ليس ببعيد الاشارة الى مذهبين وهو القول بالتفصيل وهو ان يقول ان جاز الجمع بين الشهادتين حكم بالجرح لجواز خفاء سبب من المعدل وان لم يجز وقف الحاكم ولم يحكم بالشهادتين بل يبقى فقط بينة التزكية والجرح في ذلك مثل ان يشهد الجارح بسبب ينفي العدالة كما لو شهد بانه في الوقت الفلاني في المكان الفلاني شرب خمرا او يشهد المعدل بانه في ذلك الوقت بعينه كان في مكان اخر لا يمكن ان يجامع كونه في ذلك الاول في ذلك الوقت فهذا اداة التعبير بخلاف الاول فان قبول الجرح اولى وفيه لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح ان تعارضا وقدح عند الكشف لو اختلف الشهود في الجرح وامام الشافعي فقال لانه فيه تصديقا للبينتين فان الجارح يخبر بما لم يعلمه المزكي عن الاصل ومعه زيادة والناقل راجح كما اذا شهد اثنان بانه في النهاية وشهد اخران بالبينة وورد الزيادة راجح كما اذا شهد اثنان بان للميت ابنا واخران بانه لم يترك الا اثنين وفي النهاية اذا تعارض الجرح والتعديل بان يطلق العدل التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح قد يخفى عن المعدل فههنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل ولا ينافيه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع سبب يمكن كما لو استند الجارح الى انه قتل فلانا يوم كذا فيقول المعدل انه رأيته بعد ذلك حيا وههنا يتعارضان وفي التهذيب بعد الاشارة الى ما ذكره في النهاية هذا هو المعتمد في سن لو تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح لاستناده الى اليقين نعم لو تكاذبا صريحا فالاقرب التوقف وفي المنتهى اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احوال الرجل على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو صرح احدهما بامر وصرح الاخر بنفيه وجب الترجيح وفي ذلك فاذا شهد شاهدان بتعديل شخص معين واخر بجرحه فان لم يتكاذبا بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط وقت معين بان قالا انه يحافظ على الواجبات وترك المحرمات ويحافظ على المروة ويشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في الوقت المعين فالاظهر تقديم الجرح لان التعديل وان اشتمل على الاثبات لكنه في المعنى راجع الى النفي بخلاف الجرح فانه يتضمن الاثبات المحض والاثبات مقدم على النفي ولان مستند علم الجارح الى الاحساس والمعدل يبني على اصل العدم بالنسبة الى ترك المحرمات في جميع الاوقات وان علم الانتفاء في بعضها ومستند العدم فكذا المعاينة والاصل وهما ظنيان وكان الاول اقوى لانه متوقع لانه يمكن صدقهما بان يراه الجارح في ذلك الوقت بفعل المعصية المخرجة عن العدالة ولا يراه المعدل فيمكن الجمع بين صدقهما مع الحكم بالجرح ولكن فيه تقديم بينة الجرح على بينة العدالة بل عملا على مقتضى الجرح قال

تنبيه في تعارض الجرح والتعديل

تتمة في بيان صور تعارض الجرح والتعديل

الثاني في توقف الحكم بالتعارض مع عدم المرجح وهو تم مع عدم امكان الجمع بان شهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير ذلك المكان الذي عينه او مشتغلا بفعل يضاد ما ادعاه الجارح اما طاعة او مباحا او نائما ونحو ذلك اما مع الاطلاق كما تقدم فلا وجه للتوقف لعدم التعارض وفي الرواية انه اذا تعارض الجرح والتعديل فالاقرب انه ان امكن ذلك بان شهد المزكي بالعدالة مطلقا او مفصلا لكن من غير ضبط وقت معين وشهد الجارح بما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح وان تكاذبا بان شهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير المكان الذي عينه للمعصية او كان فيه مشتغلا بفعل يضاد ما اسنده اليه الجارح فالوجه التوقف وفاقا للاكثر الا انه اطلقه بحيث يشمل صورة عدم التكاذب قبيل التعارض مع عدم المرجح ولا يتم الا على التفصيل المتقدم وفي مجمع الفائدة اعلم ان باب الترجيح باب عظيم النفع لكن من مشكلات ابواب الاصول والفقه وقد بين في محله ومنها الترجيح بين المزكي والجارح فيقول ان ذكر عددا مخصوصا ووجه اخر فيما بينه له تعارض الدليلين على حكم واحد فان امكن الجمع بينهما بوجه يقبل ولا يطرح احدهما لوجوب الجمع بين الدليلين مهما امكن عقلا ونقلا ثم قال ولما وجوه الترجيح ونفي التعارض منها ما يجوز الجارح بالجمع مثلا ان اطلقا او قيدا احدهما دون الاخر او قيدا بحيث تغاير الوقتان وامكن الفسق والتعديل في ذلك الزمان فيمكن المزكي ما راى منه الفسق ورآه الجارح وكان في وقت متصفا باحدهما وفي وقت اخر بالاخر فلا تعارض ولا تكاذب حقيقة وهو ظاهر ولكن يمكن ان يرجح المزكي في بعضها فانه قد يكون الفسق مقدما ثم تاب عن ذلك فصار عدلا ولا شك انه يرجح المزكي على تقدير العلم بالتقدم بحيث يمكن في ذلك الوقت حصول الملكة على القول بكفاية التوبة يكفيه مجرد التقدم وان اعتبر معها اصلاح العمل في الجملة كما هو الظاهر من الايات والاخبار وما يجب التقدم بمقدار امكان اصلاح العمل فيه وهو ظاهر واما الاشكال مع الاشتباه في التقدم والتاخر وفي تعدد الزمان واتحاده فان ظاهر كلامهم ترجيح الجرح كما مر وقد يمكن ترجيح المعدل بالجمع على الوجه الذي نقله فصار التعارض بين الوجهين حمل العدالة على ما بعد وقت الفسق والجارح على وقته والحمل على تقدم الذنب وتاخر العدالة الظاهرة بالتوبة والعمل الصالح او الملكة وقد يرجح الاخير بحمل العدل على عدم تحقق الملكة وغفلته عنها وحمل الفاعل على التغافل الا منه دون الجارح لبعد الغرض للمعاشرة الباطنية بحيث لو كان فاسقا لظهر والحمل على تقدم الفسق سالم عن هذا فتامل ومثله لو قال احدهما قطعي والاخر انه عدل امامي بل هو ثقة اذا كان عرف القائل انه يريد العدل والثقة الامامي العدل في مذهب الثقة كما في حمل بعض ما ورد في بعض الرواة فيحمل انه ثقة وقيل قطعي على انه قطعي ثقة فيحمل التامل فيتم ذلك جيدا اذا لم يعلم العرف والاصطلاح في ذلك وكذا اذا شهد احدهما بالضبط والاخر بعدمه فتامل ثم قال ومنها لو امكن الحمل على وقوع الذنب الفسق نسيانا او غفلة وجهلا بانه على تقدير كونه عالما كما هو الظاهر في اكثر الامور ولكن لا بد ان يكون ذلك في حق من امكن في حقه ذلك كحمل الفعل الذي يرى الجارح انه فسق على غيره ان امكن مثل ان قال اغتاب من لا يجوز غيبته فيحمل على العذر الجائز من الغيبة ان امكن مثل ان كان متجاهرا بها او اعتقد ذلك فيها او عكسه بالاثم بها وعدم كراهتها ونحو ذلك وبالجملة بعد شهادة العدلين وتحقيقهما العدالة خصوصا بمعنى الملكة يشكل ترجيح الجارح عليه في هذه الصور التي ذكرناها والامكان الا ان لا يمكن الجمع بالحمل على الصحة بحيث يجتمع مع العدالة فانه مع الامكان يجب رجحان جانب العدالة خصوصا على ما مر من بعض ما يدل على قبول المجهول وعدم اشتراط الملكة والمعرفة الباطنة وقد يكون سبب ترجيح الجارح على ما يوجد في اكثر العبارات في الاصول والفروع ان المعتبر في الجرح عندهم هو العلم على ما يجيء وفي التعديل الظن والعلم اقوى في الاتباع من الظن بل يمكن الجمع الا ان يدعي هو ايضا العلم و يمكن ان يقال قد يمكن جعل ذلك سببا لرجحان التعديل فانا نعلم بالجرح والفسق مع وجود شهادة العدل بعيد وبهذا يحصل الظن بالاشتباه للجارح وغيره من الاحتمالات فيرجح عليه غيره فتامل ونرجح الرئيسة للحي الصالح ومنه اذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول احد العدلين هو عادل ويقول الاخر هو فاسق ولا بد في حصول التعارض من اتحاد الزمان فلا تعارض فيهما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا واخبر الاخر عن فسقه فيها قبلها او بعدها ولم يحصر فيما ادعاه الجارح من السبب فيه بما اي نفي المعدل بطريق يقيني رجح الجارح سواء لم يذكر الجارح سببا كما في المفيد في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ انه ضعيف او ذكره ولم ينفه المعدل او نفاه لكن بطريق ظني ووجه ترجيح الجرح اما على الاول فلان المعدل لعله لم يعلم او لم يطلع على فسقه فلو رجح التعديل كان الجارح كاذبا واذا رجح الجرح كانا صادقين فيما اخبرا به من الظن لعدم المنافي العلم به وهو اولى لئلا يلزم تكذيب العدل واما على الاخير فلذكر الجارح سببا لما ادعاه ونفى المعدل له نفيا ظنيا وفي الاحكام انه اذا تعارض الجرح

والتعديل

والتعديل فلا يخلو اما ان يكون الجارح قد عين السبب ام لا بعينه فقول الجارح يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل ولا نفاه لامتناع الشهادة على النفي وان عين السبب بان يقول نقتله يراه اليوم وقد قتل ثلاثا فلا يخلو اما ان لا يتعرض العدل لنفي ذلك السبب او يتعرض لنفيه فان كان الاول فقول الجارح يكون مقدما لما سبق وان تعرض لنفيه بان قال رايت فلانا المدعى قتله حيا بعد ذلك تعارضا انتهى وفي المختصر الجرح مقدم وقيل التعديل مقدم لنا انه جمع بينهما وفي شرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقديم الجرح جمع للجرح والتعديل فان غاية قول العدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا وفي المنهاج الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة وفي شرحه للبدخشي الجرح مقدم على التعديل عند تعارضهما لان في الجرح زيادة اطلاع على شيء لم يطلع عليه العدل ولا نفاه تقريره ان العدل انما يبني على الامر العارض وهو الفسق او ظاهر الاسلام بل على العدالة مع انه يكون حين البلوغ عادلا على ما مر فهو معتمد على الظاهر واستصحاب الحال فيتمسك بالاصل والجارح مثبت لما يثبت الامر العارض فهو باق كلامه على الدليل الدال على خلاف الظاهر فيكون اقوى الا اذا كان النفي مما يعرف بدليله كما في المثالين المذكورين فانه حينئذ يتساويان في الاثبات في القوة ويطلب الترجيح من وجه اخر ويعرف من هذا ما ذكره المحقق من ان تقديم الجرح جمع بينهما فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقه ولم يظن فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهذا اولى لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا انتهى وما ذكروه في هذه الصورة من لزوم تقديم قول الجارح محل اشكال بحسب الدليل ولكنه لا يجوز العدول عنه لظهور الاتفاق عليه وبه يندفع الوجوه التي ذكروها ولا فرق في ذلك بين الراوي والشاهد والامام وغيرهم واعلم انه قد يتفق في ذلك وقد ينعكس القضية بان يمكن الجمع بينهما مع تقديم المعدل بان قال قد عرفت السبب الذي ذكره الجارح في صحة العدل بقوله واكتفى في ذلك في هذه الصورة باشتغال الشاهد بالبلد وشهد اثنان من اهل البلد بالجرح واثنان من البلد الذي اشتغل به بالعدالة فرجح بينة العدالة لانه قد ترك المعاصي واشتغل بالطاعات فيمن يعرف هذان ما خفي عن الاولين وكذا لو كان في بلد واحد فعرفا ما فزكاه اهل سفره وجرحه اهل بلده فان التزكية اولى لدلالة النظر الى الزيادة فيحمل عليها وفي الكفاية والرياض ويمكن الجمع بين البينات بتقديم مع ترجيح التزكية كان قال المعدل ان السبب الذي ذكره الجارح لكن صح عندي توبته ورجوعه عنه انتهى وما ذكروه جيد كما احكاه في المسالك والكشف وغيرها وبالجملة اذا امكن الجمع بين كلامي المتعارضين بحسب الظاهر والحكم بصدقهما وعدم تكاذبهما كالصور المتقدمة فلا يخلو اما ان يكون احدهما اقوى علما او ظنا وكان كالخاص بالنسبة الى العام قبله والمقيد بالنسبة الى المطلق قبله والمبين بالنسبة الى المجمل قبله والناسخ بالنسبة الى المنسوخ قبله او لا فان كان الاول فالظاهر لزوم تقديم الاقوى مطلقا ولو بالنسبة الى الشاهد والامام لظهور الاتفاق عليه والا فالاقوى التوقف وان كان المستفاد من كلام بعض لزوم تقديم قول الجارح لان الاصل لعدم الدليل عليه

مفتاح

اذا ثبت عدالة الشاهد ثم مضت مدة يمكن فيها ارتفاع العدالة عنه فهل يجوز الحكم ببقائها فيها حيث تثبت ولم يعلم زوالها عنه فلا يجب تجديد البحث عنها ام لا اختلف الاصحاب في ذلك على قولين احدهما انه يجوز الحكم بالبقاء مطلقا ولو مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها وكانت ستة اشهر وهو للشرائع وعد ود وير وك ومجمع الفائدة والكشف وحكاه في لك والكشف وحكاه في ك والكفاية عن المعظم فقالا اذا ثبت عدالة انسان فالمشهور لزوم العمل بمقتضاها ابدا الا ان يظهر خلافها ولا يجب البحث ثانيها ما ذكره جملة من الكتب في ير وك والكفاية وقيل ان مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها استانف البحث عنه ولا حد لذلك بل بحسب ما يراه الحاكم وزاد في الاخيرة ونقل الشيخ عن بعضهم تجديد المدة بستة اشهر وزاد في لك فقال وكثير من الاصحاب لم يتعرض للخلاف في هذه المسالة للقول الاول وللحجج الاولى لما ذكره في لك ومجمع الفائدة منها الاول انه لا موجب لان الاصل استمرارها الى ان يتبين الخلاف منها الثاني دليل الحكم باستمرار العدالة بعد ثبوتها هو الاستصحاب واصل البقاء وهو حجة خصوصا اذا اقترنت بالمذكور وهو تم ونقل عن بعض البحث اذا مضت مدة يمكن التغيير فيه وتحديده عن الشيخ بستة اشهر وهو بعيد اذ الثاني ان تجديد البحث عن العدالة حيث يشك في ارتفاعها لو كان لازما للزم الحرج العظيم وهو منفي بالادلة الاربعة الثالث ان المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا عدم البحث عن العدالة بعد ثبوتها حتى يظهر خلافها ما لا يخفى الرابع انه لو كان تجديد البحث عنها لازما حيث يشك في ارتفاعها لورد بذلك رواية ولو كانت ضعيفة والتالي باطل الخامس الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل احتمال كونه من العامة في غاية القوة السادس بناء العقلاء فيجب الحكم بالبقاء لا ما الفحص عنها

تنبيهات متعلقة بحجية استصحاب بقاء العدالة

حيثما يحصل الشك فيه وهو مستلزم لثبوت الشيء غالبا فلا يليق بمنصب الشرع فتأمل وللقول الثاني وجوه الاول اصالة العدم بثبوت الحقوق بشهادة المفروض فهي وان كانت معارضة باصالة بقاء العدالة ولكنها اولى بالترجيح لتعلقها بعدم الحقوق سلمنا عدم الترجيح لكن لا اقل من التوقف فلا يصح الاستناد الى استصحاب العدالة الذي هو عمدة ادلة القول الاول وفيه نظر فان اللازم هنا ترجيح استصحاب المذكور اما اولا فلاعتضاده بالشهرة العظيمة وغيرها من الوجوه المتقدمة واما ثانيا فلانه من استصحاب الموضوع وهو في مثل المقام مما ينبغي ترجيحه كما ينبغي ترجيح اصالة بقاء الطهارة حيث يحصل الشك في زوالها على اصالة بقاء اشتغال الذمة المشروط بها الثاني قاعدة الاحتياط وفيه ان الاستصحاب اولى منه من وجوه عديدة الثالث العمومات المانعة من الاعتماد على غير العلم خرج منها شهادة من ثبت انتفاء عدالته ولا دليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر من وجوه والمعتمد عندي في المسألة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث شك فيه بين الشاهد والمجتهد والامام وغيرهم ممن اعتبر عدالته **الثاني** لا فرق في ذلك ايضا بين كون ثبوت العدالة اولا بطريق العلم او غيره من الاسباب الشرعية المثبتة لها **الثالث** هل يتوقف الحكم ببقائها واستصحابها على عدم حصول الظن بالارتفاع اولا فيه اشكال والتحقيق ان كان الظن بالارتفاع مما جعله الشارع حجة فلا اشكال في التوقف وان لم يعلم بحجيته فالاقرب عدم التوقف كما يستفاد من جملة من الكتب ففي يع لو ثبت عدالة الشاهد حكم باستمرار عدالته حتى يتبين ما ينافيها وفي عد واذا ثبت عدالة الشاهد حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها وفي د ومع ثبوت العدالة يحكم باستمرارها وفي ير ومع ثبوت العدالة يحكم بالاستمرار عليها الى ان يظهر المنافي وفي الكشف اذا ثبت عدالة الشاهد عند الحاكم حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها فيقبل شهادته ابدا ما لم يظهر المنافي من غير تجديد استزكاء **الرابع** قال في عد وفي الكشف الاحوط ان يطلب التزكية مع مضي مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها عادة وذلك بحسب ما يراه الحاكم من طول الزمان وقصره وفي مجمع الفائدة ولا يبعد الاستحباب للاحتياط وهو مثل رجوع المجتهد الى العالم بحفظ الدليل انتهى وما ذكروه جيد **الخامس** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث يشك فيها بين ثبوتها اولا عند الحاكم او عند غيره

في ان تعديل الراوي هل يثبت بعدل واحد

مفتاح اذا زكى الراوي واحد وعدله عدل واحد فهل يجوز الاكتفاء بذلك في الحكم بعدالته فيكون التزكية مما يثبت بشهادة الواحد اولا بل لا يثبت العدالة الا بشهادة العدلين ككثير من الموضوعات المشتبهة اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يثبت العدالة الا بشهادة عدلين وهو للمعالم والمنتقى وم والمحكي في الثانية وشرح م عن جماعة وقوم من الاصوليين وفي نهاية المامول ذهب اليه المحقق واتباعه الثاني انه يثبت ذلك بشهادة العدل الواحد وهو للمبادي ويب والمنية وذة ومشرق الشمسين والدراية وشرحها ومجمع الفائدة بل في جملة من الكتب دعوى الشهرة عليه ففي النهاية ذهب اليه الاكثر وفي الدراية وشرحها في الاكتفاء بتزكية الواحد العدل في الرواية قول مشهور لنا ولمخالفينا وفي المنتقى المشهور بين اصحابنا المتأخرين الاكتفاء بذلك وفي مشرق الشمسين ذهب اكثر علمائنا الى ان العدل الواحد الامامي كاف في تزكية الراوي وانه لا يحتاج فيها الى عدلين كما يحتاج في الشهادة وفي غاية المامول ذهب اليه المص والعلامة وساير المتأخرين وفي الاحكام وصر وشرحه الذي عليه الاكثر انما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة وللقول الاول وهو الاشبه للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة من العمل بغير العلم خرج منها شهادة العدلين بالدليل ولا دليل على خروج شهادة العدل الواحد فيبقى مندرجا تحتها وربما اشار الى هذا في المنتقى وم بقوله لنا ان اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها وظاهر ان تزكية الواحد لا يفيد بمجردها والاكتفاء بالعدلين مع عدم افادتهما العلم انما هو لقيامهما مقامه شرعا فلا يقاس عليه وقد اعترض عليه في مشرق الشمسين فقال استدل على اشتراط التعدد في التزكية بان اشتراطهم عدالة الراوي يقتضي توقف قبول روايته على حصول العلم بها واخبار العدل الواحد لا يفيد العلم وجوابه انك ان اردت العلم القطعي فمعلوم ان البحث ليس فيه وان اردت العلم الشرعي فحكمك بحصوله من رواية العدل الواحد مع عدم حصوله من تزكيته وكيف يحتج ان الظن الحاصل من اخباره بان هذا قول المعصوم وفعله اقوى من الظن الحاصل من اخباره بان الراوي عدل امامي المذهب او ثقة او عدل او فاسق ونحو ذلك فلعلك تقول بتساوي الظنين في القوة والضعف لكنك تزعم ان الظن الاول اعتبره الشارع فعولت عليه واما الاخر فلم يظهر لك ان الشارع اعتبره فيقال لك كيف ظهر عليك اعتبار الظن الاول ان استندت في ذلك الى ظن اجماع فالخلاف الشايع في العمل باخبار الاحاد يكفي في تلك كيف وجمهور قدمائنا على المنع منه بل ذهب بعضهم الى استحالة التعبد كما نقل عنهم المرتضى وان استندت فيه الى ما يستدل به في الاصول على حجية خبر الواحد فاقرب تلك الادلة الى السلامة اية التثبت وقد علمت انها كما تدل على اعتبار الشارع

الظن

الظن الاول تدل على اعتباره والظن الثاني من غيرها فى انتهى وهو ضعيف جدا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به فى آخر فقال لنا انها شهادة ومن شأنها
اعتبار العدد فيها كما هو ثم انتهى واجاب عنه فى مشرق الشمسين بعد دفع الاول بعد الاشارة اليه وجوابه اما اولا فيمنع الصغرى فانها ليست بينة
ولا مثبتة وهلا كانت تزكية الراوي كاغلب الاخبار فانها ليست شهادة كالرواية وكنقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي واخبار
المقلد مثله بفتوى المجتهد وقول الطبيب باضرار الصوم بالمريض واخبار اجراء الحج بايقاعه واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار العدل
العارف بالقبلة وما اهل العلامات الى غير ذلك من الاخبار التي اكتفوا فيها بخبر الواحد اما ثانيا فيمنع كلية الكبرى فى السند قبول شهادة
الواحد فى بعض الموارد عند بعض علمائنا بل شهادة المرءة الواحدة فى بعض الاوقات عند اكثرهم انتهى وفى الثاني فالوا كل خبر شهادة فلا يكفي
الواحد قلنا ثم بل اكثرها غيرها كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم واخبار الطبيب باضرار الصوم والاجير بايقاع الحج الى غير ذلك وقد
اشار الى بعض ما ذكره فى النهاية فقال قال قوم العدد معتبر فى المزكى والجارح فى الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيها
كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانهما اخبار فلا يعتبر العدد فى قبولهما كالرواية ولا نزاع فى العدد زيادة احتياط فيكون اولى اما نقول
ان فيه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه ويكون بحجرها واشار الى الجميع ما ذكره فى النهاية فى الاحكام ايضا وزاد فقال وكيف ان اعتبار قول الواحد
فى الجرح والتعديل اصل متفق عليه واعتبار رعم قول غيره اليه يستدعى دليلا والاصل عدمه ولا يخفى ان ما يلزم منه موافقة النفي الاصلي
اولى مما يلزم منه مخالفته انتهى واجاب الفاضل الشيخ محمد فى حاشيته عما اورده فى مشرق الشمسين فقال قوله انها شهادة اعترض على هذا
شيخنا فى مشرق الشمسين بان هذه الدعوى غير بينة ولا مبينة وهلا كانت كغيرها من الاخبار التي لا يشترط فيها التعدد كالمترجم واخبار الطبيب
والاجير بايقاع الحج واقول لعل الوالد اجمل الكلام الا انه اعتمد على المعلومية من خارج لان النهي عن اتباع الظن لما كان موجودا فالخروج عنه
لا يكون الا باحد امرين اما العلم او شهادة العدلين او العدل الذي نص الشارع على الاكتفاء به اعتبار العلم لما تعذر فى الاحكام انتقل
الى ما يقوم مقامه لما كان الاكتفاء بالواحد لا اتفاق عليه والدليل لا يساعد فلم يبق الا شهادة الشاهدين فلهذا قلنا لنا انها شهادة
وعلى هذا فالمحتاج الى البيان من اكتفى بالواحد لموافقته على قبول الاثنين ودعواه ما دونه فان قلت النهي عن اتباع الظن لعله ما يكون
مخصوص بالعقائد قلت هذا احتمال فى بعض الايات ولو سلم قلنا ان نقول لمناط التكليف انما هو العلم وقيام الظن للدليل الدليل على الاكتفاء مقامه
بخبر الواحد مع كونه ظنا هو الاية واعتبار الظن فيها يقتضي التناقض فى مدلولها وان كان فيه كلام ولو سلم اعتبار الظن فى التكليف
لكن الظن الذي اعتبره الشارع فيتوقف على كون خبر الواحد مما اعتبره الشارع واعتباره من الاية يقتضي صراحتها فيه وهي ان لم تكن صريحة فخلافه
محتمل والوجه فى ذلك ان التعليل بالندامة يقتضي عدم اعتباره كلما احتمل الندامة والظن محتمل الندامة ولا يعتبر خروج شهادة الشاهدين بالاجماع
فيبقى الباقي فان قلت التعليل للفاسق على معنى ان ظن الحاصل منه هذا حكمه فلا يلزم ان يكون الظن الحاصل من العدل كذلك قلت قد تقدم منا
الجواب عن هذا بان العلة المنصوصة تشمل موارد ها وخصوص المتعلق لا يخصها ومن هنا ان شيخنا المحقق فى الزبدة يقول بقوله قالوا كل ما خبره
آه قد يقال عليه ان دعوى كون كل خبر شهادة ولم يعلم قائلها بل التعبير الذي ادعاه انما هو كون المزكية شهادة والتنبيه على العلوم الذي قاله
وعلى هذا فغاية ما يقال على المدعى ان التزكية شهادة ويجوزان يكون خبرا وليس شهادة او شهادة ولا يعتبر فيها التعدد ويجاب بما قدمناه
يعتبر بما هو مشهور من ان المراد لا يدفع الايراد لامكان الجواب بانه اكتفى بالبيان عن الجواب على الاستدلال بالاية كما منعنا وهذا على سبيل التنبيه
للكلام لئلا يصير الدعوى لغوا والا فالحكم محل كلام انتهى وفيه نظر والتحقيق فى هذا المقام ان يقال انه لا اشكال فى ان المسئلة مما يتعلق بالموضوعات
الصرفة وكذا لا اشكال فى ان الموضوعات الصرفة المشتبهة منها ما يثبت بشهادة العدلين ونحوها من سائر الشهادات ولا يجوز اثباته بدون الشهادة
فيلزم هنا مراعاة جميع شرائط الشهادة ولا يجوز الاعتماد على مجرد الخبر ولا على مجرد الظن وهذا هو الغالب فيها ومنها ما يجوز الاكتفاء فى اثباته
بقول واحد من اهل الخبرة كما فى معرفة العيب معرفة الضرب ونحوهما ومن الظاهر انه هنا لا يجوز الاعتماد على خبر كل عدل بل انما يجوز الاكتفاء
بخبر خاص وهو خبر واحد من اهل الخبرة فيلزم هنا مراعاة جميع ما يعتبر فى اهل الخبرة ومنها ما يجوز الاكتفاء فى اثباته بالظنون الاجتهادية ويكون
المناط فيه مطلق الظن كما فى القبلة والشك فى افعال الصلوة ومنها ما لا يجوز الاعتماد فى اثباته الا على العلم القطعي ولكن الاصحاب
لم يذكروا ضابطة كلية للامور المذكورة حتى يعرف بها مرجع كل موضوع مشتبه وكذا لم يرد التنبيه عليها فى النص المعتبر فاللازم ح بحكم الاصل

[illegible]

بمسلك العقل والنقل حيث يحصل الشك في مرجع موضوع مشتبه لم يعلم انه من اي الاقسام المذكورة الاقتصار على ما يتيقن اثباته به وهو العلم والملحق به من شهادة العدلين بناء على المختار من اصالة الحجية في كل موضوع مشتبه فلا يجوز الاعتماد فيه على مجرد قول واحد من اهل الخبرة ولا على الظن الذي لم يرد الشرع بحجيته بالخصوص فان قيل بعد ما ذكر فلم لم يدع ان مقتضى الاصل والقاعدة في المسألة عدم جواز الاعتماد على تزكية العدل الواحد في اثبات العدالة اذ لم يقم دليل على كفايته مطلقا في ثبوت العدالة وكونه من الامور الاجتهادية نعم ان قلنا باصالة حجية الظن في الموضوعات الصرفة كما هو المحكي عن الحلبي في مسألة عدم جواز الاعتماد على ظن النجاسة في الحكم بها اتجه المناقشة في الاصل المذكور ولكنه خلاف التحقيق وقد نقرها سابقا اليه الاشارة ولكنه لم يقم دليل على جواز الاعتماد على قول واحد من اهل الخبرة ثم انه لو سلم ذلك كان اللازم الاقتصار على قول واحد من اهل الخبرة وعدم جواز الاعتماد على خبر عدل واحد اذا لم يكن منهم ولم اجد حيلة قائلا فان الظاهر ان ارباب القول الثاني يثبتون العدالة بتزكية العدل الواحد مطلقا وان لم يكن منهم نعم ان قلنا باصالة حجية خبر العدل في الموضوعات الصرفة اتجه المناقشة في الاصل المذكور ايضا ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه في مقام اخر وبالجملة لا اشكال في ان الاصول والقواعد يقتضي القول الثاني ويؤيدها غلبة لزوم الاقتصار على شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة ثم والاخر ايضا وهو احدها ما ذكره جملة من الكتب من انه يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله وفي بعضها اعتبار العدد شرط في الجرح والتعديل دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل وفي النهاية ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة تحقيقا لان العدالة التي يثبت بها الرواية لا يزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فان الاحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي وفي المنية اما عدم اعتبار العدد في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل في الزنا لا يثبت الا باربعة وفي الدراية وشرحها يثبت الجرح في الرواة بقول واحد كتعديله على المذهب الاشهر وذلك لان العدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في صفتيه جرح وتعديل وزاد في الاخير لان فرعه والفرع لا يزيد على اصله بل قد ينقص كما في تعديل شهود الزنا فانه يكتفي فيه باثنين دون اصل الزنا وفي الزبدة تزكية العدل الواحد الامامي كافية لا لازدياد الاحتياط في الفرع على الاصل وفي مشرق الشمسين استدلالا على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الاول ما ذكره العلامة في كتبه الاصولية وحاصله ان الرواية تثبت بخبر الواحد فشرطها من تزكية الراوي فشرط الشيء لا يزيد على اصله وبعبارة اخرى اشتراط العدالة في مزكي الراوي فرع اشتراطها في الراوي اذ لو لم يشترط فيه لم يشترط في مزكيه فكيف يحتاط في الفرع بازيد مما يحتاط في الاصل وفي الاحكام لا نص ولا اجماع في هذه المسألة على تعيين هذه المذاهب فلم يبق غير الشبهة والقياس ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون الرواية فكان الحكم في شرط كل واحد منهما ما هو الحكم في مشروطه انتهى اقول ان التمسك بالوجه المذكور تمسك بالقياس وهو غير جائز عندنا وقد اشار الى ما ذكرنا في المنتقى ولم ياتِ الاول في مقام الجواب عن الوجه المذكور الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي زيادة الشرط على المشروط فهو مجرد دعوى لا برهان عليها وفي كلام بعض العامة ان الاكتفاء في التزكية بالواحد هو مقتضى القياس وفي الثاني في المقام المذكور الجواب المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى ثم قال والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط مناسب لطريقة اهل القياس وكانه وقع في كلام من يتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس انتهى لانا نقول ليس مطلق القياس مردودا بل القياس المستنبط العلة واما القياس المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى فهما حجتان كما بيناه في محله ومن الظاهر ان الوجه المذكور مرجعه الى القسم الاخير كما لا يخفى وقد صرح بذلك في مشرق الشمسين فقال بعدما حكيناه عنه سابقا فان قلت مرجع هذا الاستدلال الى القياس فلا ينهض حجة قلت هو قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا ثم قال فان قلت للخصم ان يقول كيف يلزم مما ذكرتم زيادة الفرع على الاصل والحال انه اشترط في الرواية ما لا اشترط من شهادة عدلين بعد الزنا وبها ولا اكتفى بشهادة العدل الواحد قلت عدم قبول تزكية عدل واحد فزكاه عدلان واشتراطهم فيها بالواحد يوجب عليه ما ذكرنا انتهى واما ما استشهد به على ما ادعاه من كلام بعض العامة فلعله ينقض منه شهادة مثل الشاذ فغاية ما ذكره ان القياس

التعليم قبول رواية عدل واحد زكاه عدلان كما [illegible]

[illegible]

يقتضي عدم اعتبار التعدد في مزكي الراوي فهو لم من المستنبط العلة والقياس بالطريق الاولى لا يقال ان القياس بالطريق الاولى انما يكون حجة اذا كان
التنبيه بالادنى على الاعلى مستفادا من نفس الخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل كما في نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما من ذلك فليس بحجة ومن
الظاهر ان الخطاب الدال على قبول خبر العدل الواحد في الرواية لا يدل بشيء من الدلالات على قبول تزكية الراوي لانا نقول الحق عندنا ان القياس بالطريق الاولى
حجة مطلقا ولو لم تكن الاولوية مستفادة من نفس الخطاب لا يقال يدفع الوجه المذكور ما ذكره في م والمنتقى في الاولى في مقام الجواب عنه وبعد ذكر الايراد
الاول سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل بل نسلم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط بهذا اللفظ على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر
في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذا اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد
والتعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه في العدد في المقام المذكور وبعد ذلك
سلمنا ولكن الشرط هو العدالة والمشروط هو قبول الرواية والتقريب فيهما لا يتم وان توهم بعض المتاخرين خلافه فهو من نتايج قلة التدبر بل الذي يكفي فيه الواحد
هو نفس الرواية والعدالة التي شرطها لها واما التزكية فانما هي طريق ظني في المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يتبع مشروطها سلمنا ولكن زيادة
الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند العاملين بخبر الواحد من ان يبين اذا اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها
على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لدعوى عدم زيادة الشروط على مشروطها بانه ليس في الاحكام
الشرعية شرط يزيد على مشروطه واعجب من ذلك استبعاده الجمع بين الحكم بعدم قبول خبر الواحد في التزكية والحكم بقبوله في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل
واخذ الاموال ونحوها ان ذلك غير مناسب شرعا ونحن نقول كيف يستبعد ذلك ويجعل حكما مناسبا لقانون الشرع مع وضوح حال العدالة في الشهادة
وتزكية الشاهد على ابلغ درجة الا ترى ان العدالة التي يثبت بها الاحكام الجليلة كالقتل واخذ الاموال لو شهد لزيد بفلس درهم على عمرو لم يثبت بشهادته
وحدها وكذا لو زكى شاهدين بغير معرفة العدالة من طريق اخر والوجه الذي يدفع به الاستبعاد ثم هناك بطريق اولى اذ لا شك ان عدالة الراوي اقوى
حكما من شهادة المدعي ومن عدالة الشاهد بل فذلك بعيد عن القبول هنا مع ضعف الحكم فليعتبر هنا مع قوته على ان لعدم الاكتفاء بالعدل
الواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم بقبول خبره وذلك لان اعتبار الزيادة على الواحد فيه يوجب قوة الظن الحاصل من الخبر ويقلل من احتمال عدم
المطابقة للواقع الذي هو العلة في اشتراط عدالة الراوي في النص الموافقة للحكمة والمناسبة لقانون الشرع فلا يخفى فلو صرنا الى الاكتفاء
بقول الخبير في اثبات تلك الاحكام الجليلة مع الاكتفاء في معرفة عدالة الراوي بقول الواحد الموجب لضعف الظن الحاصل منه وقوة الاحتمال لعدم
المطابقة لكان اقرب الى الصواب واوفق بالاعتبار وعند ذوي الالباب سيما بعد الاطلاع على ما وقع للمتاخرين من الاوهام في باب التزكية وشهادتهم
بالثقة لاقوام حالهم مجهولة او ضعفهم مرجح لقلة التامل وخفة المراجعة حيث اعتمدوا في الناقل بطريق الاكثار وهي مباينة في الغالب لتدقيق
النظر وتحرير الاعتبار ولولا خشية الاطالة لاوردت من ذلك الغرايب بما لا ان نقف على بعض الفوايد التي نبهنا فيها على خفيات مواقع هذه
الاوهام لتدريب بمعرفتها الى استخراج امثالها التي لم يتوجه الى ايضاحها واهمها ما وقع للعلامة في تزكية حمزة ابن بزيع فانه قال في ضر حمزة بن بزيع من صالحي
هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل والحال ان هذا الرجل مجهول بغير شك بل وفي شانه رواية رواها الكشي يقتضي كونه من الواقفة وحكاها العلامة بعد
العبارة التي ذكرناها وردها بضعف السند ومنشأ هذا التوهم ان حمزة عم محمد بن اسمعيل الثقة الجليل واتفق في كتاب النجاشي الثناء على محمد بن المذكور
الذي هو من اهلها بعد ذكره لحمزة استطرادا كما هي عادته ثم ان السيد جمال الدين بن طاوس حكى في كلام صورة كلام النجاشي بزيادة تركيبة وقد غير بعض
بعض الناسخين لكتاب النجاشي توهما وتلك الزيادة موهمة لكون المدحة متعلقة بحمزة مع معونة اختصار السيد لكلام النجاشي فابقى منه ما
بعينه كانت تعين على دفع التوهم والذي يحقق من حال العلامة انه كثير التتبع للسيد بحيث يقوى في الظن انه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلام
السلف غالبا فكانه جرى على تلك العادة في هذا الموضع وصورة كلام النجاشي هكذا محمد بن اسمعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر
وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل له كتب منها كتاب ثواب الحج وموضع الحاجة من حكاية السيد
لهذا الكلام صورته هكذا وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وكان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل ولم يزد على هذا القدر ولا ريب
ان زيادة الواو في قوله وكان وترك قوله له كتب سببان قويان للتوهم المذكور خصوصا الثاني فان عود الضمير نظرا الى محمد بن اسمعيل ليس
بموضع شك فعطفه على الكلام الاول من دون قرينة على اختلاف مرجع الضمير دليل واضح على اتحاده معنا فالكلام المقام مقام بيان حال محمد

سلمنا ولكن زيادة الشرط

نسخة من الواقفية

لاجرح وهذا كله بحمد الله تم ومن عجيب ما اتفق لوالدي رحمه الله في هذا الباب انه قال في شرح بداية الدراية ان عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب عليه بتعديل
ولا جرح ولكنه حقق توثيقه من محل اخر ووجدت بخطه رحمه الله في بعض مفردات فوائده ما صورته عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى
عندي انه ثقة لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت اذا لا يكذب علينا والحال ان الحديث الذي اشار اليه ضعيف الطريق فتعلقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب
ولولا الوقوف على الكلام الاخير لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على هذه الحجة وذكر في الكافي داود وفيه كلام وتوثيقه ارجح كما حقق في فوائد الخلاصة وهو
في فوائد الخلاصة تضعيفه لا توثيقه وليس في الكتب غيرها وحكى السيد جمال الدين بن طاوس في كتابه من الاختيار والكشي انه روى فيه عن محمد بن مسعود عن محمد بن نصير عن
احمد بن محمد بن عيسى ان الحسين بن عبد ربه كان وكيلا وتبعه على ذلك العلامة في مسنده آدم عليه الحكم بصحة الطريق وهو اشارة الى الاعتماد على التوثيق فانه يعول في
ذلك على الاختيار ومقام الوكالة يقتضي الثقة بل ما فوقها والمروي بالطريق الذي ذكره على ما رايته في عدة نسخ للاختيار بعضها مقروء على السيد جمال الدين عليه خطه
ان الوكيل علي بن الحسين بن عبد ربه نعم ذكر فيه من طريق ضعيف غير ثقة وجدت بخط جبرئيل بن احمد حدثني محمد بن عيسى اليقطيني ان الحسين كان وكيلا وفي الكتاب ما يشهد
بان نسبة الوكالة للحسين غلط مضافا الى ضعف الطريق وبالجملة فظاهر هذا كثيرة والتعرض لها مع بيان اسباب الوهم فيها لا يسعه المجال الا بتوفيق من الله الاشارة
الى الوجه المذكور واعلم انه لا يتم للمدعي الا بان يتبين انه لا ينقص من اصله حيث يشترط انه في الشهادة يكفي اثنان ومن حيث كان في تعديل شهود الزنا فانه يكفي
اثنان لانا نقول ما ذكره من الوجهين ضعيف اما الاول فلانه يتوجه من المناقشة اللفظية اذ ليس مبنى الحجة الا على قاعدة القياس بالطريق الذي هو
حجة وهو هنا قد تقرر بتقريرات مختلفة وان كان المرجع في الكل واحدا والمناقشة في تقريرها لا يقتضي بطلان اصل الحجة فتدبر واما الثاني فلان المرجع عند
قاعدة الاولوية في جملة من المواضع لا يقتضي بطلانها راسا كان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية وكذا ظهور الخطاء من الاعيان والثقات في نادر من المواضع
لا يوجب رفع الوثوق بكلامهم غالبا وقد اشار الشهيد الثاني الى بعض ما ذكرنا في شرح الدراية فقال بعدما حكيناه عنه سابقا واما ما خرج عن ذلك واوجب
زيادة الفرع اعني الجرح والتعديل على الاصل كالاكتفاء في الدعوى بالشاهد واليمين دون التعديل في مذهب بعضهم من الاكتفاء بشاهد الحد دون هذا ان
بعضنا وشهادة الواحدة في ربع الوصية ودفع ميراث المستهل فبدليل خارج فيقتصر عليه انتهى وكذا اشار اليه الفاضل بهاء الدين العاملي في بعض حواشي
مشرق الشمس الى قوله لا يخفى انه يمكن ان يناقش في عدم زيادة الفرع على الاصل الا ترى ان العلامة قد نص على ثبوت هلال رمضان بشهادة العدل
الواحد مع ان تزكية الشاهد لا يحصل عنده الا بعدلين وكذا شهادة المراة الواحدة في ربع الوصية مع انه عدالتها لا تثبت الا بعدلين ولعل مراده انه لا يتفق
الزيد على الاصل الا ما خرج بدليل ولعل شيخنا من المذكورين من ذلك فيقبل واما ما لم يخرج فلا دليل عليه انتهى وفيه نظر ولا يخفى الوجه المذكور معارض بالعمومات
المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وكثرتها وقوة دلالتها لانا نقول لا نسلم ذلك بل الوجه المذكور اولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة
العظيمة وهي من اعظم المرجحات كما لا يخفى وقد بينا فيما تقدم جميع ما ذكروه الا ان الوجه المذكور لا ينهض باثبات المدعى لكن لا باس بجعله معاضدا لما
دل عليه ثانيها عموم الاخبار الكثيرة الدالة على كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحتها لا يقال هذا الوجه اخص من المدعى لاختصاصه بصورة ظهور اسلام من شهد العدل الواحد بعدالته والمدعى اعم من ذلك لانا نقول لا نسلم ان المدعى اعم
من ذلك لامكان دعوى انصراف اطلاق كلام القوم الى الصورة المذكورة لغلبة الاحتياج اليها سلمنا الاخصية من المدعى ولكن ذلك غير قادح هنا لظهور
عدم القائل بالفصل بين صور المسئلة فتم وثالثها ما تمسك به في مشرق الشمسين والزبدة فقال في الاول لنا ما استدل على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الاول ان قوله تعالى فتبينوا
التثبت اعني قوله ان جاءكم الاية دال على التعويل على رواية العدل الواحد لا على التعويل على تزكيته ايضا فيكتفي بتزكية الواحد الا فيما خرج بدليل فاما
وهو غير حاصل هنا وما تراه من الشبهة ضعيف لا يعول عليه وفي الثاني في تزكية العدل الواحد الامامي كما في رواية لدلالة آية التثبت على عموم قبول
خبر الواحد الا ما خرج بدليل لا يقال يدفع هذا الوجه ما ذكره في المنتقى ولم نر في الاول بعد الاشارة الى الجواب عن الثاني في ان اشتراط عدالة
الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع كما هو الظاهر من مثله وتعينه الوضع في المشتق وبشهادة قوله ان تصيبوا
قوما فان تعليل الامر بالتبين في كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر عند صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
حيث لا يجد فيها على الكذب فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها عن المخبر من العلم بذلك موقوف على انتفاء العدالة والعموم في الاية
على تقدير تناوله للاخبار بالعدالة يقتضي الحاشا فيضع مدلولها من حيث ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل يقتضي عدم توقف قبول الخبر على
العلم بانتفاء صفة الفسق على المخبر به ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء و

[illegible]

هذا تناقض ثم فلا بد من حملها على إرادة الاخبار بما سوى العدالة فان قيل هذا وارد على تزكية العدلين اذ لا علم معه قلنا الذي يلزم من قبول تزكية العدلين
هو تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه مثله بخلاف تزكية الواحد فانها على هذا التقدير تؤخذ من نفس الاية فكيف يأتي المحذور ومع هذا فالتخصيص
لا بد منه اذ لا يكفي الواحد في تزكية الشاهد كما هو المنبه عليه مما وضح دلالته هذا التخصيص على ما اشرنا اليه في الجواب عن الوجه الاول لهم ان النظر في
اصل الحكم بقبول الواحد في تزكية الراوي انما هو الى القياس ممن يعمل به يشهد بذلك ان مصنفي كتب الاصول المعروفة لم يذكروا غير الوجه الاول من الحجة
في استدلالهم لهذا الحكم وضميمة الوجهين الاخيرين من استخراج بعض المعاصرين وفي الثاني بعد الاشارة الى ذلك ايضا وعن الثاني ان مبنى استدلالهم
في الرواية على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انتفاؤها وانما عرفنا
في قبول الشاهد لعينها بما هو مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان
الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان
مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ثم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكر غير وارد على قبول شهادة العدلين
اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي لا محذور فيه مثل كيف وتخصيصها الذي [illegible] وان [illegible] على تناولها الاخبار بالعدالة وقد عرفت
ان تزكية الشاهد لا يكفي فيها الواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو للقياس كما نبهنا عليه ايضا فيه نظر لان الفاسق وان كان بحسب اللغة
موضوعا لمن اتصف بصفة الفسق في الواقع سواء علم بها ام لا الا ان اطلاقه ينصرف الى من علم فسقه كما ان اطلاق الغسل ينصرف الى الغسل بالماء وان كان بحسب
اللغة موضوعا للاعم الشامل لذلك [illegible] لا يحتاج الى ذكره كما لا يخفى سلمنا عدم الانصراف وبقاء الاطلاق على حاله لكنه للتقييد لا انصراف على ذلك ولكن غاية ما يلزم
على هذا التقدير التوقف في خبر من لم يثبت شرعا فسقه ولا عدالته وهو المعبر عنه في كتب الفقه بمجهول الحال باعتبار احتمال الفسق في الواقع ومن الظاهر ان لزوم التوقف
هنا ليس مما يدل عليه لفظ الاية الشريفة بشيء من الدلالات الثلاث حتى يقع التعارض بين اطلاق منطوق الاية الشريفة ومفهومها او يرجح اطلاق المنطوق باعتضاده
بالتعليل المذكور فيها بل التوقف هنا مما يحكم به العقل من جهة التعليق الحاصل في خبر النبأ يحكم العقل بانه ما لم يرد دليل على اعتبار خبر مجهول الحال يجب التوقف
في خبره كما يحكم بوجوب التوقف في اصل قبول الخبر حتى يرد دليل على قبوله ومن الظاهر ان مثل ذلك لا يصلح لمعارضة اطلاق مفهوم الاية الشريفة الدال على
اعتبار خبر العدل الواحد مطلقا ولو تعلق بالتزكية ولا مجال لنا التعلق بذلك لاثبات اصل حجية خبر الواحد فان اطلاق هذا المفهوم سليما عن ظهور
المعارض وجب العمل به لا يقال الشرط في العمل بالدليل عدم المعارض له في الواقع وهو هنا مشكوك فيه كما لا يخفى والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
لانا نقول لا نسلم ان الشرط ذلك بل الشرط هو عدم ظهور المعارض والا لزم سقوط العمل بمعظم الادلة الشرعية وهو باطل قطعا ومن الظاهر تحقق هذا الشرط
هنا سلمنا وقوع التعارض بين اطلاقي المنطوق والمفهوم هنا الا ان اطلاق الثاني اولى بالترجيح لاعتضاده اطلاقا ولو بالتعليل والعموم المانع عن
العمل بغير العلم لاعتضاد ذلك بالشهرة العظيمة وغيرها مما نبه اليه الاشارة وسيأتي ومنه نظر والانصاف ان الاية الشريفة لا تنهض باثبات المدعى لابتنائه
في [illegible] والوسائل وادائها ما ذكره في المنتقى فتأمل [illegible] وجوه الى ان قال الثالث ان العلم بالعدالة متعذر غالبا فلا يناط التكليف به بل بالظن ويحصل
من تزكية الواحد المنتهي ويجمع الفائدة الظاهر ان التعديل يحصل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكر
والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتضعيفهم في زماننا هذا انتهى وفيه نظر لانه مبني على اصالة حجية الظن حتى في الموضوعات الصرفة كما يستفاد من المحكي عن العلامة
وهو ممنوع بل الاصل فيما عدا الحجية بقسم الاصل حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية كما عليه جماعة لكن هذا غير نافع في محل البحث لانه ليس منها بل
هو من جملة الموضوعات الصرفة كما لا يخفى لا يقال اذا زكى العدل الواحد احدا اوجب ذلك الظن بصدق المزكي وهو مستلزم للظن بنفس الحكم الشرعي
فيكون معتبرا الا انا نقول حجية هذا الظن في نفس الحكم الشرعي لا يقتضي حجيته في نفس التعديل ايضا ولا يقال الاصل وان اقتضى عدم حجية الظن في جميع
الموضوعات الصرفة ولكن يجب الحكم باصالة الحجية في الموضوعات التي انسد فيها طريق العلم غالبا كما في القبلة لما دل على اصالة حجية الظن في نفس
الاحكام الشرعية ومن الظاهر ان محل البحث من هذا القبيل لانا نقول هذا باطل فان غاية ما يترتب على انسداد باب العلم غالبا على تقدير تسليمه في الفرض
اصل دعوى [illegible] هنا باحد امرين احدهما الحكم بثبوت العدالة بتعديل عدل واحد وثانيهما الحكم بحجية خبر مجهول الحال الذي زكاه عدل واحد
وحيث لا ترجيح لاحدهما على الاخر لزم التوقف معه فيسقط الوجه المذكور عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يرجح الوجه الاول بالشهرة العظيمة
ولكن فيه نظر فتأمل وبالجملة الاعتماد على هذا الوجه في اثبات المدعى في غاية الاشكال وقد صرح بفساده وضعفه في المنتقى فقال مجيبا عنه الجواب عن الثالث

[illegible]

ومن المسلمات ان كل دليل او ظاهر شرعي اذا خلا عن ظهور المعارض م

انا اعتبار العلم هو مقتضى دليل الاشتراط ودعوى اغلبية التعذر فيه بما يقوم مقامه لا وجه لها وربما وجهت النسبة الى موضع الحاجة من هذا البحث
وهو عدالة الماضين من رواة الحديث فان الطريق الى ذلك منحصر في النقل والقدر الذي يفيد العلم منه عزيز الوجود بعيد الحصول وشهادة الشاهدين
موقوفة في الاغلب على العلم بالموافقة في الامور التي يتحقق بها العدالة وتثبت وانى لك من سبيل الى ان اراء المؤلفين لكتب الرجال الموجودة الآن سوى
العلامة في هذا الباب غير معروفة وليس بشيء فان تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين وبرأي جماعة من المزكين امر ممكن بغير شك من جهة القرائن
الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها ولا يقتدر على جمع اشتاتها الا من عظم في طلب الاصابة جهده وكثر
في تصفح الآثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاد في تلك الاحوال قصده واما ما ذكره جماعة من ان العدالة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله وما
هذا شانه لا يتصور فيه اناطة التكليف بالعلم فكلام شعري ناشئ عن قصور معرفة حقيقة العدالة وهو مبني على خلاف صنيعه في بعض متعلقاتها وليس هذا
موضع تحقيق المسألة وقد ذكرناه مستوفى في غير موضع من كلامنا فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه سلمنا ولكن نمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة
للظن كيف وقد علم وقوع الخطأ فيها بكثرة وحيث ان هذا البحث مما لا يتيسر لكل احد الاطلاع عليه فالمتوهم لحصول الظن منها عطيان تعدد فيه سلمنا ولكن العمل
بالظن مع تعذر العلم في امثال محل النزاع مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيد عدالة الناقل من تزكية الواحد قد
يكون اضعف مما يحصل من اصالة البراءة ومن عموم الكتاب المقدم ذكر امسها ما ذكره في شرح الشمسين فقال ولقد بالغ بعض افاضل المتأخرين في الاصرار على
اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى ان التزكية شهادة ولم يوافق القوم على تعديل من انفرد الكشي او الشيخ او النجاشي او العلامة مثلا بتعديله وجعل الحديث الصحيح عند التحقيق
منحصرا فيما توافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته ولزمه الحكم بجرح من انفرد واحد منهم بجرحه وهو يلزم ذلك ولم يأت على هذا الاشتراط بدليل يعول
عليه او نقل يركن الناظر اليه ولعله لو لاحظ خبرا ما يتضح بحقيقة الحال ومع ذلك فانا نخبر ان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم
ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا ينفع في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء
في تزكية الراوي بالعدل الواحد دون ثبوته خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه كيف لا والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد الذي يستفاد
من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم اعتمادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية
شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء في كتبهم وحالهم ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه
نعم هؤلاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد عدلان بحال الراوي كان توافق اثنين منهم على التعديل لطول رواة الحديث
واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا بها لنا لتم الدست انتهى وفيه نظر والمسألة محل اشكال الا ان القول الثاني في هذا الاقرب وينبغي التنبيه على امور **الاول**
هل يجوز الاكتفاء في جرح الراوي بجرح عدل واحد او لا الاقرب هو الاول والمشهور ذهب في ... والمنتهى ومجمع ... والدراية وشرحها وصرح في النهاية
والدراية وشرحها ... وشرحه بانه مذهب الاكثر ولم يظهر عندك القائل بالتفصيل بين جواز الاكتفاء بذلك في التعديل وبين عدم جواز الاكتفاء به في
الجرح كما لا يخفى وعموم آية النبأ واصالة حجية الظن تصحيح فلم يبعد جواز الاكتفاء بذلك فان قال اعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل في الخلاف في الاكتفاء
بالواحد واشتراط التعدد جار فيه وما في الخلاف في المعاير وامثاله منتفية **الثاني** قال في المنتقى اعلم انه قد شاع بين المتأخرين التعلق في التزكية باخبار
وهو مبني على الاكتفاء بتعديل الواحد اذ لا ماخذ له غير ذلك وان سبق الى بعض الاذهان خلافه فهو خيال لا حقيقة له ومن لا يكتفي في التعديل
بالواحد لا يعول عليها نعم هي معدودة من جملة القرائن **الثالث** هل يجوز الاكتفاء في تزكية الراوي بكل ظن يعتد بها سواء كان خبرا
او غيره فيكون الاصل فيها حجية كل ظن كما في نفس الاحكام الشرعية او لا بل يجب الاقتصار فيها على امور خاصة فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول
في غاية القوة وهل يلحق بذلك الجرح فيجوز الاكتفاء فيه بكل ما يفيد الظن بها او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ايضا **الرابع**
هل يجوز الاكتفاء في تزكية الشاهد بتعديل عدل واحد كما في الراوي او لا بل يشترط فيها العدلان الثاني في ... وعد وذكر ... وفي المنتهى
واللمعة والكشف وغيرها وحكاه في النهاية ... عن الاكثر وهو ما ذكره في الكشف المنتهى في الاول لا يثبت الجرح ولا التعديل الا بشاهدين
عدلين ذكرين لان كلا منهما شهادة فيعتبر فيهما ما يعتبر في غيرهما من الشهادات وفي الثاني اما اعتبار العدد في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم
ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة لان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لعدم الدليل على ثبوته
مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وبذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه منه انتهى وربما يظهر من مجمع في المعتبر

بحث في ثبوت العدالة بعدل واحد

في ثبوت الجرح بعدل واحد

له الاحتمال الاول وحكي هذا في جملة من الكتب عن القاضي ابي بكر وعن الكشف عن ابي حنيفة وابي يوسف الاقرب عندي هو الثاني الاول للاصل و
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف من اصحابنا وبناء حجية شهادة هذا في
الموضوعات الصرفة بحجية مطلق الظن فيها او بما ذكر يندفع جملة من العمومات الدالة على الاحتمال الذي يلحق بالتزكية هنا الجرح فيعتبر فيه ان يكون من
عدلين ويلحق بالشاهد الامام وغيره ممن يعتبر عدالته عدا الراوي فيعتبر في تزكيته وجرحه قول عدلين ويلحق بشهادة العدل الواحد في تزكية
المذكورين وجرحهم الظنون التي لم يقم من الشرع دليل على حجيتها فلا يعتبر في اثبات عدالة وجرح اولئك واذا اثبتنا عدالة الراوي جرحا كان او ثبتا
بشهادة عدل او بظن من الظنون فصار شاهدا او اماما او نحو ذلك فلا يجوز الحكم بعدالته بالنسبة الى هذه الامور وان ثبت بالنسبة الى الرواية
ولا امتناع في ذلك فتم **الخامس** ان قلنا بان التزكية والجرح من الامور الاجتهادية التي يعتبر فيها الظنون اما مطلقا او في الجملة فان قام دليل
عليهما ولم يكن مفيدا للعلم كان اللازم الفحص عن معارضه ومراعاة اقوى الظنين منهما مطلقا ولو كان ذلك الدليل شهادة العدلين وان قلنا ان الامرين
المذكورين من باب الشهادة فاللازم فيهما مراعاة شرائط الشاهد واحكام الشهادة الا ما خرج بدليل ولا يجب الفحص والبحث عن المعارض ولا مراعاة
اقوى الظنين وقد اشار الى ذلك في النهاية فقال من جعل الشهادة والرواية ملحقين بالشهادة بل نفي قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية ومن الحقهما با
لرواية جوز تزكيتهما كما يقبل روايتهما ويقبل تزكيتهما اسمع ما يعلنا ان الامرين المذكورين من باب الرجوع الى اهل الخبرة فيلزم فيهما مراعاة ما يأتي
فيه والاقرب عندي ان الامرين المذكورين بالنسبة الى الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الشاهد والامام وغيرهما من باب الشهادة واما بالنسبة الى
الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الامور الاجتهادية فتم وسلم **مفتاح** العادل اذا ارتكب وصف العدالة بارتكاب كبيرة او اصراره على صغيرة
ثم تاب عما ارتكبه من المعصية القادحة في عدالته على الوجه المعتبر شرعا عادت عدالته وقبلت شهادته وجاز امامته وكل شيء يتوقف على العدالة فاين ارتكاب
المعصية القادحة في العدالة مما يمنع من عود العدالة وقد صرح بذلك في مجمع الفائدة وغيره ولم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه في ذلك ومنها انه لو كان ذلك
فاسدا لاشتهر بل وتواتر والتزم بكونهما الخبران احدهما ابجار عن ابي جعفر ع التائب من الذنب كمن لا ذنب له وثانيهما خبر وارم بن قبيصة عن الرضا ع عن
ابائه قال قال رسول الله ص التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يقدح في جواز الاعتماد عليهما ضعفهما سندا لانجبارهما بما تقدم اليه الاشارة لا يقال الرواية
قاصرة عن افادة المدعى اذ ليس فيها الا ان التائب مثل الذي لم يصدر منه ذنب من الذنوب فمقتضى ان الذنب لا يستلزم العدالة فان الطفل الصغير لم يصدر منه
ذنب وليس بعادل لانا نقول ما ذكره جيد لو كان المشبه هنا البالغ الذي يمكن منه صدور الذنب ولم يصدر منه باعتبار زيادة الورع والتقوى ومن الظاهر
ان هذا لا يكون الا عادلا مقبول الشهادة فالتشبيه يفيد المدعى ، سلمنا ان الاصل اشتراك المشبه والمشبه به في جميع وجوه الشبه انما كان ذلك على تقدير
تسليمه مشروط بعدم ظهور بعض الوجوه وتبادره من اطلاق التشبيه فان تبادر بعض منها انصرف الاطلاق اليه ومحل البحث من هذا القبيل فان المتبادر من
اطلاق التشبيه المذكور في الروايتين نفي استحقاق العقاب لا غير فهما لا يفيدان المدعى لانا نقول لا نم تبادر ما ذكر بل الظاهر ارادة جميع الوجوه فيهما ضمان لاثبات
المدعى فتم ومنها ان القاذف الذي يخرج عن العدالة بقذفه يعود اليه العدالة بالتوبة من القذف فيلزم ان يكون كل من خرج عن العدالة بارتكاب كبيرة من الكباير
كذلك اما المقدمة الاولى فقد صرح بها في النهاية والمبسوط والغنية وشرح الشرائع وعدة وكيدة والايضاح وشرح [illegible] ومجمع الفائدة والكفاية والكشف وغيرهم ويدل عليها احدها
تضمن جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي [illegible] القاذف اذا تاب وصلح قبلت توبته من الفسق بلا خلاف وتقبل عندنا شهادته فيما بعد بدليل اجماع الفرقة
واخبارهم وفي [illegible] لو تاب القاذف فلم يسقط الحد زال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء جلد او لم يجلد في قول جميع الاصحاب وذلك لانه على قبول شهادة
القاذف قبل توبته وصلاح عمله وفي الكفاية الخلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا خلاف ايضا في قبول شهادته بعد التوبة وقد نص لا تقبل شهادة
القاذف مع عدم اللعان او البينة بالآية الكريمة والاجماع الظاهر والمحكي في كلام جماعة والنصوص المستفيضة تقبل شهادته بعد توبته وان لم يسقط عنه الحد بلا خلاف بل
عليه اجماعنا كما في غيره وثانيها ما تمسك به في غيره والكفاية من قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا مع قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا وثالثها خبر ابن
سنان الذي وصف بالصحة في مجمع الفائدة والكفاية عن الصادق ع قال سألته عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام
وعند المسلمين فاذا فعل ذلك كان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ورابعها خبر ابي الصباح الكناني عن الصادق ع قال سألته عن القاذف بعد ما يقام
عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارأيت ان اكذب نفسه يقبل شهادته قال نعم وخامسها خبر يونس عن احدهما ع قال سألته عن الذي يقام عليه الحد
يقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجيء فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال

في بيان ان التوبة توجب عود العدالة

في بيان تعلق العدالة بالتوبة والعمل الصالح

في فقه الكشف فقال وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال توبة القاذف اكذاب نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وسابعها ما ذكره في مقام الاحتجاج على عدم قبول شهادة القاذف الا بعد التوبة بالاخبار ومنها ما رواه في القريب في الصحيح بحماد والمجمع على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خيرا يجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي عليه السلام يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته والقوي بالسكوني ان عليا عليه السلام ضرب حد احدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته كذا رواه الكليني والشيخ ايضا لكن في نسخة وروى في اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا تقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وفي هذه الزيادة منافاة لما ذكره الاصحاب في المسئلة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة في صحتها الذي هو اضبط من نسختها مع اختلاف نسخه وموافقة بعضها للنسخة كما مضى موافقة للنفقة كما يستفاد من الروايات السابقة فليحمل عليه سيما مع كون الراوي من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة في المسئلة سيما مع عدم الخلاف فيها انتهى اما المقدمة الثانية فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ومنها ان التائب من اصحاب الجنة كما يظهر من الكتاب والسنة فيقبل شهادته ويرجع عدالته لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة واصحاب النار ومنها انه لو لم ترجع العدالة بالتوبة لزم تعطيل كثير من الامور كالامامة والشهادة والافتاء وغير ذلك لان الغالب الخروج عنها ولو بالغيبة والتهمة فتعم فتامل ومنها ان شهادة التائب لو لم تكن مقبولة لزم امضاؤه والتهمة فالمقدمة مثل ما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلظهور جملة من الاخبار في انه تعالى يستر على التائب بتوبته منها صحيحة معاوية بن وهب كما مر في مجمع الفائدة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله فستر عليه في الدنيا والاخرة قلت وكيف يستر عليه قال ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب ويوحي الى جوارحه اكتمي عليه ذنوبه ويوحي الى بقاع الارض اكتمي ما كان يعمل عليك من الذنوب فيلقى الله عز وجل حين يلقاه وليس عليه شيء يشهد عليه من الذنوب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ان الله تعالى اوحى الى داود النبي عليه السلام ان عبدي المؤمن اذا اذنب ذنبا ثم رجع وتاب من ذلك الذنب واستحيى مني عند ذكره غفرت له وانسيته الحفظة وابدلته الحسنة ولا ابالي وانا ارحم الراحمين ومنها خبر السكوني قال قال امير المؤمنين عليه السلام من تاب تاب الله عليه وامرت جوارحه ان تستر عليه وبقاع الارض ان تكتم عليه وانسيت الحفظة ما كانت تكتب عليه فتامل ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة فانه قال والظاهر ان العدالة تتحقق بالتوبة والعمل الصالح في الجملة وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ثم قال والدليل على القبول والعود بمطلق التوبة ان المفهوم من العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية عبد الله بن ابي يعفور وذلك يحصل بعد ذلك ابتداء وبعد فعلها فهو بالترك مع الندامة والعزم على عدم العود وانه يتحقق بالترك فقط ولانه يتحقق بها في قبول الشهادة ولان المانع فيزول بزوال ولانه الفدية فانها تدل على الزوال وعدم قبول الشهادة وعلى القبول والعود بالتوبة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فيقبل بعد التوبة انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد تعرض جملة من الكتب لبيان معنى التوبة لغة وعرفا وحقيقتها ففي اوضاع الاشراف للخضير الملا والذين معنى التوبة الرجوع عن المعصية وفي المستمسك مجمع ثلاثة للمقدس الاردبيلي التوبة هي الندامة والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثالا لامر الله تعالى لم يكن غير ذلك مقصودا وفي الاربعين للشيخ البهائي التوبة لغة الرجوع ويسند الى العبد والى الله سبحانه ومعناها على الاول الرجوع عن المعصية الى الطاعة وعلى الثاني الرجوع عن العقوبة الى اللطف وفي الاصطلاح الندم على الذنب لكونه ذنبا فخرج الندم على شرب الخمر مثلا لاضراره بالجسم قيدا مع العزم على ترك المعاودة ابدا والظاهر ان هذا العزم لازم لذلك الندم غير منفك عنه ومن الكلام الجامع في هذا الباب ما قاله بعض ذوي الالباب من ان التوبة لا تحصل الا بحصول امور ثلاثة اولها معرفة ضرر الذنب وكونها حجابا بين العبد ومحبوبه وسموما قاتلا لمن باشرها فاذا عرف ذلك وتبعه حصل لمن ذلك حالة ثانية هي التألم لفوات المحبوب والتاسف هو الفعل الذنوب هذا التألم والتاسف هو المعبر عنه بالندم واذا غلب هذا الالم حصل حالة ثالثة هي القصد الى امور ثلاثة لها تعلق بالحال والاستقبال والمضي فالمتعلق بالحال هو ترك ما هو مقيم عليه من الذنوب والمتعلق بالاستقبال هو العزم على عدم العود اليها الى اخر العمر والمتعلق بالماضي تلافي ما يمكن تلافيه من قضاء الفوائت والخروج من المظالم فهذه الثلاثة اعني المعرفة والندم والقصد الى المذكورات امور مترتبة في الحصول وقد يطلق على مجموعها اسم التوبة وكثيرا ما يطلق على الثاني اعني الندم وحده ويجعل المعرفة مقدمة لها وذلك القصد ثمرة متاخرة عنها وقد يطلق على مجموع الندم والعزم هذا وقد عرفها بعض اصحاب القلوب برجوع الابق عن الجرم السابق وبعضهم بانابة الاحشاء على ما اسلف من الفحشاء وبعضهم بانها خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء وفي بعض مؤلفات الصدر الشيرازي التوبة الرجوع من الذنوب الى الطاعة لله تعالى ثم قال ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتدارك لما سبق من التقصير وفي مجمع في الجديد الصالح التوبة الرجوع عن الذنب

الى الطاعة

لا الطاعة وفي العناية التوبة بمعنى الرجوع والانابة فان نسبت الى الله تعالى تعدت بعلى واذا نسبت الى العبد تعدت بالى ولعل الاول لتضمين معنى
الاشفاق والعطف معنى التوبة من العبد رجوعه الى الله تعالى بالطاعة والانقياد بعدما عصى ومعناها من الله رجوعه بالعطف على عبده بالهام
التوبة او لاثم قبولها بابهم متاخر انه توبتان وللعبد واحدة بينهما قال الله تعالى ثم تاب الله عليهم ليتوبوا اي الهمهم التوبة ليرجعوا ثم اذا رجعوا قبل
توبتهم لانه هو التواب الرحيم وفي العقيقة السجادية للسيد علي خان تاب من ذنبه توبا وتوبة اذا اقلع عنه وعرفت بانها الرجوع الى الله تعالى بحل عقدة الاصرار
عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب وفرق بين الانابة ان يتوب العبد خوفا من عقوبته والتوبة ان يتوب حياء من كرمه فالاولى توبة انابة والثانية توبة
استجابة وفي الجلي التوبة هي الندم على ترك الواجب وفعل القبيح الماضي والعزم على ترك المعاودة في المستقبل جزما وفي تفسير النيسابوري التوبة لغة
الرجوع ونسبتها الى الرب في الغالب فان وصفها بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان العاصي في معنى الهارب عن ربه وقد يقال للرجل هذه تصدى فيقطع السيد عن رفقه
عنه فاذا عاد الى السيد عاد السيد عليه باجسانه ومعروفه وهذا معنى قبول التوبة من الله تعالى غفران ذنوب العباد لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وسئل
ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولها الندم على ما مضى ثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل ثالثها اداء كل فرض ضيعتها
فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المظلومين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن مرارة الطاعات
كما اذاقته حلاوة المعصية وفي بعض الحواشي عن القاضي سعيد القمي ان قال التوبة ينتظم من ستة امور اولها الندم على ما مضى ثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل
وثالثها اداء كل فرض ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المظلومين في اموالهم واعراضهم الخامس اذابة كل لحم نبت من الحرام والسادس اذاقة
البدن مرارة الطاعات كما اذاقته حلاوة المعصية ويطلق على كل واحد منها اسم التوبة وفي الصحاح التوبة الرجوع من الذنب وفي الحديث الندم توبة
والتوب قال الاخفش التوب جمع توبة مثل عوم وعومة وتاب الى الله توبة ومتابا وقد تاب الله عليه وفقه لها وفي الكتاب لسيبويه التوبة والتسبيه
سئل ان يتوب التائب اصله تابو مثل ترقوة وهو فعلوة فلما سكنت الواو انقلبت هاء التانيث تاء قال القيسي معنى لم يختلف لغة قريش و
الانصار في شيء من القرآن الا في التابوت فلغة قريش بالتاء ولغة الانصار بالهاء وفي القاموس تاب الى الله توبا وتوبة ومتابا وتابة وتتوبة
رجع عن المعصية وهو تائب وتواب وتاب الله عليه وفقه للتوبة او رجع به من التشديد الى التخفيف او رجع عليه بفضله وقبوله وهو تواب على عباده وتوب
ورسم رجل توبة قرها بالموصل واستتابه سأله ان يتوب وفي تفسير البيضاوي معنى التوبة هو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود
وفي نظم المسترشدين للعلامة التوبة هي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم وفي شرح ارشاد الطالبين
ذهب ابو هاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم على فعل معصية ماضية والعزم على تركها مستقبلا فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص وقال
قوم ان حقيقتها هي الندم الخاص اي على فعل المعصية الماضية اما العزم فغير داخل في حقيقتها وفي التاويلات للقاشاني اصل التوبة الرجوع
عليه مجملا راجعا ولعمري انما هي التوبة المقبولة لا الرجوع الناشي من قبله وفي مجمع البحرين قوله تعالى انه كان توابا التواب هو الله تعالى على عباده واللفظ
من صيغ المبالغة اي رجاع عليهم بالمغفرة فقال تاب الله عليه غفر له وانقذه من المعاصي التواب من الناس التائب الراجع الى الله من تاب عن ذنبه
يتوب توبة وتوبا اقلع منه الهاء في التوبة مثل التانيث المصدر وقيل للوحدة كالضربة ثم قال والتوب التوبة الرجوع الى الذنب وفي اصطلاح اهل
العلم الندم من الذنب لكونه ذنبا وفي الحديث الندم توبة وفيه عن علي التوبة يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة وللفرائض
الاعادة ورد المظالم حلاوة المعاصي التوبة الرجوع من التشديد الى التخفيف ومنه قوله تعالى عليكم ومن الحظر الى الاباحة ومنه قوله تعالى تختانون انفسكم
فتاب عليكم وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع يوم الحشر التوبة هي الندم على القبيح الماضي والترك له في الحال والعزم على عدم المعاودة اليه في
الاستقبال وفي شرحه الاخر المسمى بالمفتاح التوبة في اللغة الرجوع فاذا اسند الى العبد يراد به الرجوع عن المعصية ومنه قوله تعالى ثم تاب عليهم
ليتوبوا وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود اليها في الاستقبال والظاهر انه لا حاجة الى
القيد الاخير لان قيد الحيثية يغني عنها كما لا يخفى وفي التجريد للاصفهاني التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
وفي كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد للعلامة التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية ... على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف
عن نفي الندم وفي المحجة البيضاء اعلم ان التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلاثة امور ... فعل فالعلم اول والحال ثاني والفعل
ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه اطراد ... اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها

والتوبة وهو ان

عما بين العبد وبين كل محبوب فاذا عرف ذلك معرفة محققة يقينية غالبة على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما
شعر بفوات محبوبه تألم فان كان فواته بفعله تأسف على الفعل المفوت فيسمى تألمه بسبب فعله المفوت لمحبوبه ندما فاذا غلب هذا الالم على القلب واستولى انبعث
من هذا الالم في القلب حالة اخرى تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعلق بالحال وبالماضي وبالاستقبال اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان
ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب الى آخر العمر واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم
هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة
عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب [illegible] الندم في القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور
الشمس [illegible] فهذه ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم كالسابق
والمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر وبهذا قال عليه السلام الندم توبة اذ لا يخلو الندم عن علم اوجبه واثمره وعن عزم يتبعه ويتلوه فيكون بطرفيه [illegible] ثمرة ومثمر
وبهذا الاعتبار قيل في حد التوبة انه ذوبان الحشا لما سبق من الخطأ فان هذا المعنى مجرد الالم ولذلك قيل هو نار في القلب تلتهب وصدع في الكبد لا
ينشعب وباعتبار معنى الترك قيل في حد التوبة انه خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء وقال سهل التستري التوبة تبديل الحركات المذمومة بالحركات المحمودة
ولا يتم ذلك الا بالخلوة والصمت واكل الحلال وكأنه اشار الى المعنى الثالث من التوبة والاقاويل في حد التوبة لا تنحصر واذا فهمت هذه المعاني الثلاثة
وتلازمها وترتبها عرفت ان جميع ما قيل في حدها قاصر عن الاحاطة بجميع معانيها وطلب العلم بحقائق الامور اهم من طلب الالفاظ المجردة اقول وفي
في مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام قال التوبة حبل الله ومدد عنايته ولا بد للعبد من مداومة التوبة على كل حال وكل فرقة من العباد لهم توبة فتوبة الانبياء
من اضطراب السر وتوبة الاولياء من تلوين الخطرات وتوبة الاصفياء من التنفس وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله وتوبة العام من الذنوب ولكل واحد
منهم معرفة وعلم في اصل توبته ومنتهى امره وذلك يطول شرحه ههنا فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما
واعتقاد الندم على ما مضى والخوف على ما بقي من عمره ولا يستصغر ذنوبه فيحمله ذلك الى الكسل ويديم البكاء والاسف على ما فاته من طاعة الله ويحبس
نفسه عن الشهوات ويستغيث الى الله ليحفظه على وفاء توبته ويعصمه عن العود الى ما سلف ويروض نفسه في ميدان الجهاد والعبادة ويقضي الفوائت
من الفرائض ويرد المظالم ويعتزل قرناء السوء ويسهر ليله ويظمأ نهاره ويتفكر دائما في عاقبته ويستعين بالله سائلا منه الاستقامة في سرائه
وضرائه ويثبت عند المحن كيلا يسقط عن درجة التوابين فان في ذلك طهارة من ذنوبه وزيادة في عمله ورفعة في درجته قال الله عز وجل و
ليعلمن الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وفي المواقف التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود
اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما مضى وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من
حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير
ذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة وقولنا اذا قدر لان من سلب عنه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود
القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة قال في شرحه بعد قوله وذلك لان النادم الخ واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريد في الحال او
الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود وبان الندم على المعصية من حيث
هي معصية يستلزم ذلك كما لا يخفى ثم قال بعد قوله وقولنا اذا قدر الخ وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود
وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس
مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما
قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا خرج بأن كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك
الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف قال ابو هاشم الزاني اذا جب
لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وعجزه وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل
هذه عبارته وايضا نقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه [illegible] والاكثر منا صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند ابي هاشم فتدبر
وفي التجريد للقوشجي التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد

تاكيد هذا م

[illegible]

والعزم

في بيان رجحان التوبة

في بيان وجوب التوبة من الصغائر والكبائر

والاعتراف فان النادم على المعصية لقبحها لاينفك عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والالتفات رزقنا الله حق اليقين قال بعض المحققين التوبة الندم عن المعصية من حيث هي فلو ندم عن شرب الخمر من حيث كونه مضرا بالبدن لم يكن توبة وشرط الاكثر العزم على عدم ارتكاب المعصية في المستقبل دائما وقيل هذا العزم لازم الندم الواقعي ولهذا ورد في الاحاديث الكثيرة انه يكفي الندامة للتوبة وقال بعض المحققين لا يحصل التوبة الا بانتظام اشياء ثلاثة الاول معرفة ضرر المعصية وكونها حجابا بين العبد ومحبوبه وكونها سموما قاتلة للمباشر فاذا علمت هذا منبعث عن معرفته تلك حالة اخرى وهي التألم بما فات والتاسف على فعل المعاصي وهذا التألم والتاسف يقال له الندامة ويحصل من هذه الحالة حالة اخرى يقصد ثلاثة اشياء احدها متعلق بالحال يعني انه تارك للمعصية التي كان مرتكبا لها الآن وثانيها متعلق بالاستقبال يعني انه لا يعود للمعصية التي كان مرتكبا لها ابدا وثالثها متعلق بالماضي وهو التدارك لما فات بالقضاء او رد المظالم وهذه الثلاثة اعني معرفة ضرر المعصية والندامة وقصد الامور الثلاثة الاخيرة يحصل بالترتيب وربما يطلق على المجموع اسم التوبة والاكثر يطلقونها على خصوص الندامة ويجعلون معرفة الضرر مقدمة لذلك وقصد الثلاثة ثمرة التي يترتب عليه وربما يطلق على مجموع الندامة والعزم التوبة انتهى وفي الوسائل لمحمد بن علي بن الحسين قال من الفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله الندامة توبة وفي الخصال عن ابيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن علي الجهضمي عن ابي جعفر عليه السلام قال كفى بالندم توبة **الثاني** لا اشكال ولا شبهة في رجحان التوبة عن جميع المعاصي بدلالة الكتاب والسنة والاجماع ولا يبعد دعوى دلالة العقل عليه ايضا والسنة الدالة على ذلك كثيرة منها صحيحة معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله ومنها خبر محمد بن الفضيل قال سئلت ابا الحسن عليه السلام فقال احب العباد الى الله المفتنون التوابون ومنها صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله يحب من عباده المفتنين التوابين ومنها خبر ابي عبيدة قال سمعت ابا جعفر يقول ان الله اشد فرحا بتوبة عبده من رجل براحلته حين وجدها ومنها خبر ابي جميلة قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله يحب العبد المفتن التواب ومن لا يكون ذلك منه كان افضل ومنها خبر ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل يفرح بتوبة عبده المؤمن اذا تاب كما يفرح احدكم بضالته اذا وجدها ومنها المرسل في الوسائل عن العيون عن الرضا عليه السلام عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل المؤمن عند الله تعالى كمثل ملك مقرب وان المؤمن عند الله اعظم من ذلك وليس شيء احب الى الله من مؤمن تائب او مؤمنة تائبة ومنها خبر محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام انه كان يقال من احب عباد الله الى الله المحسن التواب ومنها ما اشار اليه بعض فقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله التائب حبيب الله والتائب من الذنب كمن لا ذنب له **الثالث** هل التوبة من المعاصي الكبيرة والصغيرة واجبة يستحق تاركها العقاب والايلام اولا بل تكون مندوبة المعتمد هو الاول واليه ذهب في نهج المسترشدين وشرحه وارشاد الطالبين والتجريد والاربعين والمجمع ولهم وجوه منها ظهور اتفاق الامامية عليه ومنها ما تضمن جملة من الكتب عموما اتفاقا تم عليه فنحو كشف المراد هي واجبة بالاجماع لكنهم اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر او المظنون فيها ذلك ولا تجب من الصغائر المعلوم انها صغائر وقال آخرون بانها لا تجب من ذنب بل يندب اليها من قبل وقال آخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي او الاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل او لم يتب وفي ارشاد الطالبين فنقول ان التوبة واجبة من جميع الذنوب كبائرها وصغائرها او عن الكبائر لا غير ذهب اصحابنا الامامية وابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابو هاشم الى الثاني وفي بعض الحواشي المنسوبة الى الشيخ البهائي لا خلاف في اصل وجوبها سمعا واما الخلاف في وجوبها عقلا فاثبته المعتزلة وفي بعض الفتاوى الصدق الشرائع الاجماع منعقد من الامة على وجوبها ولا خلاف فيه ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتدارك لما سبق من التقصير ولا شك في وجوبه اما الثلاثة على ما سبق والحزن عليه فواجب هو روح التوبة وبه تمام التلافي فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع يحصل الاعلام عقيب حقيقة المعرفة بما فات من العمر وضاع في سخط الله فهذه حقيقة التوبة ووجوبها وفي شرح الباب الحادي عشر للمقداد التوبة واجبة لوجوب الندم اجماعا على كل قبيح او اخلال بالواجب ولدلالة السمع على وجوبها وفي شرح التجريد للاصفهاني فقد اتفقوا على وجوبها وفي حق اليقين لا خلاف في وجوب التوبة عن المعصية في الجملة واختلفوا في وجوبها عن جميع المعاصي الاكثر على العدم وهو قوي لكن الاحوط والاولى للانسان ان يكون دائما في مقام الانابة والاستغفار من المعاصي ومنها ما حكي التمسك به من اصحابنا والاشاعرة من قوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون وقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله تعالى واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ومنها ما رواه في الوسائل عن علي بن موسى بن طاوس في مجمع الدعوات عن الرضا عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اعترفوا بنعم الله ربكم وتوبوا الى الله من جميع ذنوبكم فان الله يحب الشاكرين من عباده ومنها ما ذكره جملة من الكتب نحو نهج المسترشدين التوبة واجبة لانها دافعة للضرر وفي ارشاد الطالبين احتج اصحابنا بان التوبة دافعة لضرر معلوم او مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب

بيان وجوب التوبة عقلا ونقلا

ثم قال ابو هاشم ان التوبة انما تجب لدفع الضرر وهو غير حاصل في الصغائر والجواب المنع من عدم حصول الضرر فيها وفي التجريد وشرحه للقوشجي
التوبة واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر انه يكون واجبا وفي بعض الحواشي المنسوبة
الى الشيخ البهائي انما اثبت المعتزلة وجوبها عقلا لدفعها ضرر العقاب هذا ولا يخفى انه لا يدل على وجوب التوبة عن الصغائر ممن يجتنب الكبائر لانها
مكفرة ح ولذا ذهب ابو هاشم الى وجوبها في الصغائر سمعا لا عقلا وفي شرح الباب الحادي عشر تجب التوبة لكونها دافعة لضرر المعصية وهو العقاب
ودفع الضرر وان كان مظنونا واجب عقلا ولكنها انما يدفع به في المجلى تجب التوبة عن المعاصي لدفعها الضرر المعلوم او المظنون والامر بها ومنها
ما ذكره في ارشاد الطالبين فقال احتج اصحابنا بانها امامن فعل محرم او ترك واجب وهما قبيحان وكل قبيح يجب تركه ومنها ما ذكره في التجريد
فقال وفي وجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ومنها ما ذكره الفاضل الشيرازي في بعض مؤلفاته والكاشاني في المحجة فقالا اعلم ان وجوب
التوبة ثابت بالآيات والاخبار وهو واضح بنور البصيرة لمن شرح الله صدره بنور الايمان حتى اقتدر ان يسعى بنوره الذي بين يديه في ظلمات الارض
مستغنيا عن قائد يقوده في كل خطوة فالسالك اما اعمى لا يستغني عن القائد في كل خطوة واما بصير يهدى الى اول الطريق ثم يهتدي بنفسه وكذا
الناس في سلوك طريق الآخرة والدين فالناس ينقسمون هذا الانقسام فمن قاصر لا يقدر على مجاوزة التقليد في خطوة فيفتقر الى ان يسمع في كل قدم
نصا من كتاب او سنة وربما يعوزه ذلك فيتحير ويقف فيه هذا وان طال عمره وعظم جده مختصر خطوته قصيرة ومن سعيد شرح صدره للاسلام
فهو على نور من ربه فيتنبه بادنى اشارة لسلوك طريق معوصة وقطع عقبات متعبة فيشرق في قلبه نور القرآن ونور الايمان وهو لشدة
نور باطنه يجتزي بادنى بيان ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار فاذا مسته نار فهو نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء وهذا لا يحتاج الى نص منقول
في كل واقعة فمن هذا حاله اذا اراد ان يعرف وجوب التوبة فينظر اولا بنور البصيرة الى التوبة ما هي ثم الى الوجوب ما معناه ثم يجمع بين معنى الوجوب
والتوبة فلا يشك في ثبوته لها وذلك بان يعلم ان معنى الوجوب ما هو واجب في الوصول الى سعادة الابد والنجاة من هلاك السرمد فلولا تعلق السعادة والنجاة
كذا واجبا بالايجاب حديث محض لا معنى له فان ما لا غرض لنا عاجلا واجلا في فعله وتركه فلا معنى لاشتغالنا به اوجبه غيرنا او لم يوجبه فاذا عرف
الوجوب وانه الوسيلة الى سعادة الابد وعلم ان لا سعادة في دار البقاء الا بالتقرب منه تعالى والوصول الى دار كرامته وكل محجوب عنه فهو شقي
لا محالة يحول بينه وبين ما يشتهي محترق بنار الفراق ونار جهنم وعلم انه لا مبعد عن لقاء الله الا اتباع الشهوات وارتكاب الخطيئات والانس بهذا
العالم الفاني والاكباب على حب ما لا بد من فراقه قطعا وعلم انه لا مقرب من لقاء الله الا قطع العلاقة عن زخرف الدنيا والاقبال بالكلية على الله طلبا
للانس بذكره والمحبة له بمعرفة جلاله وجماله على قدر طاقته وعلم ان الذنوب التي هي اعراض عن الله واتباع للشهوات ومحاب الشياطين اعداء
الله المبعدين عن حضرته يكون محجوبا مبعدا عن الله فلا يشك في ان الانصراف عن طريق البعد واجب للوصول الى القرب وانما يتم الانصراف
بالعلم والندم والعزم فانه ما لم يعلم ان الذنوب اسباب البعد عن المحبوب لم يندم ولم يتوجع قلبه بسبب سلوكه في طريق البعد وما لم يتوجع فلا يرجع
ومعنى الرجوع الترك والعزم فلا يشك ان المعاني الثلاثة ضرورية في الوصول الى السعادة وهكذا يكون الايمان الحاصل عن نور البصيرة واما من لم يترشح
لمقام مثل هذا المقام المرتفع ذروته عن حد اكثر الخلق ففي التقليد والاتباع مجال رحب يتوصل به الى النجاة من الهلاك فليلاحظ فيه قول
الله عز وجل وقول رسوله وقول الائمة المعصومين وزاد في المحجة فقال قال ابو حامد الاجماع منعقد من الامة على وجوبها انه معناه العلم
بان الذنوب والمعاصي مهلكات ومبعدات من الله وهذا داخل في وجوب الايمان ولكن قد يدهش الغفلة عنه فمعنى هذا العلم ازالة هذه الغفلة ولا
خلاف في وجوبها ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وتدارك ما سبق من التقصير في سابق الاحوال وذلك لا
شك في وجوبه اما الندم على ما سبق والتحزن عليه فواجب وهو روح التوبة وبه تمام التلافي فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع الم يحصل لا محالة عقيب
المعرفة بما فات من العمر وضاع في سخط الله فان قلت تألم القلب امر ضروري لا يدخل تحت الاختيار فكيف يوصف بالوجوب فاعلم ان سببه تحقيق
العلم بفوات المحبوب وله سبيل الى تحصيل سببه فبمثل هذا المعنى دخل العلم تحت الوجوب لا بمعنى ان العلم يخلقه العبد ويحدثه في نفسه فان ذلك
محال بل العلم والندم والفعل والارادة والقدرة والقادر والكل من خلق الله وفعله فالله خلقكم وما تعملون هذا هو الحق عند ذوي الابصار
وما سوى هذا ضلال ثم قال التوبة واجبة بجميع اجزائها الثلاثة العلم والندم والترك وان الندم داخل في الوجوب لكونه واقعا في جملة افعال
الله المحصورة بين علم العبد وارادته وقدرته المتخللة بينها وما هذا وصفه فاسم الوجوب يشمله اسمه ولا فرق في وجوب التوبة عن المعاصي بين

المعصوم

المعصية التي تاب عنها وغيرها وبالجملة تجب التوبة عن جميع المعاصي **الرابع** هل التوبة تجب فورا فلا يجوز تأخيرها او لا بل هي واجبة على التوسعة فيجوز تأخيرها ذهب الى الاول الشيخ البهائي في الاربعين فقال لا ريب في وجوب التوبة على الفور فان الذنوب بمنزلة السموم المضرة بالبدن وكما يجب على شارب السم المبادرة الى الاستفراغ تلافيا لبدنه المشرف على الهلاك كذلك يجب على صاحب الذنوب المبادرة على تركها والتوبة منها تلافيا لدينه المشرف على التهافت والاضمحلال ومن اهمل المبادرة الى التوبة وسوفها من وقت الى وقت فهو بين خطرين عظيمين ان سلم من واحد فلعله لا يسلم من الآخر احدهما ان يعاجله الاجل فلا يتنبه من غفلته الا وقد حضر الموت وفات وقت التدارك وانسدت ابواب التلافي وجاء الوقت الذي اشار اليه سبحانه بقوله وحيل بينهم وبين ما يشتهون وصار يطلب المهلة والتأخير يوما او ساعة فيقال له لا مهلة كما قال سبحانه من قبل ان يأتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب قال بعض المفسرين في تفسير هذه الآية ان المحتضر يقول عند كشف الغطاء يا ملك الموت اخرني يوما اعتذر فيه الى ربي واتوب اليه واتزود صالحا فيقول فنيت الايام ويغرغر بروحه الى التنازع ويتجرع غصة الياس وحسرة الندامة على تضييع العمر وربما اضطرب اصل ايمانه في صدمات تلك الاهوال نعوذ بالله من ذلك وثانيهما ان تتراكم ظلمة المعاصي على قلبه الى ان يصير رينا وطبعا فلا يقبل المحو فان كل معصية يفعلها الانسان يحصل منها ظلمة في قلبه كما يحصل من نفس الانسان ظلمة في المرآة فاذا تراكمت ظلمة الذنوب صارت رينا كما يصير بخار النفس عند تراكمه على المرآة صدأ واذا تراكم الرين صار طبعا فيطبع على قلبه كالخبث على وجه المرآة اذا تراكم بعضه فوق بعض وطال مكثه وغاص في جرمها وافسدها فصار لا يقبل الصيقل ابدا وقد يعبر عن هذا القلب بالقلب المنكوس والقلب الاسود روى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام انه كان يقول ما من شيء افسد للقلب من خطيئته ان القلب ليواقع الخطيئة فلا تزال به حتى تغلب عليه فيصير اعلاه اسفله وروي في الكتاب المذكور ايضا عن الامام ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام انه قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فاذا اذنب ذنبا خرج في النكتة نكتة سوداء فان تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى البياض لم يرجع صاحبه الى خير ابدا وهو قول الله عز وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون انتهى قوله لم يرجع صاحبه الى خير ابدا يدل على ان صاحب هذا القلب لا يرجع عن المعاصي ولا يتوب منها ابدا ولو قال بلسانه تبت الى الله يكون هذا القول مجرد تحرك اللسان من دون موافقة القلب فلا اثر له اصلا كما ان قول القصار غسلت الثوب لا يصير الثوب نقيا من الاوساخ وربما يؤول حال صاحب هذا القلب الى عدم المبالاة باوامر الشريعة ونواهيها فيسهل امر الدين في نظره ويقع الاحكام الالهية من قلبه وينفر عن قبولها طبعه وينجر ذلك الى اختلال عقيدته وزوال ايمانه فيموت على غير الملة وهو المعبر عنه بسوء الخاتمة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وقال في بعض الحواشي المتعلقة به واما فورية الوجوب فقد صرح بها المعتزلة فقالوا يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة منه ايضا حتى ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة فقد فعل كبيرتين وساعتين اربع كبائر الاولتان وترك التوبة عن كل منهما و الثلث ساعات ثمان كبائر وهكذا واصحابنا يوافقونهم على الفورية لكنهم لم يذكروا هذا التفصيل فيما رأيته من كتبهم الكلامية والحجة اما وجوبها على الفور فلا يستراب فيه اذ معرفة كون المعاصي مهلكات من نفس الايمان وهو الواجب على الفور والمتفصي عن وجوبه هو الذي عرفه معرفة زجرته عن الفعل فان هذه المعرفة ليست من علوم المكاشفة التي لا تتعلق بالعمل بل من علوم المعاملة وكل علم يراد ليكون باعثا على عمل فلا يقع التفصي عن عهدته ما لم يصر باعثا على العمل فضرر الذنوب انما اريد ليكون باعثا على تركها فمن لم يتركها فهو فاقد لهذا الجزء من الايمان وهو المراد بقوله صلى الله عليه وآله لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وما اراد به نفي الايمان الذي يرجع الى علوم المكاشفة كالعلم بالله ووحدانيته وصفاته وكتبه ورسله فان ذلك لا ينافيه الزنا والمعاصي وانما اراد به نفي الايمان لكون الزنا مبعدا عن الله تعالى وموجبا للمقت كما اذا قال الطبيب هذا سم فلا تتناوله فاذا تناوله يقال تناوله وهو غير مؤمن لا بمعنى انه غير مؤمن بوجود الطبيب وكونه طبيبا وغير مصدق به بل المراد انه غير مصدق بقوله انه سم مهلك فان العالم بالسم لا يتناوله اصلا والعاصي بالضرورة ناقص الايمان اذ ليس الايمان بابا واحدا بل هو نيف وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و ادناها اماطة الاذى عن الطريق ومثاله قول القائل ليس الانسان موجودا واحدا بل هو نيف وسبعون موجودا اعلاها القلب والروح وادناها اماطة الاذى عن البشرة بان يكون مقصوص الشارب مقلوم الاظفار نقي البشرة عن الخبث حتى يتميز عن البهائم المرسلة الملوثة بارواثها المستكرهة الصور بطول مخالبها واظلافها وهذا مثال مطابق فالايمان كالانسان وفقد شهادة التوحيد يوجب البطلان بالكلية لفقد الروح والذي ليس له شهادة التوحيد والرسالة هو كانسان مقطوع الاطراف مفقوء العينين فاقد لجميع اعضائه الظاهرة والباطنة الا اصل الروح وكما ان

من هذا كان الخوف من ان يموت فرائد الروح الضعيفة المغرورة التي يتخلف عنها الاعضاء التي بها قوامها وتقويها فكذلك لا يبقى الا اصل الايمان وهو
مقصر في الاعمال قريب ان ينقلع شجرة ايمانه اذا صدمتها الرياح العاصفة المحركة للايمان في مقدمة قدوم ملك الموت ووروده فكل ايمان لم يثبت
في النفس اصله ولم ينتشر في الاعمال فروعه لم يثبت على عواصف الاهوال عند ظهور ناصية ملك الموت وخيف عليه سوء الخاتمة الا ما سقي بماء الطاعات
على توالي الايام والساعات حتى ترسخ وتثبت وقول العاصي للمطيع اني مؤمن كما انك مؤمن كقول شجرة القرع لشجرة الصنوبر انا شجرة وانت شجرة وما
احسن جواب شجرة الصنوبر اذا قالت ستعرف اغترارك بشمول الاسم اذا عصفت رياح الخريف فعند ذلك ينقلع اصولك وتتناثر اوراقك وينكشف
غرورك بالمشاركة في اسم الشجرة مع الغفلة عن اسباب ثبات الاشجار **شعر** سوف ترى اذا انجلى الغبار افرس تحتك ام حمار فهذا امر يظهر
عند الخاتمة وانما تقطعت نياط العارفين خوفا من دواهي الموت ومقدماته الهائلة التي لا يثبت عليها الا الاقلون فالعاصي اذا [illegible] لا يخاف الخلود
في النار بسبب معصيته كالصحيح المنهمك في الشهوات المضرة اذا كان لا يخاف الموت بسبب صحته وان الموت غالبا لا يقع فجاءة فيقال له الصحيح يخاف المرض ثم
اذا مرض خاف الموت وكذلك العاصي يخاف سوء الخاتمة ثم اذا ختم له بالسوء وجب الخلود في النار فالمعاصي للايمان كالماكولات المضرة للابدان فلا تزال
يجتمع في الباطن حتى تغير مزاج الاخلاط وهو لا يشعر بها الا ان يفسد المزاج فيمرض دفعة ثم يموت دفعة وكذلك المعاصي فان كان الخائف من الهلاك في هذه
الدنيا المنقضية يجب عليه ترك السموم وما يضر من الماكولات في كل حال وعلى الفور فالخائف من هلاك الابد اولى بان يجب عليه وان كان متناول السم
اذا ندم يجب عليه ان يتقياه ويرجع عن تناوله بابطاله واخراجه عن المعدة على سبيل الفور والمبادرة تلافيا لبدنه المشرف على هلاك لا يفوت عليه
الا هذه الدنيا الفانية فمتناول سموم الدين وهي الذنوب اولى بان يجب عليه الرجوع عنها بالتدارك الممكن ما دام يبقى للتدارك مهلة وهو العمر فان المخوف
من هذا السم فوات الاخرة الباقية التي فيها النعيم المقيم والملك العظيم وفي فواتها نار الجحيم والعذاب المقيم الذي يتضاعف اضعاف الدنيا دون عشر عشير مدتها
اذ ليس لمدتها آخر البتة فالبدار البدار الى التوبة قبل ان يعمل سموم الذنوب بروح الايمان عملا يتجاوز الامر فيه اختيار الاطباء ولا ينفع بعده الاحتماء
فلا ينفع بعد ذلك نصح الناصحين ووعظ الواعظين ويحق الكلمة عليه بانه من الهالكين ويدخل تحت عموم قوله تعالى انا جعلنا في اعناقهم اغلالا فهي الى الاذقان
فهم مقمحون وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ولا يغرنك لفظ الايمان
فتقول المراد بالاية الكافرون اذ بين لك ان الايمان بضع وسبعون بابا وان الزاني لا يزني وهو مؤمن فالمحجوب عن الايمان الذي هو شعب وفروع سيحجب في الخاتمة
عن الايمان الذي هو اصل كما ان الشخص الفاقد لجميع الاطراف التي هي فروع سيفسد الا الموت المعدم للروح التي هي اصل فلا بقاء للاصل دون الفرع ولا
وجود للفرع دون الاصل ولا فرق بين الاصل والفرع الا في شيء واحد هو ان وجود الفرع وبقاءه جميعا يستدعي وجود الاصل واما وجود الاصل فلا يستدعي
وجود الفرع ولكن بقاؤه يستدعي بقاء الفرع فبقاء الاصل بالفرع ووجود الفرع بالاصل فعلوم المكاشفة وعلوم المعاملة متلازمة كتلازم الاصل
والفرع فلا يستغني احدهما عن الاخر وان كان احدهما في رتبة الاصل والاخر في رتبة التابع وعلوم المعاملة اذا لم تكن باعثة على العمل فعدمها خير من وجودها
فانها ان لم تعمل عملها الذي يراد له قامت مؤكدة للحجة على صاحبها ولذلك يزاد في عذاب العالم الفاجر على عذاب الجاهل الفاجر كما اوردنا من الاخبار
في كتاب العلم ثم التحقيق في هذا المقام ان يقال ان التوبة لا دليل من جهة الشرع على وجوبها فورا اذ ليس في الكتاب والسنة سوى الامر بها وتقييدنا في
مواضع من كتبنا الاصولية ان الامر لا يفيد الفور مطلقا ولو في الشريعة والاجماع على الفورية لم يثبت الى الآن لا محققا ولا محكيا حكاية معتبرة فالمستند
في ذلك ليس الا العقل القاطع وهو يحكم بالاجمال وان دل على فوريتها ولكن انما يدل على ذلك في الجملة ولم اجد له دلالة على فورية جميع اقسامها
فينبغي في هذا المقام الاقتصار على ما يحكم العقل القاطع بفوريته ويرجع غيره الى الحكم الاصلي فاذن نقول يجب ترك المعاصي فورا وكذا الندم
والعزم واما التدارك لما فات منه كالصلاة التي تركها عمدا والزكاة التي تركها كذلك ونحو ذلك ففوريته بجميع اقسامه محل اشكال لعدم دليل
العقل على ذلك بل [illegible] الاتفاق على [illegible] فورية جميع اقسام التدارك وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط حيث يمكن بل احتمال [illegible]
نفس التوبة وما يصدق عليه هذه اللفظة حقيقة في العرف العام في غاية القوة فاذا ترك التوبة الواجبة فورا وجب عليه الاتيان بها في ثاني الحال
فورا وجبت عليه الاتيان وهكذا ثم التوبة من الكبائر او الآثام اشتغال [illegible] ولم اجد احدا صرح باحد الامرين **مسئلة** هل يصح التوبة من
قبيح دون قبيح ومعصية دون اخرى ام لا اختلف علماء الاسلام في ذلك على قولين الاول انه غير صحيح وهو المحكي عن ابي هاشم الجبائي في
ارشاد الطالبين نقل هذا القول قاضي القضاة عن امير المؤمنين واولاده كما في [illegible] الثاني ان ذلك صحيح وهو المحكي عن ابي علي الجبائي

الق،

في صحة التوبة عن البعض وعدمها

للقول الاول ما اشار اليه في ارشاد الطالبين فقال احتج ابو هاشم بانه يجب التوبة عن القبيح لقبحه فكلما كان كذلك امتنع من البعض اما الصغرى فلان جهة القبح هي جهة المنع منه والصرف عن فعله فيكون هو ذلك المقتضي للندم والترك ولان من ترك شرب الخمر لاضراره به لا نعدّه تائبا وكذا من ترك القبيح خوفا من النار ولولا خوفه لم نعدّه تائبا واما الكبرى فلان القبح مشترك في الجميع اذا كانت العلة مشتركة فلو تاب عن البعض خاصة لكشف ذلك عن كونه غير تائب عن القبيح لقبحه وهو باطل لما تقدم انتهى وفيه نظر والقول الثاني ما ذكره في الكتاب المذكور ايضا فقال احتج ابو علي بانه لو لم يصح التوبة من قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب واللازم باطل بالاجماع فان من صام ولم يصل صح صومه بلا خلاف بيان الملازمة ان القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه فاذا لزم من اشتراك القبايح في العلة ان لا يصح التوبة من بعضها دون بعض لزم اشتراك الواجبات ثم قال اجاب ابو هاشم عن هذه الحجة بان الفرق حاصل بين الفعل والترك وذلك ان من اكل الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة والاكتفاء كله لشيء منها عن انه لم يترك الرمانة لحموضتها ثم قال في الكتاب المذكور واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان القبايح مقولة بالشدة والضعف فهي مختلفة بحسبها فيها وان كانت مشتركة في مطلق القبح وح نقول اذا تاب العبد عن قبيح لمشاركه في جهة قبحه وجب بتركه عن ذلك القبيح الاخر ولم يلزم من توبته عن غيره من القبايح التي ليست بمشاركة له في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاغراض ولهذا الواسلم يهودي واقتصر على صغيرة وندم على كفره خاصة فان توبته مقبولة اجماعا ولهذا يتاول كلام امير المؤمنين واولاده انتهى واقتصر في نهج المسترشدين على ذكر حجتي القولين المشار اليهما ولم يرجح شيئا منهما وفي التجريد يندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب للفرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة وكذا المستحقر والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الداعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتاول كلام امير المؤمنين واولاده والا لزم الحكم هنا ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة انتهى والتحقيق عندي ان التوبة من بعض المعاصي صحيحة وان لم يتب عن غيره معه وان كان مثله او اشد منه قبحا ولا فرق في ذلك بين علم التائب باشتغاله بمعصية اخرى لم يتب عنها حين التوبة وعدمه وبالجملة لا يتوقف التوبة عن بعض المعاصي على التوبة من غيره من سائر المعاصي لا لغة ولا شرعا ولا عقلا اما عدم التوقف لغة فلوجوه منها ان المتبادر من التوبة ليس الا الرجوع من الذنب بالندامة عما وقع والعزم على تركه في المستقبل وهذا المفهوم كما يصدق على التوبة من بعض المعاصي يصدق على التوبة من جميعها فلو كان التوقف ثابتا لغة لما كان الامر كذلك ومنها انه يصح ان يقال لمن تاب عن بعض المعاصي دون بعض انه تائب ولا يصح سلبه عنه قطعا وقد ثبت ان عدم صحة السلب من دلائل الحقيقة كالتبادر ومنها انه يصح تقييد التوبة بالجميع تارة وبالبعض اخرى والاصل فيما يصح تقييده بالقيدين ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها ان التوبة يستعمل تارة مع التوبة عن جميع المعاصي واخرى مع التوبة عن بعضها والاصل فيما يستعمل في الامرين ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها انه اذا قيل تاب شارب الخمر انصرف الذهن الى التوبة من شرب الخمر خاصة ولو كان التوبة لا يستعمل حقيقة الا بمعنى التوبة من جميع المعاصي لما كان الامر كذلك ولكان نحو الخبر خبرا عن التوبة عن جميع المعاصي وهو باطل قطعا وبالجملة دلائل الاشتراك المعنوي ووضع المفهوم الكلي في كون مفهوم لفظ التوبة كمفهوم لفظ الماء وسائر الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية في الصدق حقيقة على البعض وعلى الجميع في حد واحد كثيرة وفيما ذكرنا التوبة ارشد الى ذلك ومع ذلك فالظاهر انه لا قائل بخلاف ما ذكرناه وانه ليس محل الخلاف واما عدم التوقف شرعا فبعد اصالة عدم الاشتراط انا لم نعثر على آية من الكتاب تدل على الاشتراط ولا عثرنا على حديث ولو ضعيفا يقتضي الاشتراط ولا قام عليه الاجماع لا من المسلمين ولا من المؤمنين ولا حكاه احد من المحققين واما عدم التوقف عقلا فلانا لم نجد في العقل ما يقتضي التوقف بوجه من الوجوه واما ما ذكره الخصم من ان التوبة عن بعض المعاصي يقتضي التوبة عن جميعها باعتبار اتحاد العلة فضعيف في الغاية فان التوبة امر اختياري يتعلق بقدرة المكلف ولا يلزم عقلا ان يكون الباعث على فعل اختياري منوط بالمشية والارادة باعثا على فعل اخر مثله من جميع الجهات فانا كل الرمان لاجل حموضته لا يقتضي اكلها مقدم مثل الرمان ولو خلا عن المعارض كما ان حموضة الرمان الباعثة له على اكله لا يقتضي الجائزة واقدامه على اكله فكذا حموضة غيره لا يقتضي ذلك وكذا الكلام بالنسبة الى الباعث على الترك وبالجملة ان الباعث على الفعل والترك لا يقتضي الالجاء والخروج عن القدرة والاختيار وبنفسه لا يكون القدرة معه باقية ولا يحصل الايجاب بالاختيار الا بانضمام امر خاص وهو يختلف بحسب المقامات ولا يمكن دعوى مقام منه بمجرد وجود ذلك الباعث ولا يمكن الحكم بوجود الفعل والترك ولذلك لو قال من لا يحتمل كذبه اكلت الرمان لحموضته او تركت اكله لذلك لا يحكم بحسب عادة العقلاء انه اكل كل حامض او تركه وبالجملة لا اشكال ولا شبهة ان التوبة عن معصية باعتبار داع وسبب كقبحها لا يقتضي وقوع التوبة

عن معصية اخرى مثلها مما هو او الجامع والاولى يكن التوبة عنها توبة حقيقية كما لا يخفى لا يقال اذا اتحد الفعلان او الزمان في الباعث والسبب لزم من
ايجاد احد المشتركين ايجاد الاخر الا على وجه القهر والاضطرار لا لاجل ان الزمان لم يوجد الاخر لكان مرتكبا للقبيح فلا وما عند العقلاء الا انا نقول ذلك
تم سلمناه ولكن مع هذا القدر لا يمكن دعوى ان التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقية كما لا يخفى سلمنا ان اتحاد الفعلين او الزمن
في الباعث على الايجاد يقتضي ايجاد المشتركين على حد احد لكن نقول قد لا يوجد احدهما باعتبار وجود مانع من تأثير الداعي فيه فيمكن ان يكون
التائب عن الزنا لعجزه تاركا للتوبة عن شرب الخمر الذي هو قبيح مثل المانع خارج من جملة الموانع الالتفات الى قبح الاول دون الثاني ومن جملتها
ايضا اختلاف مراتب حصول الشوق في ذلك فلا يصح ان يقال التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقي على انه لو توقف على ذلك للزم التكليف
بالايطاقة او الحرج الشديد خصوصا بالنسبة الى الجديد الاسلام واكثر العوام فتدبر وحيث لم يثبت توقف التوبة عن بعض المعاصي على التوبة عن الباقي
لا لغة ولا شرعا ولا عقلا كان اللازم الحكم بثبوت الاحكام والفوائد الشرعية المترتبة على صحة التوبة في الكتاب والسنة لجميع افرادها فينبغي
ان يكون التائب عن معصية مغفورا وان كان متشاغلا بمعصية اخرى الى الان بمقتضى جميع الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة في
بيان احكام التوبة وما يترتب عليها الى التائب من جميع الذنوب لكون الغرض المتبادر منها ولكن هذه الدعوى على ظاهر الكلية في غاية الاشكال نعم هي
غير بعيدة بالنسبة الى بعض الموارد فتدبر **السادس** اعلم ان المعاصي تنقسم الى اقسام وبذلك يختلف كيفية التوبة منها ما لا يوجب حقا
لله تعالى ولا للناس ولا لاحد من خلق الله تعالى وانما يكون مجرد فعل قبيح كالكذب والغناء والحسد والنميمة ونحو ذلك وقد صرح في جملة من الكتب بانه يكفي في التوبة
عن هذا القسم من المعصية مجرد الندم والعزم على ان لا يعود ففي التحرير ان كان عن معصية لا توجب عليه حقا كشرب خمر وكذب فتمام التوبة بالندم والعزم
على ان لا يعود وقيل لا يشترط الثاني وفي نهج المسترشدين وان كان عن [illegible] فعل قبيح كشرب الخمر كفى الندم والعزم المتقدمان وفي شرح ارشاد الطالبين
وان كان في حق الله تعالى فاما ان يكون على فعل قبيح كشرب الخمر مثلا يكفي الندم والعزم المتقدمان وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع ان الذنب
اما في حقه تعالى او في حق ادمي فان كان في حقه تعالى فاما من فعل قبيح فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعاودة وفي شرحه الاخر المسمى بالمفتاح اعلم ان المعصية ان
كانت في حق الله تعالى من فعل قبيح يكفي في براءة الذمة عنها بالتوبة حصول مفهومها كشرب الخمر وفي الاربعين الذنب ان لم يستتبع امرا اخر يلزم الاتيان
به شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم على عدم العود اليه ولا يجب شيء اخر سوى ذلك وفي التجريد الذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه
الندم والعزم وفي حق اليقين ان اكثر المتكلمين والفقهاء من الامامية ان المعصية اذا لم يتبع امرا اخر يجب الاتيان به كلبس الحرير للرجال يكفي في التوبة
عنها مجرد الندامة والعزم على عدم العود اليها انتهى ويظهر من المحكي في [illegible] انه يجب في التوبة عن المفروض زيادة عن الامرين الاستغفار فانه قال قال
شيخنا ابو جعفر في السادس من [illegible] وكتاب الشهادات وهذا محصول قولنا التوبة على ضربين باطنة وحكمية والباطنة اما ان تتعلق بها حق لاحد فالتوبة
الندم والاستغفار والعزم على ترك العود فحسب انتهى وهو احوط وان كان ما عليه الاول في غاية القوة ومنها ما يوجب حقا ماليا ويكون ترك
واجب كمنع الزكوة وقد صرح جملة من الكتب بان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تتحقق الا بايصال المال الى المستحق ففي [illegible] وان تعلق بها حق فان الحق
بالمال فيعطف الى ما تقدم بما عليه من المال بحسب الامكان وكذا ان كان عليه زكوة وفي برواه او حقا لله تعالى او لادمي كمنع الزكوة وغصب المال فالتوبة
منه بما تقدم واداء الحق او مثله او قيمته مع العجز فان عجز عن ذلك نوى ذلك متى قدر عليه وفي نهج المسترشدين وان كان عن ترك واجب كالزكوة لا
يتحقق الا بفعله وفي شرح ارشاد الطالبين وان كان عن ترك واجب فاما ان يكون وقته باقيا فالتوبة منه بفعله كالزكوة والحج والخمس وقسمه
فاما ان يجب قضاؤه كالصلوة اليومية فالتوبة الاشتغال بالقضاء او لا يجب كصلوة العيد فالتوبة الندم المتقدم وفي النافع الذي هو شرح
الباب الحادي عشر او من اخلال بواجب فاما ان يكون الوقت باقيا فاداؤه بعد ذلك هو التوبة منه وضيع فيه فاما ان يكون يسقط بخروج وقته كصلوة
العيد فيكفي الندم والعزم على المعاودة او لا يسقط فيجب قضاؤه وفي الشرح الاخر المسمى بالمفتاح وان كانت في حقه تعالى من الاخلال بواجب
فان امكن تداركها شرعا باداء او قضاء فلا بد منه بنفسه كتارك اداء الزكوة والصلوة والصوم والا فيكفي حصول مفهومها كتارك صلوة العيد
وفي الاربعين للشيخ البهائي ان الذنب ان استتبع امرا اخر من حقوق الله او حقوق الناس ماليا او غيرها فلا يجب مع التوبة الاتيان به وربما
كان المكلف مخيرا بين الاتيان بذلك الامر وبين الاكتفاء بالتوبة من الذنب المستتبع لحقوق الله المالية كالعتق في الكفارة مثلا يجب الاتيان
بها مع الصدقة وغير المالية اي كان غير بدني كقضاء الفوائت وصوم الكفارة فكذلك وان كان حدا فالمكلف مخير ان شاء اقر بالذنب عنده

في بيان اقسام المعاصي واختلاف التوبة بحسبها

او لا فاما ان يتعلق بها حق ام

الحاكم

الحاكم ليقام عليه وان شاء ستر واكتفى بالتوبة منه فلا حد عليه ح ان تاب قبل قيام البينة عند الحاكم وفي التجريد ففي الاخلال بالواجب
اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما اشتهر ولا اشكال فيما ذكروه ويندرج في ذلك الخمس والكفارات وما يلتزمه الانسان بنذر وشبهه
ومنها ما يوجب ترك واجب يوجب القضاء والتدارك كترك الصلوة الواجبة والصوم الواجب والواجبات الفورية التي لا يسقط التكليف
بها الا بعد الاتيان بها وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تحصل الا بالقضاء والتدارك وهو جيد ومنها ما يكون ترك واجب لا يوجب القضاء
والتدارك كترك الواجب الموقت الذي لا يجب قضائه والواجبات الفورية التي لا يجب تداركها بعد الترك وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية
تحصل بالندم والعزم المتقدم اليهما الاشارة وهو جيد وبالجملة لا اشكال في ان التوبة واجبة من جميع اقسام ترك الواجب الواقع عمدا فان كان بعد الترك
لا يجب شيء اخر من تدارك وقضاء فالتوبة مجرد الندم والعزم المتقدمين وان وجب احد الامرين فيجب في التوبة مضافا الى الندم والعزم المتقدمين احد الامرين
والظ ان ما ذكر من الاخلال بالواجب وينبغي الاستغفار مع احد الامرين والاحوط وجوبه وان كان الظ العدم ومنها ما يكون فعل حرام ويوجب اضلال الغير
وافساده دينه اصولا او فروعا وقد صرح في جملة من الكتب بانه يجب في التوبة منه ارشاد من اضله ففي نهج المسترشدين وان كانت عن ضلال لم يتحقق
الا بعد ارشاد الضال وفي شرحه ارشاد الطالبين وان كان الثالث وهو ان يكون اضلالا فلا يصح التوبة الا بعد ان تبين له ان قوله ذلك باطل
وفي التجريد والارشاد ان كان اضلالا وفي الاربعين للشيخ البهائي واما حقوق الغير الالهية فان كانت اضلالا وجب الارشاد وفي شرح الباب الحادي
عشر المسمى بالنافع فان كان الذنب في حق ادمي فاما ان يكون اضلالا في دين بفتوى مخطئة فالتوبة ارشاده واعلامه بالخطاء وفي شرحه الاخر المسمى با
لمفتاح فان كانت اضلالا للغير فلا بد من ارشاده في حق البعض ان كان اضلالا فلا بد من ارشاده الى الحق وتحريفه عن الاعتقاد ان امكن والا لم
يمكن فيظهر من بعض الروايات انه لم يهتد لكن حصل له الضلال لبدعته اضافه الى انه لم تقبل توبته وحمله الاكثر على التوبة الكاملة وفي المجلى الاتوبة
وان كانت عن حق ادمي فاما اضلال في دين بفتوى مخطئة فالتوبة الاعلام بالخطاء وفي كشف المراد وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه
عما اعتقده بسببه الباطل ان امكن ذلك وفي الوسائل الا باشتراط توبة من اضل الناس برده لهم الى الحق امكن وهو جيد لظهور الاتفاق عليه ولما
اشار اليه في الوسائل فقال محمد بن علي الحسين باسناده عن هشام بن الحكم وابي بصير جميعا عن ابي عبد الله ع قال كان رجل في الزمن الاول طلب الدنيا
من حلال فلم يقدر عليها وطلبها من حرام فلم يقدر عليها فاتاه الشيطان فقال له الا ادلك على شيء تكثر به دنياك ويكثر به تبعك فقال بلى قال تبتدع دينا
وتدعو الناس اليه ففعل فاستجاب له الناس واطاعوه فاصاب من الدنيا ثم انه فكر فقال ما صنعت ابتدعت دينا ودعوت الناس اليه ما ارى لي من توبة
الا ان اتي من دعوته اليه فارده عنه فجعل ياتي اصحابه الذين اجابوه فيقول لهم ان الذي دعوتكم اليه باطل وانما ابتدعته فجعلوا يقولون كذبت وهو الحق ولكنك
شككت في دينك فرجعت عنه فلما راى ذلك عمد الى سلسلة فوتد لها وتدا ثم جعلها في عنقه وقال لا احلها حتى يتوب الله علي فاوحى الله عز وجل الى
نبي من الانبياء قل لفلان وعزتي لو دعوتني حتى تنقطع اوصالك ما استجبت لك حتى ترد من مات على ما دعوته اليه فيرجع عنه ورواه في العلل عن ابيه عن سعد
عن ايوب بن نوح عن هشام بن الحكم ورواه في عقاب الاعمال عن ابيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع وعن محمد
بن حمران عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ورواه البرقي في المحاسن عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم مثله الا انه قال يعاد من ما ذكرنا اشار اليه في الكتاب
المذكور فقال وفي عيون الاخبار باسناد تقدم في اسباغ الوضوء عن الرضا ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص غافر كل ذنب الا من ابتدع دينا ومن غصب
اجيرا اجره او رجل باع حرا الا انه يقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه لا تخفى وهل يتوقف التوبة عن المعصية المذكورة على ذلك مطلقا ولو لم
يتمكن منه او لا بل يختص ذلك بصورة الامكان وعند التعسر الاقرب الاخير واذا لم يتمكن من رد الجميع الى الحق بل انما يتمكن من رد بعضهم فهل يجب اولا
الاقرب الاول وهل يكفي في الارشاد مجرد التصريح بالخطاء او يجب عليه ازاحة الشبهة عن الخاطر والاحتجاج على البطلان حيث لا يحصل الاعتقاد بالحق
الا به المعتمد هو الاخير ومنها ما يكون حراما وموجبا للظلم على الغير باخذ ماله والتصرف فيه وهنا يجب في التوبة منه مضافا الى الندم عما فعل والعزم
على تركه في المستقبل تحصيل براءة الذمة من المالك مع وجوده وبلوغه وعقله وذلك يحصل بامور منها ان يوهبه المالك ويبرء ذمته مما يستحقه بعوض
او بغير عوض ومنها ان يصالحه على شيء ومنها ان يرد عين المال والمنافع التي استوفاها واجرة التصرف فيه ومنها ان يرد اليه عوضه في صورة تلف العين
اما مثله او قيمته وبالجملة يلزمه تحصيل براءة الذمة على الوجه المعتبر شرعا وذلك يعلم من مقام اخر ولا فرق في ذلك بين كون المالك مؤمنا او مخالفا
او كافرا ولا بين كونه صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا واذا لم يتمكن من تحصيل براءة الذمة بوجه من الوجوه فصرح في جملة من الكتب بانه يجب عليه العزم على ذلك

فتجب على المستحق فان كان عن ظلم لا يتحقق الا بالخروج الى المظلوم او الى ورثته عن حقه او الاستيهاب فان عجز عزم عليه في بره وان وجب حقا لادمي
كمنع الزكوة وغصب المال فالتوبة ما تقدم واداء الحق او مثله او قيمته مع العجز وان عجز عن ذلك نوى رده متى قدر عليه في كشف المراد واما ما يتعلق
بحق الادمي فيجب الخروج اليهم منه فان كان اخذ مال وجب رده على مالكه او على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه في التجريد ان كان
الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر وفي فتح الذنب اذا كان في حق ادمي فاما ان يكون ظلما لحق من الحقوق فان التوبة
منه ايصاله اليه او الى وارثه او الاستيهاب منه وان تعذر عليه يجب مع ذلك العزم عليه في الحال وان كان عن حق ادمي فاما اخذ مال فلا بد من ايصاله اليه او الى
وارثه او الاستيهاب منه او من الوارث مع القدرة ومع العجز يكفي العزم على الاداء انتهى هو جيد في الجملة الا العجز المستمر او الابدي فالحق بالنسبة الا قرب الاول و اذا
كان المال ثابتا فيجب تحصيل براءة الذمة من الورثة وهكذا في الورثة في كل طبقة قاموا مقامه وتنسح بذلك في جملة من الكتب المعتمدة وبه
صرح في الاربعين وحق البهتين والمفاتيح ايضا ففي الاول اما حقوق الناس المالية فيجب تبرئة الذمة منها بقدر الامكان فان مات صاحب الحق فورثته
في كل طبقة قاموا مقامه فيدفع اليهم هو او ورثته او اجنبي متبرع برئت ذمته وفي الثاني اما حق الناس فان كان ماليا وجب عليه ان يبرئ ذمته
منه بقدر الامكان وان مات صاحب الحق قام ورثته في كل طبقة مقامه في التوبة او ورثته او اجنبي متبرع عنه بايصاله ادى الحق الى
صاحبه او الى وارثه برئت ذمته وفي الثالث ان كان ظلما عليه بغصب مال فلا بد من ايصال الحق اليه او الى وارثه او استبراء ذمته منه باحد
الوجوه ان امكن وان كان الوارث صغيرا او مجنونا لزم مراجعة وليهما وان لم يؤد المال الى المالك ولا الى الوارث وبقي في ذمته الى يوم القيمة فاختلفوا
فيمن يطالب به يوم الجزاء على اقوال الاول ان المطالب به هو المالك لاول لانه دون ورثته وهو للاربعين عزاه في حق البهتين الى الاكثر واحتج فيه
الاربعين بان ذلك قد روي في رواية صحيحة عن الصادق فقد قبله في الرواية هي رواية عمر بن يزيد عن الصادق اذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات
ثم صالح ورثته على شيء فالذي اخذ الورثة لهم وما بقي فهو للميت يستوفيه منه في الاخرة وان هو لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو للميت
يأخذه منه الثاني ان المطالب به هو اخر الورثة ولو كان الامام عليه السلام وحكاه في حق البهتين عن بعض ابحوره قال فيه ولو لم يجد المالك او الوارث
لم يجب عليه العزم على انه اذا وجد المالك او وارثه يؤدي اليه وان حصل له اليأس من ذلك تصدق فان حضر المالك ولم يرض بالتصدق ادى اليه انتهى
ومنها ما يكون حراما

الثاني فيه اشكال ولا شبهة في انه اذا حصلت الندامة على المعصية من ترك الواجب وفعل القبيح والعزم على تركها في المستقبل باعتبار كونها
مضرة بيدنه ومستلزمة لفوت منفعة دنيوية عليه لا يتحقق معه التوبة ولا يستحق ما يترتب عليها من الثواب الجزاء الوارد في الكتاب والسنة وصرح
به المحقق الطوسي في التجريد حيث قال بعد قول المصنف ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فالفطر فان من يندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا انتهى وهل يشترط في التوبة الندامة على القبيح لقبحه او لا يظهر مما حكيناه عن التجريد سابقا
الاول و يظهر من شارح المشار اليه اختيار وهو محل اشكال ان كان المراد من القبيح مجرد القبيح الذي وان كان المراد منه كون الفعل مما لا يجوز
الا تدام عليه لنهي الشرع عنه فلا اشكال فيه اذا كانت الندامة لمجرد خوف النار فصرح في التجريد وشرحه المشار اليه بانه لا يتحقق معه التوبة ففيه
الاول بعد ما حكيناه عنه سابقا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب في الثاني ان كان الندم على المعصية لخوف النار
لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذا الاخلال بالواجب فان
الندم حينئذ انما يكون توبة اذا كان لاخلاله بالواجب فاما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة
انتهى وفيه اشكال والتحقيق ان يقال ان عقد النادم انه يجتنب ما يرتكبه مما هو معصية شرعا يكون مؤثرا بذاته في استحقاق النار ووصولها اليه
وترك وعزم عليه لمجرد ذلك فلا اشكال في عدم تحقق التوبة وان كان خوف النار داعيا على الترك بانضمام اعتبار حيثية كونه معصية نهى الشارع
عنها فلا يبعد ما ذكراه فتم وبالجملة كان خوف النار او الطمع في الجنة لا يمنعان من صحة العبادة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعض الوجوه
كما بيناه في المصابيح فكذلك لا يمنعان من صحة التوبة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعضها وهل التوبة من جملة العبادات والطاعات التي

بتوقف

يتوقف على نية القربة اتفاقا دفعة الوجوب او الوجوب والندب عند جماعة كالصلوة والصوم فلو تاب ولم يقصد القربة او الوجوب بطلت توبته اتفاقا في الاول
وعلى مختار جماعة في الثاني او لا بل هي كالمعاملات نحو البيع والصلح فلا يتوقف على ذلك فلو اتى بها لغرض من ذلك وغيره صحت التوبة وترتب
عليها التوبة جميع ما يترتب عليها من الاحكام المذكورة في الكتاب والسنة وكلام العلماء يظهر من جواب بعض الاول لقائل لما كانت التوبة من جملة العبادات
اعتبر فيها شرائطها ومنها الاخلاص فلا بد في ايقاع التوبة لله بحيث لا يشوبه الرياء ولما كان بعض العلماء يجعل الطمع في الجنة والخلاص من النار
منافيا للاخلاص قال هنا ان كان المقصود من التوبة مجرد الجنة او النجاة من النار لم تصح والادلة على بطلان هذا المذهب كثيرة منها صحة التوبة بقصد ذلك
انتهى وفي المواهب كون التوبة طاعة قال الا ان يكون الكلام ان التوبة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون
والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وانما ابدانا بقبولها دفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا ييأس من روح
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى والتحقيق ان يقال ان كان الاصل في كلما تعلق من الامر المتوقف على قصد القربة او الوجوب الا ما خرج بالدليل كما في الوضوء
كان اللازم الحكم بكون التوبة من جملة العبادات المتوقفة على قصد القربة والتوقف لسلامة الاصل المذكور عن المعارض وفيه نظر وان قلنا ان الاصل
خلاف ذلك كما هو التحقيق لما بيناه في الوسائل وغيره فاللازم الحكم بان التوبة ليست بعبادة ولا يتوقف على ذلك بل يترتب عليها الاحكام المذكورة
في الكتاب والسنة مطلقا ولو خلت عن ذلك عملا باطلاقات الكتاب والسنة السليمة عن المعارض وربما يؤيده ان التوبة لو توقفت على ذلك لورد
التنصيص عليه في النصوص والفتاوى وان المعهود من سيرة المسلمين فيما وجدناه عدم التوقف على ذلك كما لا يخفى فاذن الحكم بعدم التوقف هو المعتمد

الثامن لا يقبل شهادة القاذف قبل توبته مع عدم اللعان او البينة او الاقرار واذا تاب قبل شهادته كما في يع وفع والغنية وشد وعد
عد ود وير ولا يصناح وس ولك ومجمع … والكفاية والكشف … ولهم وجوه منها ما يحكي الاتفاق عليه منها ما تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع
ففي … القاذف اذا تاب وصلح قبلت توبته وزال الفسق بلا خلاف وتقبل عندنا شهادته فيما بعد لنا اجماع الفرقة واخبارهم وفي … لو تاب
القاذف لم يسقط الحد وزال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء حد او لم يحد وفي … اجمع الاصحاب ورواياتنا على قبول شهادة القاذف بعد
توبته وصلاح عمله وفي … لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل توبته وفي الكفاية لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا
خلاف بينهم في قبول شهادته بعد التوبة وفي الرياض لا تقبل شهادة القاذف مع عدم اللعان او البينة بالآية الكريمة والاجماع الظاهر والمحكي في
كلام جماعة والنصوص المستفيضة وتقبل شهادته لو تاب فانه لم يسقط عنه الحد بلا خلاف بل عليه اجماعنا كما في … ومنها ما تمسك به في
ذلك والكفاية والكشف والرياض من قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا وزاد في الاول والثالث فتمسكا بقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
ومنها ما دل من الاخبار على ان القذف من جملة الكبائر ومنها جملة من الاخبار احدها خبر ابن سنان الذي وصف بالصحة في مجمع … والكفاية عن
الصادق ع قال سألته عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام وعند المسلمين فاذا فعل ذلك فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك
وثانيها خبر ابي الصباح الكناني عن الصادق ع قال سألته عن القاذف بعدما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارأيت ان اكذب نفسه تقبل
شهادته قال نعم وثالثها خبر يونس عن احدهما ع قال سألته عن الذي يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجيء
فيكذب نفسه عند الامام ع ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال ورابعها ما اشار اليه في الكشف فقال وروي عن النبي ص ان توبة القاذف
اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وخامسها وسادسها ما ذكره في الرياض فقال في مقام الاحتجاج على ما ذكر بالنصوص منها القريب من الصحيح بحماد المجمع
على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خيرا يجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته
فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي ع يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته والقوي بالسكوني …
… احد حدا ثم تاب الا جازت شهادته كذا رواه الكليني والشيخ … لكن في نسخة ورواه في اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا تقبل
شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وفي هذه الزيادة منافاة لما ذكره الاصحاب في المسألة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة كما عنها الذي
هو اضبط … مع اختلاف النسخة وموافقة بعضها للنسخة كما مضى موافقة للتقية كما يستفاد من الروايات السابقة فليحمل عليها سيما مع
كون الراوي من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة في المسألة سيما مع عدم الخلاف فيها انتهى وهل يتوقف عود عدالة القاذف الذي خرج بقذفه عنها
على استمراره على التوبة وبقائه عليها او لا بل يعود اليها العدالة بمجرد التوبة المعتبرة شرعا المعتمد هو الاول كما يظهر من يع ولك وعد ولا يصناح وس وقيح

[illegible]

وعند المسلمين فانما لغفل ذلك كان على الامام م

تاب

في قبول شهادة القاذف بعد التوبة

وكذلك بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه وفي بعض من الايضاح وفي قيح دعوى الاتفاق عليه ففي الاول فانه قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك عند الله هم الكاذبون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم شرط في الاية الاصلاح فسره شيخنا بالاستمرار على التوبة وهذا المعنى متفق عليه وفي الثاني اتفقوا على انه لا بد في الاصلاح من الاستمرار انتهى وهل يشترط الاستمرار مدة يكون في الجملة ولو ساعة وفي الثاني من الكتب المتقدمة بل هو صريح يج وهو الاقرب وفي بعض الادلة المحكي عن بعض ولا فرق في جميع ما ذكر بين القاذف الصادق والكاذب هل يلحق بالقاذف كل مرتكب الكبيرة في جميع ما ذكر او لا بل يكفي فيه مجرد التوبة لم اجد مصرحا باحد الامرين والمسألة محل اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط بل احتمال الالحاق هو الاقرب بل يتوقف مؤيدها الى القاذف وقبول شهادته زيادة على التوبة والاستمرار عليها على الاصلاح او لا يشترط ذلك مطلقا اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال الاول انه يشترط ذلك مطلقا وهو للخلاف والغنية والمحكي في جملة من الكتب عن ابن حمزة وفي الكشف في ق وعع ومتشابه القران لابن شهراشوب انه لا بد مع التوبة التي هي الاكذاب من ظهور عمل صالح منه وان قل وهو ظاهر الغنية والاصباح وجعل النزاع في لف لفظيا الا ان البقاء شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل لصدقه عليه وهو بعيد عن عبارة الشيخ وابن ادريس وابن شهراشوب وسعيد انتهى وفي بعض الايضاح والرياض للصيمري الى هذا القول بهم وفي الكفاية صرح بانه احوط ولم نقل منه ترجيح عنه الثاني انه لا يشترط ذلك مطلقا وهو للنهاية ويج وفع وير وعكرة و... وكذلك مجمع الفائدة وفي الكشف لا يشترط في الاصلاح اكثر من الاستمرار على رأيه فاذا الشرائع الوسيلة وظاهرهم والمقنع وفي الرياض ان غيره العبارة ونحوها من عبارة الجماعة كفاية التوبة بمجردها في قبول الشهادة كما هو ظاهر النصوص المتقدمة الثالث ما ذكره في الايضاح وقيح نقلا عن الكافي في كشف في الكاذب لا في الصادق وهو اختيار ابن ادريس في ير تقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح وكيفيتها ان يقول الكذب حرام ولا اعود فاما اذا شهد بالزنا دون الاربعة فسقوا وتوبتهم ان يقولوا انما علمنا ما كان منا ولا نعود الى ما كنا فيه فيقبل توبتهم وشهادتهم في الحال ولا يعتبر هاهنا صلاح العمل ويجوز للحاكم ان يقول للاثنان تبا اقبل شهادتك هكذا ذكره الشيخ في ط ولا باس به انتهى للقول الاول وجوه منها ما هو دعوى الاجماع عليه من الغنية فانه قال يقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح عمله ومن شرط التوبة ان يكذب نفسه بدليل اجماع الطائفة انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة هذه العبارة على المدعى اما اولا فلاحتمال رجوع دعوى الاجماع الى الحكم الاخير اذ لا دليل على رجوعها الى الجميع اما ثانيا فلاحتمال الحكم بحجية مفهوم الشرط عنده وعدم دلالة لفظها على الشرطية فتدبر واما ثالثا فلاحتمال ان يكون المراد من اصلاح عمله الاستمرار على التوبة كما يشير اليه الاشارة انتهى ومنها الاصول المحققة ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر لانه لزم تخصيصها بحجة القول الثاني ومنها ما ذكره في الكشف فقال ذهب بعض اصحابنا الى اشتراط اصلاح العمل زيادة في قبول شهادة القاذف لقوله تعالى في حق القاذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الاية فاستثنى من لا يقبل لهم شهادة الذين تابوا واصلحوا فلا يكفي التوبة لان المستثنى فاعل الامرين وفي قيح قال ابن حمزة يشترط في الصادق والكاذب العطف المقتضي للمغايرة في قوله تعالى الا الذين وفي ... دليلنا قوله تعالى الا الذين تابوا الاية فاعتبر التوبة وصلاح العمل انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة الاية الشريفة على المدعى لاحتمال ان يكون المراد من الاصلاح الاستمرار على التوبة او نفسها فانها اصلاح كما صرح به جملة من الكتب ففي يج لان بقاءه على التوبة اصلاح ولو ساعة وفي ير والاصلاح المعطوف على التوبة يحتمل ان يكون المراد به التوبة وعطف لتغاير اللفظين وفي لف التحقيق ان النزاع هنا لفظي فان البقاء على التوبة شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل وفي س الاستمرار على التوبة اصلاح العمل وفي المهذب البارع والاصلاح الاستمرار على التوبة وفي الرياض الاصلاح فسره الاكثر بالاستمرار عليها ولو ساعة انتهى هذا وفي الكشف بعد ذكر ما في ير تلك ويحتمل ان يكون العطف لتفسير التوبة بالاكذاب في الملاء الذين قذفه فيهم او يكون التوبة هو الندم والعزم على ان لا يعود والاصلاح هو الاكذاب انتهى وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما ذكره في لك وقيح ففي الاول والاظهر وهو الذي اختاره المص الاكتفاء بالاستمرار على التوبة لتحقق الاصلاح بذلك والامر المطلق يكفي في امتثاله المسمى والاصل عدم اشتراط امر اخر وفي الثاني قال الشيخ في ير لا يشترط مطلقا واختاره العلامة لان الاستمرار على التوبة اصلاح والامر المطلق يكفي فيه المسمى ومنها ما تمسك به في ير فقال الاقرب الاكتفاء بالتوبة وعدم اشتراط الاصلاح لقوله عم التوبة تجب ما قبلها والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ومنها ما تمسك به في ير ايضا فقال ولان المغفرة تحصل بالتوبة ومنها اطلاقات الاخبار المتقدمة الدالة على المقتصرة الاولى من الحجة الثانية على عود العدالة بالتوبة وقد اشار الى هذا في لك فقال بعد ما حكينا عنه هنا وفي الروايات السابقة ما يدل عليه انتهى لا يقال لا نم نهوض الاطلاقات المذكورة لاثبات المدعى لانصرافها الى الفرد الغالب وهو صورة حصول الصلاح بعد التوبة لانا نقول لا نم ذلك للمنع من الغلبة المدعى

للانصراف

للانصراف ولا يبقى يجب تقييد الاطلاقات المذكورة بالآية الشريفة المتقدمة كما اشار اليه في الايضاح فقال احتج المص بان الاستمرار على التوبة اصلاح والامر المطلق يكتفى فيه بالمسمى ولم يشترطه في الروايتين بل علق قبول الشهادة على التوبة وكذا في تفسير فيه نظر لحمل المطلق على المقيد مع اتحاد القضية وفي الرياض بعد نقل هذا الكلام عنه وهو حسن لانا نقول لا تم صلاحية الاية الشريفة للتقييد لما عرفت سابقا من تفسير الاصلاح فيها بالاستمرار على التوبة ولا نحمل قوله تم واصلحوا على التاكيد اولى من تقييد الاطلاقات المذكورة ثم ومنها بعض الوجوه المتقدمة الدالة على قبول شهادة القاذف بالتوبة والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها ولكن القول الثاني هو الاقرب وعلى الاول فهل المراد بالاصلاح اصلاح العمل والحال والنفس بحيث يحصل منهما ظهور ما بنا في العدالة الذي يلزم من الخلاف ومن وثوق ذلك في الكشف عنهما ارادة الاول واحتمل في الرياض ارادة الثاني فقال الاشكال واقع في تعيين المراد من الاصلاح العمل او اصلاح الحال والنفس بحيث يحصل منهما من ظهور ما بنا في العدالة لكل وجه والتبادر للاول والاطلاق للثاني ولعله اظهر لاصالة الاطلاق مع الشك في التبادر المقيد له ببعض الافراد ومع ذلك تاسيهم ربما يشير اليه الخبر القريب من الصحيح المتضمن لقوله عليه لم اذا تاب لم يعلم منه الاخير جازت شهادته فتدبر انتهى وفيه نظر والاقرب عندي هو الاول وعليه فهل يتحقق اصلاح العمل والعمل الصالح بكل عبادة صحيحة فيتحقق بالصلوة مثلا وبالصوم كذلك وبالاستغفار وبنحو ذلك مما يندرج تحت ذلك شرعا او لا صرح بالاول في مجمع الفائدة فقال الظ ان العدالة تحصل بالتوبة والعمل الصالح في الجملة وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ولكن العمل الصالح غير معلوم فالمراد منه الظ ما يطلق عليه عمل صالح مثل صلوة وصوم بل ذكر واستغفار ومما يقال عليه شرعا انه عمل صالح بل لا يبعد ان يكون التوبة اذا علم كونه توبة وندامة وعلم العزم على ذلك الوجه بان يمضي زمان يمكن العود ولم يكن له مانع من الذنوب ما ينقض التوبة فعود ما فعل مع الاستمرار في الجملة بحيث يتيقن التوبة والاصرار عليها من هو العمل الصالح بل لا يبعد العود بمحض التوبة وهي الندامة والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثالا لامر الله ولم يكن غير ذلك مقصودا فيكون العمل الصالح تاكيدا لتحقق التوبة واصلاح كما يفهم من تفسير قوله تم ومن تاب اصلح لعموم قبول التوبة في الايات والاخبار الكثيرة مثل التائب من الذنب كمن لا ذنب له والظ انه مقصود الشيخ من قوله تب اقبل توبتك فان التوبة ما يتحقق ما لم يكن كما قلنا وبل تب توبة حقيقية واذا تحقق عندك ذلك اقبل توبتك فيترتب عليه هذه الفائدة لانه يكون مقصوده دفع عار الرد والقبول وهو ظ فانه ح لم يتحقق التوبة انتهى وهل يجري القاذف في جميع ما ذكر كل مرتكب للكبيرة فلا يتوقف عود عدالته زيادة على الاستمرار على التوبة على الاصلاح والعمل الصالح على المختار اولا بل يتوقف عود عدالته على ذلك لا يخفى المعتمد هو الاول على المختار فيما سبق وبه صرح في الرياض ومجمع الفائدة ففي الاول هذا كله في التوبة عن القذف واما عن غيره فينبغي القطع بكفايتها عن اصلاح العمل لعموم التوبة يجب ما قبلها والتائب من الذنب الى مع اختصاص الآية المشترطة للاصلاح بتوبة للقاذف خاصة نعم ان توقف على اداء حقوق الله تعالى او الناس لزم اداؤها تحصيلا لها فلا توبة لاجلها وفي الثاني اعلم انه اذا ثبت قبول شهادة الفاسق بعد التوبة كما هو مقتضى الادلة الثابتة بقيد سواء اعتبرنا اصلاح العمل والعمل الصالح ولو في الجملة ولو تسبيحا وذكر الله وتكرار الاستغفار والتوبة او مع استمرار التوبة ولو كان ساعة كما اعتبره المحقق في يع وقد سبق تحقيق ذلك من انه لا يحتاج الى شيء آخر والا يحصل بالقاذف بعيد جدا من غير علة موجبة لذلك مع ظهور العلة وعموم بعض الادلة كما عرفت بينهم عدم اعتبار الملكة في تعريف العدالة الذي يلزم في اشتراطها قبول الشهادة اذ لم توجد الملكة في ساعة واحدة بل الساعات المتعددة وكذا المرة وانه لا يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنية والاستفاضة بل لا يشترط العدالة قبل الشهادة اذ ثبوت الشاهد فيها في بها بل ما في بها بعد ردة بالفسق ايضا كما راى الاكثر ولا منع ان الفسق في وقت ما ليس مما نع عن الشهادة مطلقا بل المرتد بالفسق كان فانه يقبل مع حصول العدالة والشرط بل وانه لا يحتاج الى الجرح والتعديل باعتبار ذلك كله عبث ولغو بلا فائدة مع ان كل ذلك معركة للاراء ويجب بين الفحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل الفائدة مثل انه يحتمل ان لا ثبوت وهو قليل في الناس من يستشهد به فيقبل مجهول الحال بعد التوبة ايضا وانه يقبل قبلها بالطريق الاولى ولان الفاسق اذا تاب يقبل فهو بالطريق الاولى فتدبر انتهى **التاسع** حكى بعض شراح التجريد عن المعتزلة انهم ذهبوا الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة من كل واحد منها مفصلا وان كان يعلمها اجمالا وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال وحكى العلامة في الكشف عن قاضي القضاة واستشكله المحقق الطوسي في التجريد قائلا وفي ايجاب

كما هو ظاهر من ... مجرد التوبة

التفصيل مع الذكر اشكال وعلله في الكشف وبعض الشروح بامكان ان لا يخطر ببال التائب كل قبيح وقع منه ولم يذكره مفصلا انتهى والتحقيق عندي ان التوبة يكفي فيها الندم على ما فات من المعصية والعزم على الترك في المستقبل لتحقق مصداق حقيقتها بالاجمال والتفصيل معا ولو علم التفصيل فلا حاجة الى التفصيل ولو علم لاصالة البراءة الذمة من وجوب التعدد ولعموم الادلة الدالة على كفاية ما يسمى توبة حقيقة وهي سليمة عن معارضة دليل من الادلة الا بنحو كما لا يخفى ويؤيد ذلك ان التفصيل لو كان واجبا لورد التنبيه عليه في شيء من النصوص لتوفر الدواعي عليه مع انه لم يكن مضافا الى السيرة المعهودة اذ لم نجد احدا من التائبين التزم بالتفصيل مع العلم واما ما يتفرع على التوبة من رد المال او الاستحلال او القضاء والتمكين من اقامة الحد فيجب الاتيان به مفصلا ولا يمكن الاجمال مع العلم بالتفصيل واما مع الجهل به فتارة يلزم العمل بالاحتياط وذلك فيما اذا علم بالتكليف ولم يعلم بالمكلف به كما اذا غصب ولم يعلم ان المغصوب منه زيد او عمرو وتارة يلزم الرجوع الى اصالة البراءة وذلك فيما اذا رجع الشك الى اصل التكليف كما اذا علم بالمعصية ولم يعلم بانه يترتب عليها اداء او القضاء او التمكين من الحد او القضاء او لا يترتب عليه شيء وبالجملة اللازم في هذا المقام الرجوع الى الاصول الشرعية والقواعد العقلية

العاشر حكي في الكشف عن ابي علي انه قال اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لان المكلف القادر لا ينفك عن الضدين اما الفعل او الترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح فيجب الاول وبعبارة اخرى اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وفيه ما لا يخفى بالاثم لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضر بحيثها متجاهرا بغير ندم ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وحكي من المحقق الطوسي في التجريد الكون كذلك فانه قال وفي وجوب التجديد ايضا اشكال انتهى ولا يترتب عندي عدم وجوب تجديد الندم على الفائت وقد حكاه في الكشف عن ابي هاشم وذلك للاصل السليم عن المعارض مضافا الى انه لو كان واجبا لاشتهر وبطلان اللازم هذا ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره في شرح المقاصد فقال قال الآمدي بعد صحة التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به وكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه انتهى هذا كله في تجديد الندم واما العزم على الترك في المستقبل فيمكن ان يقال المنع من وجوب تجديده ولكن الاحوط التجديد واما ما يتفرع على التوبة من القضاء ورد المال او الاستحلال والتمكين من القصاص او الحد فلا اشكال في عدم وجوب تجديده وان قلنا بانه من اجزاء التوبة او من شروطها لظهور الاتفاق عليه ولاصالة البراءة وعدم كون الامر للتكرار واستلزام التجديد الحرج العظيم غالبا وعدم اشتهار وجوبه والسيرة المستمرة

الحادي عشر قال العلامة في الكشف اذا فعل المكلف العلة هل يجب عليه الندم على المعلول او على العلة او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب عليه الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صارت في حكم الوجود لوجوب حصولها عند السبب وقال القاضي يجب عليه ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولدا للقبيح ولا يجب ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه وانما يقبح بعد وجوده انتهى وفي التجريد وفي وجوب التجديد اشكال وكذا العلة مع المعلول وفي بعض شروحه انه اشكال فانه اذا فعل العلة من المكلف يجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له فيجب الندم على الاصابة جميعا وفيه اشكال لان ... يحصل بالندم على الرمي انتهى والتحقيق ان غاية ما يستفاد من الادلة العقلية والنقلية هو وجوب التوبة على نفس المعصية الصادرة سواء كانت علة او معلولا واما على لوازمها المتقدمة او المتأخرة فلا سواء كانت من العلل او من المعلولات فاذا كان المعصية علة وصدرت وجب التوبة على نفسها لا على معلولها سواء وجد ام لا وان كانت معلولا فلا يجب التوبة قبل الوجود وان وجد العلة نعم اذا وجد وجب التوبة على نفسه لا على العلة

الثاني عشر اذا تحققت التوبة على الوجه المعتبر شرعا فهل يسقط به العقاب او لا صرح بالاول في الكشف وشرح باب الايمان فقال ولا اعلم ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة وفي الثاني انعقد الاجماع على سقوط العقاب بالتوبة انتهى وربما يعضد ما ذكراه قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولكن في شرح المقاصد هو لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتفضل به وليس لاحد سواه ذلك انتهى واختلفوا في ان العقل هل يستقل بادراك الحكم بوجوب قبول التوبة على الله عز وجل ويلزم اسقاط العقاب بها كما يستقل بادراك الحكم بوجوب اللطف عليه تعالى او لا بل انما ثبت قبول التوبة وسقوط العقاب من طريق السمع على قولين الاول ان العقل يحكم بوجوب قبولها وهو المحكي في الكشف وشرح صدر بعض شروح التجريد عن المعتزلة ومنهم قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم الثاني ان العقل لا يستقل بذلك بل طريق ثبوته ليس الا السمع وهو المحكي في الكشف عن المرجئة فانه قال قالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب وفي شرح باب الايمان للشيخ الطوسي على انه سمعي وهو

الحق

الحق ويتكلم من المجلى المصير اليه ايضا وفي التجريد وفي وجوب اسقاط العقاب بها اشكال للاولين وجوه منها ما ذكره في الكشف فقال احتجت المعتزلة
بوجهين الاول انه لو لم يجب اسقاط العقاب بها لم يحسن تكليف العاصي لانه يكون اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن لغرض النفع
وبوجود العقاب قطعا لا يحصل الثواب بغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب و
العقاب انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه مستلزم لرفع التكليف عن العاصي قبل التوبة وهو باطل بالضرورة من الدين ومن العقل واما ثانيا فلما ذكره في الكشف
فقال والجواب عن الاول لا نم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلمنا لكن نمنع التنافي بين الثواب والعقاب
ومنها ما ذكره في الكشف ايضا فقال الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية
فان العقلاء يذمون المظلوم اذا ذمه بعد ذلك واورد عليه بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب بحكم العقل قبول
اعتذاره بل الخيرة الى المعتذر اليه ان شاء صفح وان شاء جازاه واشار المصنف في شرح الايمان فقال منع الشيخ الطوسي قبح المؤاخذة مع الاعتذار
اذ بالاعتذار يحسن ترك العقاب لا انه يقبح معه اذ لو كان مستحقا للعقاب قبله لم يجب بالاعتذار لا يرفع الاستحقاق بل سقوطه بالعفو ومع بقاء الاستحقاق
لا يقبح العقاب بالضرورة ولو استبعد احد ما ذكرناه فليقس الى سائر الحقوق الثابتة حتى يرتفع الاستبعاد فان قالوا صاحب الحق ان كان محتاجا
الى حقه لم يكن طلبه حقه قبيحا ولو مع الاعتذار ولكن اذا كان مستغنيا عنه كان طلبه مع الاعتذار قبيحا قلنا هذا الفرق انما يتجه حيث يكون سبب
حسن المؤاخذة منحصرا في الاحتياج وهو ممنوع لجواز ان يكون التعذيب من مصالح اخرى في المؤاخذة او مصلحة اخرى في تركها وجميع الافعال الالهية
من هذا القبيل فلا يلزم من فقد الحاجة كون مطالبة الحق قبيحا انتهى وفي المجلي فقال لنا قام الاحتجاج للمعتزلة ان سقوط الذم عقيب التوبة
واجب فكذا العقاب لانهما معلولا علة واحدة وهي فعل القبيح وسقوط احد المعلولين يستلزم سقوط المعلول الاخر لان انتفاء العلة بارتفاع
احدهما يرتفع الاخر بارتفاعها ولهذا انه متى اعتذر الى من اساء وعرف صحة نيته وخلوص اعتذاره ونقمه وجب ان يسقط عنه تلك الاساءة
لهذا ان العقلاء يذمون من يذمه عقيب ذلك والاعتراض عليه اما اولا فلابتنائه على منع العفو وهو ممنوع مع ان بعض القبائح يقتضي الذم ولا يقتضي
العقاب كما في حقه بقيه مع العفو وثانيه لم لا يجوز ان الذم والعقاب لا تلازم بينهما في الوقوع مع تحقق التلازم جاز ارتفاع احدهما دون الاخر
نعم هما متلازمان في الاستحقاق فيتم الكلام على تقديره فان قلت لو لم يجب قبولها لما وجب قبول الاسلام من الكافر فلا يصح تكليفه وذلك مخالف
للاجماع قلت الفرق ثابت فانه لما ثبت دوام عقاب الكافر وعدم جواز انقطاعه بالادلة النقلية لم يكن له طريق الى حسن تكليفه الا بوجوب قبول
اسلامه ولا كذلك العاصي لوجوب انقطاع عقابه بل وجواز العفو عنه فلا يقبح تكليفه لثبوت استحقاق الثواب له وانه لم يجب قبول توبته وفي الفرق
لا يتحقق الايراد قال والحق انه يتفصل فان سقوط العقاب ان كان لوجوب قبولها فهو ممنوع فان من اساء الى غيره باعظم الاساءات ثم اعتذر اليه
لا يجب في العقل قبول عذره ولا يذمه العقلاء على عدمه بل قد يحسن رده وعدم العفو عنه وان كان لكون الثواب بها اكثر فهذا ليس بتام لابتنائه على التحابط انتهى
وللاخرين ما ذكره في الكشف فقال اما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول
فلان من اساء الى غيره بانواع الاساءات واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بينا من ابطال
التحابط انتهى وفي المجلي او يجب سقوط العقاب بها المعتزلة وقال المرجئة انه يتفضل وبنوه على اصلهم من منع العفو عن الفاسق انتهى والاقرب عندي في
المسئلة هو القول الثاني وفرع بعض اصحابنا على الخلاف المذكور الخلاف في ان التوبة من معصية هل يستلزم سقوط العقاب على جميع المعاصي
او لا بل التوبة من كل معصية يستلزم سقوط عقاب بخصوصه ولا يتعدى الى غيره وجعل الاحتمال الاول متفرعا على القول الاول والاحتمال الثاني
على القول الثاني **الثالث عشر** قال في الكشف قالت المعتزلة يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لا انتفى الفرق
بين التقدم والتاخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط اقول اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة يسقط العقاب بذاتها
لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب
من غير امر زائد وقال الاخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف على الاول بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة
الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية
وتاخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق يسقط عنه

العقاب الثالث عشر لو اسقطت العقاب لعظيم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هو توبة فقط بل لما هي من عزم والثواب لاختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المعتزلة اجابوا عن حجة المخالف بتقرير ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لا سقطت في حال المعاينة وفي الدار الاخرة والجواب انها انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهو ان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الاخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبح **الرابع عشر** اذا صدر من المكلف معصية ثم لم يقدر على الاتيان بها لفقد الالة كما اذا زنى ثم جب فهل يتحقق منه التوبة ويجب عليه اولا فيه خلاف كما اشار اليه في شرح المقاصد فقال الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم وذهب الى انه لا يتحقق منه العزم على ترك الفعل في المستقبل اذ لا مقدرة له على الفعل وقال الاخرون بناء على انه يكفي لذلك الحقيقة بتقدير القدرة اتفق في المسئلة لا تخلو من اشكال الا ان القول الثاني في غاية القوة **الخامس عشر** قال في شرح المقاصد فلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية لم يخف هل يقبل ذلك منه لوجود التوبة اولا يقبل لانه ليس باختياره بل لالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس فظهور ما يحتمله فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المص في توبة المريض المخيف لما نقله الامدي من الاجماع على القبول كما ما نقف **السادس عشر** قال في شرح المقاصد شرط المعتزلة في التوبة امورا ثلاثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي في بكان وثالثها ان يكون نادما على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد او ابراء عنه والاعتذار الى المغتاب ان استرضى ان بلغه الغيبة ونحو ذلك براسه فانما هو في الندم على ذنب اخر قال الامدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفا على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاود ما يتوب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال فلا تبطل التوبة ما هو عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غاية الامر انه اذا ارتكب في الثاني ثانيا وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق وكما في التكليف بابتداء الندم الحرج المنفي عن الدين قال الامدي بل يلزم منه اخلال الصلوة وسائر العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامته وبذكره تائبا وان يجب عليه اعادة توبته وهو خلاف الاجماع والاقرب عندنا ما ذكره في شرح المقاصد في شرح التجريد ليس في ذلك الذي ذكر من تسليم النفس واداء الواجبات قضاء او ايصال الحق الى صاحبه او العزم ونحو ذلك جزء من التوبة بل هو واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال الامام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددا تستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل وفي التجريد ليس ذلك جزءا من التوبة **السابع عشر** قال في شرح المقاصد في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة مثل ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا لم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عموما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه اذ الندم على قبائح كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم لم ابقى في جميع الاوقات واذا لم يكن ندم لقبحه لم يكن وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب في تلك العموم كما في الواجبات فانه يأتي بالمأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات ببعضها دون بعض فيكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب مختلفة في الافعال وتتفاوت اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبة **مفتاح** من جملة اقسام الخبر المتواتر وقد تضمن جملة من عبارات الاصوليين لتفسيره بان معناه في النهاية التواتر لغة مجيء الواحد بعد واحد بفترة بينهما قال تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة وكذا في الاصطلاح عبارة عن توارد الاخبار على السمع خبرا بعد خبر لكن شرطوا ان يكثر الاخبار الى ان يحصل العلم بقولهم وفي شرح المبادئ لفخر الاسلام المتواتر هو الخبر الذي يفيد بنفسه العلم فخرج ما يفيد العلم بانضمام القرائن وفي المنية اعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وفي الم المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وفي

في بيان شرائط التوبة

في التوبة الموقتة

في التوبة المفصلة

في بيان الخبر المتواتر

المتواتر

المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع وفي التواتر لغة التواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة احالت العادة تواطئهم على الكذب كالمخبرين عن وجود مكة واسكندرية
ونحوهما وفي غاية المأمول التواتر في اللغة تعاقب الاشياء واحدا بعد واحد بينها فترة ويتتابع بها وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه
وفي شرح دي المسبوكي التواتر في اللغة مجيء واحد بعد واحد بفترة بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة تفيد نفس
العلم مع قطع النظر عما ضم اليه من القرائن وفي البداية المتواتر هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم ثم اتفاقهم على الكذب ثم
ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث يتعدد بان يرويه قوم عن قوم وهكذا الى الاول فيكون اوله في هذا الوصف كآخره ووسطه كطرفيه ليحصل
الوصف وهو استحالة التواطئ على الكذب للكثرة في جميع الطبقات المتعددة وبهذا ينتفي التواتر عن كثير من الاخبار التي قد بلغت رواتها
في زماننا ذلك الحد لكنها لم تتفق في التعدد خصوصا في الابتداء وظن كونها متواترة من لم يتفطن لهذا الشرط وفي شرح العضدي التواتر في اللغة تتابع
امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وفي الاحكام اما التواتر في اللغة
فعبارة عن تتابع اشياء واحد بعد واحد بينهما مهلة ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بمهلة واما في اصطلاح الاصوليين فقد
قال بعض اصحابنا انه عبارة عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط فان ما ذكره انما هو حد الخبر المتواتر لا حد
نفس التواتر وفرق بين المتواتر والتواتر وانما التواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة يفيد العلم بمخبره واما المتواتر فقد قال بعض
اصحابنا انه الخبر المفيد للعلم اليقيني كما في عين الاخر والحق ان المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بمخبره وفي نهاية
الحكم التواتر هو اخبار جماعة لا يجوز العقل بسبب كثرتهم حصول [illegible] اتفاقهم على الكذب عن شيء محسوس [illegible] انفسهم قد شاهدوه [illegible]
بخبرها عن جماعة امثالهم الى ان ينتهي اخبارهم الى مشاهدتهم [illegible] وقد اختلف الناس في امكان التواتر ويختلف على اقوال الاول انه ممكن
وواقع وهو للمذهب [illegible] والسبكي والشهرستاني [illegible] وشيع البيعين [illegible] الانام
وفي فوائد الحكم وغاية المأمول والمستصفى [illegible] ذهب اكثر الناس الى انه يفيد العلم سواء كان خبرا عن موجود في زماننا كا
لاخبار عن البلدان النائية وعن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضين وفي الكنية التواتر يفيد العلم بمخبره وذلك مما اتفق عليه
اكثر العقلاء وفي الاحكام اتفق الكل على ان الخبر المتواتر مفيد للعلم وفي غاية المأمول ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عما هو
موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما مضى كالاخبار عن وجود الملوك المتقدمة وفي شرح العضدي اتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر
بشرائطه يفيد العلم بصدقه انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان هذا القول مذهب المحققين في المشتهرين من العقلاء الثاني ما شاع نقله عن السمنية والبراهمة
من انكاره وذلك لحصرهم العلوم في الحواس الظاهرة الثالث ما حكاه في المنية وغيره فقال ومن السمنية من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة للقول الاول ما تضمنه جملة من الكتب ففي العدة حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم
بالاخبار وعندها وحصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان يغني عن التشاغل بابطاله [illegible] لان المشكك فيما يحصل
من العلم عند الاخبار كالمشكك عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العناد ومدخل الشبهة في ذلك لان نفوسنا
تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والروم والهند وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي صلى الله عليه وآله ووقوع
المغازي وحصول الوقايع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات فيما يحصل عند الاخبار [illegible] فمن ادعى في ذلك
وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب [illegible] البطلان وفي الذريعة اعلم ان اصحاب المقالات حكوا عن فرقة تعرف بالسمنية انكار وقوع العلم عند
شيء من الاخبار وانهم يقصرون العلوم على الادراك [illegible] والكلام في بطلان هذا المذهب انا نجد من سكون نفوسنا الى اعتقاد وجود البلدان
الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدة فمن شكك في الاخر ومن ادعى [illegible] فمن ادعاه في الامرين والامثلة كانت هذه الحكاية حقا
ان يكون من خالفنا [illegible] السمنية اشتبه عليها العلم بالظن كما تقوله السوفسطائية وهذا القدر كاف في الحجة الخبر المتواتر مفيد للعلم وانكره
السمنية لنا ان الواحد منا يجد نفسه جازمة بالبلدان والوقايع التي لم يشاهدها عند الاخبار عنها كجزمها بما تشاهده جزما خاليا عن التردد وفي
النهاية لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية والملوك [illegible] جزما ضروريا جاريا مجرى جزمنا بالمشاهدات وفي المنية بطلان قول
السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء مثل موسى وعيسى ومحمد والملوك

الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا انكار العلم بذلك لا يقصر عن العلم بالمشاهدة ولا طريق لنا بذلك والمنكر لذلك كالمنكر
للمشاهدات فلا يستحق الكلام ونعلم كذب من ادعى امكانه ووقوعه لاخبره بما يحكى عن خلاف بعض من الملل الفاسدة في ذلك فانه طبب مكابرة لانا نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينهما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار وقطع في الغاية المامول لنا انا نجزم بوجود البلدان النائية والامم الخالية جزما مساويا
لجزمنا بالمشاهدات والمنكر لذلك كابر في نوادر الحكم لا شك ان العلم الحاصل بالتواتر علم جزمي يقيني لا يقبل الشك ولا يتطرق اليه الشبهة اذا لم يكن
في اطرافه ولا اوساطه سبيل لتجويز الكذب فقد يبقى الصدق ضرورة كعلمنا بالملوك الماضية والقرون السالفة والبلاد البعيدة وغير ذلك من
الاسباب التي يستهيد في الاحكام ودليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الماضية والقرون الخالية والملوك
والانبياء والائمة والمشاهير والوقايع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الاخبار وحصول العلم بالحسيات عند ادراكنا لها بالحواس ومن انكر
ذلك فهو سوفسطي كالمنكر حجته او مجاحدة وفي المستصفى للغزالي اما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلافا للسمنية حيث حصروا العلوم
في الحواس وانكروا هذا وحصرهم باطل فانا بالضرورة نعلم استحالة كون الالف اقل من الواحد واستحالة كون الشيء قديما وامور اخر ذكرناها في مدارك
اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم ولم يدرك ذلك بالحواس الخمس ثم لا نستريب في انا في الدنيا بلدة تسمى بغداد
وان لم ندخلها ولا نشك في وجود الانبياء ولا في وجود الشافعي وابي حنيفة بل في الدول والوقايع الكثيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما
خالفناكم قلنا من يخالف في هذا فانما يخالف بلسانه او من خبطة في عقله او عناد ولا يصدق هذا من عدد كثير يستحيل في العادة عنادهم ولو
تركنا ما علمناه ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات لمخالفة السوفسطائية وفي شرح المختصر قول السمنية بهت فانا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما
ذلك الا بالاخبار وقطع ضربه ذلك في شرح العقائد وسائر الايمان وفي باب انكار السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وفي
وما يورده السمنية من الشبه فهو تشكيك على الضروري فلا يستحق الجواب وفي شرح شبهة السمنية واجيب وللقول الثاني وجوه منها ما اشار اليه جماعة من
انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخر ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها واذا فرض كذب
كل واحد فقد كذب الجميع ومع جوازه لا يحصل العلم واجيب عنه في شرح المنتهى وغيره الماموله مع صحة المواقف وشرحه بان تجويز الكذب على
كل واحد لا يستلزم على الجميع بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متالف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وزاد في المنتهى فقال انه لا يلزم انقلابه الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدم
خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا فرضنا ما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا ومنها ما ذكره جماعة من انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوا عن موسى وعيسى من تصريحهما بنفي النبوة بعدهما وقولهما لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد فيكون باطلا واجيب عنه في
النهاية وغيرها الماموله مع صحة بان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وزاد في النهاية فقال تواتر اليهود انقطع
في قصة بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم جدا وفي الاحكام انما يصح ان لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة ولان خبر كل جماعة
تواتر وليس كذلك وانما ادعوا ان العلم لا يحصل من خبر الجماعة ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصل العلم ومنها ما ذكره جماعة من انه كاجتماع الخلق
الكثير على اكل امر ممتنع عادة لاختلافهم في الامزجة والاخلاق والارادة والاعراض وقصد الصدق والكذب فكما لا يتصور اتفاق الخلق على اكل طعام
واحد معين واتفاقا قال بل هو على محبة الخير والشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق واجاب عنه جماعة الماموله مع صحة بانه قد علم وقوعه والفرق
بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي في التواتر بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة في خرق العادة هنا وعدمها هناك ظاهر ومنها ما ذكره
جماعة من ان حصول العلم به يفضي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه في ذلك واجاب عنه في النهاية وغيرها مع صحة بان تواتر
النقيضين محال عادة وفي غيرها الماموله ان التواتر ثانيا بنقيضه لا يكون تواترا ولا محال فقد فرض محال والمحال قد يستلزم محالا ومنها ما ذكره جماعة
من انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما نعلم بالضرورة بين العلم بالضرورة وبين الاثنين لكن اللازم باطل لانا اذا عرضنا الى انفسنا وجود الاسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة واجاب عنه في النهاية وغيرها الماموله ان الفرق الذي نجده بين العلمين
انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري ويختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وفيه

الجواب

الجواب انا نعلم ان الواقع [illegible] ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية [illegible] بل انما ندعي العلم العادي [illegible] هذا فلا يخرج عن كونه
علما [illegible] السخيفة ولا يمكننا [illegible] من العلوم العادية ومنها ما ذكره جماعة من ان الفرق [illegible] بتلازم الوفاق [illegible] منتفيا
واجاب عنه في [illegible] بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من البعض في الاحكام الضرورية فالجواب حاصله يرجع الى
المكابرة [illegible] وذلك غير متصور في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ لو كان الخلاف ما يمنع من كونه علما ضروريا لكان
خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالحسيات مما يخرجه عن كونه علما ضروريا وهو خلاف مذهب السمنية وما هو اعتقادهم في خلاف السوفسطائية
في العلم بالحسيات يكون [illegible] في المتواترات ومنها ما ذكره بعض من انه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالفه [illegible] احد [illegible] فلا
لمخالفيه [illegible] في اعتقاده واجاب عنه [illegible] لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن الحسيات والمشاهدات والنقل
حكم [illegible] لم يثبت بخبر التواتر [illegible] فكيف [illegible] ان كل [illegible] حصول العلم بخبره [illegible] في السماع وقوة فهمه
والاطلاع على القرائن المعتبرة في الاخبار المفيدة للعلم فمخالفته [illegible] بعدم حصول العلم لبعض الناس ومنها ما ذكره بعض
من ان للتواتر شرطا استواء الطرفين والواسطة بالعدد [illegible] لا سبيل الى العلم بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرطه [illegible] للعلم لم يحصل منه العلم
عنه في المواقف وشرحه فقال الجواب انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه وعلى ما ادعيناه من الفرق
بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط ومنها ما ذكره بعض من انه لو اوجب التواتر العلم لاوجب خبر الواحد
واللازم منتف [illegible] بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع [illegible] بل يحصل التواتر بخبر واحد فالموجب للعلم على تقدير حصوله
انما هو الجزء الاخير [illegible] واجاب عنه في المواقف وشرحه فقال الجواب اما عندنا فلان
العلم عقيب التواتر بخلق الله تعالى [illegible] فلا يكون الجزء الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الاخبار الصادرة عن التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له [illegible] الاسباب المعدة قد لا يجامع [illegible] تكون متقدمة عليه كالحركة الموصلة
في المسافة [illegible] في حصول العلم [illegible] الجزء الاخير [illegible] وهذا الوجه [illegible] الحكماء المناسب لاصول المعتزلة [illegible] ماذكر
ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويتقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو
الجزء الاخير [illegible] وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له ومنها ما ذكره بعض من انه
غير منضبط بعدد بل ضابطه حصول القطع واليقين واثبات اليقين به يكون دورا واجاب عنه في المواقف وشرحه بنحو ما اجاب به عن الوجه الثامن
ومنها ما ذكره بعض من ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم [illegible] افادة التسعة والتسعين
له قطعا ولم يحصر العلم في حد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيد
العلم قطعا كاثنين مثلا ثم تزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد شيء من هذه المراتب [illegible] كل منها لما قبلها في عدم الافادة واجاب
في المواقف وشرحه فقال الجواب ان حصول العلم عند التواتر عندنا [illegible] الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد [illegible]
[illegible] وطبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف ان حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين فقد
يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصة ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في
العدد وكذا يحصل لسامع [illegible] ومنها ما ذكره بعض من ان الجزم [illegible] مقتضى الخبر ليس اقوى من الجزم بان من شاهدناه ثانيا هو
الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز ان يخلق الله تعالى مثله [illegible] وهذا التجويز ثابت عند المسلمين والفلاسفة [illegible] بتجويز كونه
مثلا لما شاهدناه بالامس [illegible] الى الشك في المشاهدات والله تعالى وان كان قادرا لكن لا يمتنع منه [illegible] الى الثلاثين لانا نقول
لا نسلم ان تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات فان المشاهد [illegible] ان هذا هو ذاك [illegible] مشاهد لكن حكم من النفس يقع فيه الخطأ
ولا يلزم من الشك في المشاهد [illegible] لا يدفع الالزام لان هذا الجزم ان كان [illegible] ذلك البرهان كان الجاهل بهذا البرهان جاهلا
بذلك الجزم والعوام لا يعرفون هذا الدليل [illegible] لا يحصل لهم [illegible] واجاب عنه في [illegible] فقال الجواب [illegible] قاضية باتحاد
ما شاهدناه ثانيا مع ما شاهدناه اولا والضروري لا يقبل الشك واجاب عنه في [illegible] بنحو ما اجاب عن الوجه الخامس واجاب عن جميع الوجوه

لانا نشك في التواتر المحسوس شرطه وضابطه في

تنبيهات تتعلق بالتواتر

المذكورة في بحر والمتبحر لم يترك عدم وضع المقاصد في صدر بابها تشكيك في الضروري فهو كالشبهة السوفسطائية وهو في غاية الجودة ولم اجد محققا للحق
الثالث وهو في غاية الضعف كالقول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الأول** قال في البحار التوحيد والعيون حدثنا ابو محمد جعفر بن علي بن
احمد الفقيه القمي ثم الايلاقي قال اخبرنا ابو محمد الحسن بن محمد بن علي بن صدقة القمي قال حدثني ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الانصاري الكجي قال حدثني
من سمع الحسن بن محمد النوفلي ثم الهاشمي يقول لما قدم الرضا ع قال لرأس الجالوت فما بعث الاقرار بعيسى بن مريم وقد كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه و
الابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله تعالى قال رأس الجالوت يقال انه فعل ولم نشهد قال الرضا ع ارأيت ما جاء به موسى
من الايات بشاهدة البين انما جاءت الاخبار من ثقات اصحاب موسى انه فعل ذلك قال بلى قال فكذلك ايضا اتتكم الاخبار المتواترة بما فعل عيسى بن مريم فكيف
صدقتم ولم تصدقوا بعيسى فلم يحر جوابا قال الرضا ع وكذلك امر محمد ص وما جاء به وامر كل نبي بعثه الله تعالى ومن اياته انه كان يتيما فقيرا راعيا اجيرا
لم يتعلم كتابا ولم يختلف الى معلم ثم جاء بالقرآن الذي فيه قصص الانبياء ع واخبارهم حرفا حرفا واخبار من مضى ومن بقي الى يوم القيمة ثم كان
يخبرهم باسرارهم وما يعملون في بيوتهم وجاء بايات كثيرة لا تحصى قال رأس الجالوت لم يصح عندنا خبر عيسى ولا خبر محمد ص ولا يجوز ان نقر لهما بما لم يصح قال
الرضا ع فالشاهد الذي شهد لعيسى ولمحمد ص شاهد زور فلم يحر جوابا ثم دعا بالهربذ الاكبر فقال له الرضا ع اخبرني عن زردهشت الذي تزعم انه نبي
ما حجتك على نبوته قال انه اتى بما لم يأتنا احد قبله ولم نشهده ولكن الاخبار من اسلافنا وردت علينا بانه احل لنا ما لم يحله غيره فاتبعناه قال افليس
انما اتتكم الاخبار فاتبعتموه قال بلى قال فكذلك سائر الامم السالفة اتتهم الاخبار بما اتى به النبيون واتى به موسى وعيسى ومحمد ص فما عذركم في
ترك الاقرار لهم اذ كنتم انما اقررتم بزردهشت من قبل الاخبار المتواترة بانه جاء بما لم يجئ به غيره فانقطع الهربذ مكانه تفسير الامام ع بالاسناد الى ابي
محمد العسكري ع انه قال امير المؤمنين عليه السلام هل لمحمد اية مثل اية موسى الجان قال فقال رسول الله ص لابي جهل لعنه الله هذه العرق الثالثة قد
جاءتك فاخبرتك بما شاهدت فقال ابو جهل لعنه الله لا ادري اصدق هؤلاء ام كذبوا ام حقق اليهم ام خيل اليهم فان رايت انا ما اقترحه عليك من نحو
ايات عيسى بن مريم فقال والا فلا ايمان ولا فليس يلزمك تصديق هؤلاء يا ابا جهل فان كان لا يلزمك تصديق هؤلاء على كثرتهم
وشدة تحصيلهم فكيف تصدق بمآثر ابائك واجدادك ومساوي اسلاف اعدائك فكيف تصدق عن الصين والعراق والشام اذا حدثت عنها
هل المخبرون عن ذلك الا دون هؤلاء المخبرين لك عن هذه الايات مع سائر من شاهدها منهم من الجمع الكثيف الذين لا يجتمعون على باطل يتخرصونه
الا كان بازائهم من يكذبهم ويخبر بضد اخبارهم وكل فرقة من هؤلاء محجوجون بما شاهدوا وانت يا ابا جهل محجوج بما سمعت ممن شاهد **الثاني**
قال الشهيد الثاني في البداية التواتر متحقق في اصول الشرائع كوجوب الصلوة اليومية واعداد ركعاتها والزكوة والحج تحققا كثيرا وفي
الحقيقة مرجع اثبات تواترها الى المعنى لا اللفظ اذا الكلام في الاخبار الدالة عليه كغيرها وقليل تحققه في الاحاديث الخاصة المنقولة بالفاظ
مخصوصة لعدم اتفاق الطرفين والوسط فيها وان تواتر مدلولها في بعض المواضع كالاخبار الدالة على شجاعة علي ع وكرم حاتم ونظائرهما
الى ان قال حتى قال ابو الصلاح من سئل عن ابراز مثال لذلك اعياه طلبه هذا مع كثرة رواياتهم قديما وحديثا وانتشارهم في اقطار الارض
قال وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من المتواتر وان نقله الان عدد التواتر واكثر فان جميع علماء الاسلام ورواة الحديث الان يروونه
وهم يبلغون عدد التواتر المدعى فقد طرأ في وسط اسناده الى الان دون اوله فقد انفرد به جماعة مرتبون او شاركهم من لا يخرج بهم عن الاحاد ضعفا مضاعفة لان ذلك التواتر صح
واكثر ما ادعي تواتره من هذا القبيل بنظر مدعي التواتر الى زمانه او هو وما قبله من غير استقصاء جميع الازمنة ولو انصف لوجد الخبر خلوا او
الازمنة بل بما صار الحديث الموضوع ابتداء متواترا بعد ذلك لكن شرط التواتر مفقود من جهة الابتداء ونازع بعض المتأخرين في ذلك وادعى
وجود المتواترة بكثرة وهو غريب نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يمكن ادعاء تواتره فقد نقله عن النبي ص الجم الغفير والجمع الكثير قيل
لرواته اربعون وقيل اثنان وستون صحابيا منهم العشرة اي الراوي لهذا الحديث في ازدياد وهكذا التواتر يتحقق بهذا العدد بل بما دونه
الثالث قد يتضمن جملة من الاخبار احادا معنى فتواتر المعنى الجملي متواتر مفيد للعلم ككرم حاتم وشجاعة علي ع وان كان كل منفرد من الاخبار
احادا وهي المتواتر معنى وهو يفيد العلم بامر مشترك بدلالة الجزئيات المنقولة احادا وهو اعلم ان الاخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنى
كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات احادا كما نقل جماعة بعيد قولهم النفل ان عليا عليه السلام قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا ينقل
الاحاد افراد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشتركت في كل هو الشجاعة والراوي هو للكل المشترك فيه بالتضمن في ذلك بلغوا حد التواتر صار

فلان

ذلك الكلي مرتبا بالتواتر ويقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لابد وان تصدق واحد منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي ثبت افاد الشجاعة وفي البداية التواتر المعنوي تواتر المدلول كالاخبار الدالة على شجاعة علي وكرم حاتم ونظائرهما فان كل فرد خاص من تلك الاخبار الدالة على ان علياً قتل فلاناً او فعل كذا غير متواتر وكذا الاخبار الدالة على ان حاتماً اعطى الفرس الفلانية والجمل والرمح وغيرها الا ان القدر المشترك بينها متواتر يدل عليه تلك الجزئيات المتعددة احاداً بالتضمن وعلى ترك المرتضوية مثلاً من تبعه تواتر الاخبار الدالة على القدر وغيره اذ لا شبهة في ان كل واحد من الاخبار احاد وقد اوما الى ذلك في مسائل المباينات وفي ح ض اذا كثرت الاخبار في الوقائع اختلف فيها لكن كل واحد منها يشتمل على مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم بشيء من تلك القضايا بعينه وكوقايع علي عليه السلم في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته عليه السلم وقد تواتر ذلك منه وان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة وانما القدر المشترك الحاصل من الجزئيات وهو متواتر لا ان احدها يستلزم بالعادة انتفى وفي شرح السؤل للاسنوي التواتر قد يكون لفظياً وهو ما تقدم وقد يكون معنوياً وهو ان ينقل العدد الذي يمتنع تواطئهم على الكذب وقايع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما اذا اخبر واحد بان حاتماً اعطى ديناراً واخبر اخر انه اعطى جملاً واخبر اخر انه اعطى شاة وهلم جراً حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فنقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا مجرد الاعطاء لا الكرم والجود لعدم وجوده

قد ذكروا للتواتر وافادته للعلم شروطاً كثيرة منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حداً يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب هذا الشرط قد صرح به في ح وبه والمنتهى ولم يذكر المامول وم وح ض بدعوى الاتفاق عليه في به وم وح ض ولم يصرح بهذا الاشتراط في به ذكر ومشهور البداية وكانهم استغنوا عنه بالتعريف ومنها ان يستند علم المخبرين الى الحس فلو استند الى العقل كما في الاخبار عن حدوث العالم لم يفد قطعاً وقد صرح بهذا الشرط في ح وبه به وذكر وشرحه والمنتهى والبداية ولم اره في ذكر وم والمستصفى وح ض وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في به وم وح ض هو دعوى في المستصفى انه معلوم بالعادة ثم قال والاكان في ذلك ولاه التحقيق ان يجعل ذلك سبباً للعلم في حقنا وفي ذكر الشرط الثاني استناد المخبرين في الاخبار الى الحس فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون مستنده الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء العادة بعدم حصول العلم بمثل ذلك وفي البداية يشترط ان يكون مستنداً الى الحس لا الى العقل اذ لو كان مستنداً الى العقل لكان المؤثر في حصول العلم هو العقل لا الخبر انتهى وقد يناقش فيما ذكروه اولاً بانه قد يحصل العلم من استناد خبر المخبرين الكثيرين الى غير الحس والى العقل المحض من غير فرق بين الطبقة الاولى والطبقة الاخيرة نعم ربما يندرج هذا تحت الاجماع ولكنه غير قادح فيما ذكرناه فتأمل وثانياً ان الاستناد الى الحس لو كان شرطاً لما حصل التواتر بمجرد اخبار المخبرين الكثيرين من غير اشارة الى المستند كما هو الغالب وهو بعيد جداً واصالة الاستناد الى الحس لو سلمت غايته حصول الظن لا العلم فتأمل وربما يظهر من غاية ان هذا الشرط انما يعتبر بالنسبة الى الطبقة الاولى فانه قال والمراد بالاسناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد طبقات الاخبار عن اخبار جماعة انتهى ولم اجد هذا التفصيل في كلام احد من القوم بل هم اطلقوا ذلك من غير تفصيل ثم ان الظاهر من اطلاق الكتب المصرحة بالاشتراط عدم الفرق بين افراد الحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق والشم واللمس ومنها استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغاً ما بلغ حد التواتر وقد صرح بهذا الشرط في ح وبه به والمنتهى وثم وم والمستصفى وح العضدي وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في النهاية وم وح العضدي قال في ح لانا نعلم انه متى اختل هذا الشرط لا يحصل العلم بمجرد الاخبار وفي به وم والمستصفى لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكان هذا الشرط معتبراً وزاد الثاني فقال وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من التواتر فيما نقلوه عن موسى وعيسى لعدم بلوغ الخبر الحد المذكور وقريب منه ما في الرابع ولا اشكال في عدم حصول العلم اذا كان احد الامور الثلاثة من خبر الواحد وجهه ظاهر وكذا لا اشكال في حصول العلم اذا كانت الثلاثة بالغة مبلغ التواتر واما اذا كانت الطبقة الاخيرة المتصلة بنا بالغة مبلغ التواتر ولم يعلم كيفية ما سبق فنقول يحصل العلم بل اكثر المتواترات من هذا القبيل اذ لم يبحث فيها الا عما سبق فتأمل وقال في المنية المراد بالطبقة الاولى الشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيراً والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد يتعدد بحسب تعدد في كل واحدة منها ان تكون تامة بمدلول الخبر وقد علم بما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر اذا كان بين المخبر والشاهد طبقتان اخريان وح لا يكون الشرط عاماً في كل

متواتر ولا في مطلق الخبر المتواتر فان نقلة المشاهدين الحاضرين بغير واحد خبر متواتر والخبر لطرفان ووسائط ومنها ان لا يكون السامع عالما
بما اخبر به قبل ذلك وهذا الشرط قد صرح به في التهذيب والزبدة والمنية والمبادي والبداية وغيرها وقد صرح بعضهم بالاتفاق عليه في المنية وبعض شروح
المبادي واحتج عليه في المنية بحجة عقلية فقال انما شرطنا ان لا يكون عالما بما يدل عليه الخبر لانا لو اخبرنا بما شاهدناه لانزانا فاد ذلك الخبر علما
لكان اما من العلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال واما غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا
لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري لا يقبل ان يتقوى بغيره ثم قال وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان
يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز تماثلهما بالنوع وان تساويا في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره انتهى وقد اشير الى ما
ذكره من الحجة في جملة من الكتب ففي التهذيب والبداية شرطنا ان لا يكون عالما بما اخبر به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله التقوية
في الضروري وزاد في الاخير فقال لان العلم يستحيل ان يكون اقوى مما كان وفي المبادي وغاية المبادي والمنية وغيرها شرط ذلك لاستحالة تحصيل الحاصل
انتهى ولم يذكر هذا الشرط في الزبدة والمستصفى ومنها ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا به لا ظانين فلو كان كلهم او بعضهم ظانا بما اخبروا به لم يحصل
العلم وقد صرح بهذا الشرط في المعارج والنهاية والمنية وغاية المبادي والمستصفى والاحكام وقد صرح بعضهم بالاتفاق في النهاية والاحكام واحتج عليه
في غاية المبادي بانه لا يلزم من اجتماع الظنون علم وفي المستصفى الشرط الاول ان يخبروا عن علم لا عن ظن فان اهل بغداد لو اخبروا عن طائر انهم
ظنوه حماما او عن شخص انهم ظنوه زيدا لم يحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيدا وليس هذا معللا بحال المخبر بل بحال المخبر لانه كان في قدرة
الله تعالى ان يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة انتهى وفي النهاية بعد ما حكى المناقشة فيما ذكروه فانه قال وقد شرط فيه قوم شرطا
رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه لا ظانين وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه
او ظانا او مجازفا وان اريد علم البعض به فهو لازم مما ذكر من القيود الثلاثة عادة لا يجتمع الا والبعض عالم قطعا انتهى ولعله لما ذكره لم يذكر هذا
الشرط في التهذيب والبداية والزبدة ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي الغنية الاخبار المتواترة على ضربين احدهما يحصل العلم عندها لكل عاقل سمعها
بلا شك كالاخبار عن البلدان والحوادث العظيمة والاخر يحصل بنظر واستدلال كالاخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله التي هي سوى القرآن واخبار النص
الجلي على امامة امير المؤمنين عليه السلام والضرب الاول قال قوم ان العلم الحاصل عنده ضروري وقال الاخرون انه مكتسب ثم قال ويجوز كونه على كل واحد من الامرين
نقطع على احدهما لتكافؤ الدليل الدال على ذلك والضرب الذي يحصل العلم عنده بنظر واستدلال فلا بد في صفة المخبر له من شروط ثلثة احدها بلوغهم
من الكثرة الى حد لا يجوز معه في العادة اتفاق الكذب منهم في الخبر الواحد لانهم متى لم يكونوا كذلك ويعلم ذلك من حالهم لم نأمن ان يكون الكذب
وقع منهم اتفاقا كما يجوز ذلك في الاثنين والثلاثة وثانيها ان يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب جامع من تواطؤ او ما يجري مجراه لانا متى لم نعلم ذلك
لم نقطع على الصدق وثالثها ان يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عما اخبروا عنه لانها تدعو الجماعات الكثيرة الى الكذب كاخبار الخلق الكثير من المبطلين
عن مذاهبهم الفاسدة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فهي تقوم مقام التواطؤ في الجمع على الكذب هذا اذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر عنه بلا واسطة
فان كان هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في الوسائط بينهم وبين المخبر عنهم والا لم نقطع على صدقهم واذا تكاملت هذه الشروط علم
كونه كذبا وفي ذلك يكون صدقا الامر لا واسطة بينهما وفي بعضها شرطنا ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به
السيد المرتضى وهو جيد وفي النهاية قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان العلم
الحاصل عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل
اذا اعتقد ذلك قال السيد انما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله غير القرآن كحنين
الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى اي فرق بينهما وبين الخبر عن البلدان وبين النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الدال على الامامة واجاز ان يكون
العلم بذلك كله ضروريا لا يقال يلزمكم ان يجوز واصدق من اخبر بانه يعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة
اعتقدها في نفي تلك الاشياء ولا شبهة في نفيها وفي المبادي شرطنا ان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد بنفي موجب الخبر وفي
المنية الثالث ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاد نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص اعتباره بالسيد
المرتضى وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله

ربما يحتج

كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى بها كما في النص على امير المؤمنين عم بالامامة ودعوى انها لو كانت متواترة شاركناكم بالعلم بها ولو لا
كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والرد بظهر فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب بان شرط افادة التواتر العلم
هو عدم السبق بالشبهة والتقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الماضية الخالية فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات
الرسول عم والنص على امير المؤمنين عم فان الشرط موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لا سيما انهم نصبوا لهم شبهات تقررت
في اذهانهم يقتضي اعتقادهم بما في الاخبار ولهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين وفي غاية البادي الشرط الثالث ان لا
يكون لسامع الخبر مسبوقا بشبهة او تقليد يخبر النص الصريح المتواتر على امامة علي عليه السلم فان المنكرين له من الخواص منهم وعوامهم لما سبق شبهة او تقليد
لم يحصل لهم العلم وفي البداية شرط ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان يكون معتقدا نفيه وهذا شرط اختص به
السيد المرتضى وتبعه عليه جماعة من المحققين وهو جيد في موضعه احتج عليه بان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف
ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك وبهذا الشرط يحصل
الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى عدم بلوغه التواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول
العلم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن غير معجزة القران وبهذا اجاب السيد عن نفي
من خالف تواتر النص على امامة علي عليه السلم حيث ثبت انهم اعتقدوا نفي النص لشبهة وفي الزبدة نعم شرط المرتضى عدم سبق شبهة تؤدي الى اعتقاد
نفيه ليندفع كلام الكفار في تواتر معجزات النبي صلعم وكلام المخالفين في تواتر النص على الوصي عليه السلم وفي لم الشرط الخامس ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وقد ذكر هذا الشرط السيد المرتضى وهو جيد حكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد
اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة
وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يبقى لنا ان يفرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلعم سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وان يفرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عم الذي تنفرد الامامية بنقله والا جزم كان
يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجريناه في اخبار البلدان وفي غاية المأمول شرط السيد المرتضى في حصول العلم من التواتر بالنسبة الى السامع
ان لا يسبق اعتقاد خلاف المخبر به لشبهة او تقليد فان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال
فيحصل للسامع اذا لم يكن ... عليه ويندفع كلام اليهود على الاخبار المتواترة عن المسلمين بظهور معجزات نبينا صلعم سوى القران كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم اوجبت اعتقاد خلاف ذلك وكلام المخالفين في تواتر
النص الجلي على امامة امير المؤمنين عليه السلم بعد رسول الله صلعم وهو متواتر ونحو ذلك من المتواترات فانها لا تفيد العلم لمن يعتقد خلافها
كاهل السنة والخوارج اما الخواص منهم فللشبهة واما العوام فللتقليد انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المعارج المتصفح والمختصر وشرحه والاحكام والتحقيق
ان يقول الشارطون ان ارادوا انه بدون الشرط المذكور لا يحصل العلم مطلقا وفي جميع الصور فهو ضعيف اذ كثيرا ما يحصل مع سبق الشبهة والتقليد
العلم من اخبار جماعة كثيرة وانكار ذلك مكابرة وان ارادوا ان الامرين قد يصلحان لمنع حصول العلم من اخبار جماعة كثيرة فهو جيد لكن على
هذا لا يناسب عدهما من الشروط بل لا بد من عدهما من الموانع والفرق بين المانع والشرط معروف ولكن الامر في هذا سهل هذا وقد يقال ان
انكار الكفار غير القران من سائر معجزات النبي صلعم وانكار المخالفين النص الجلي على امامة امير المؤمنين عم لعلهما كان من باب العصبية والعناد
او لعدم اطلاعهما على جميع الاخبار او لحصول التشكيك في الدلالة او في السند فلا ضرورة تلجئنا الى الحكم باشتراط ما ذكر ثم ان على تقدير
تأثير سبق الشبهة والتقليد في منع حصول العلم هل يكون صاحبهما مقصرا او غير معذور او لا فيه اشكال ولعل الاحتمال الاول في غاية من
القوة في جملة من الصور فتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا في ان اقل ما يحصل به التواتر المفيد للعلم هل يمكن ضبطه بعدد
مخصوص ويشترط به اولا على قولين الاول انه لا يمكن ذلك ولا يشترط به بل المناط هو حصول العلم عادة فالمعتبر العدد المحصل للوصف فقد
يحصل في بعض المخبرين بعشرة واقل وقد لا يحصل بمائة بسبب قربهم الى وصف الصدق وعدمه وهو للعلامة في النهاية والتهذيب والمنية والبداية
وشرحها ودح المبادي لفخر الاسلام وغاية البادي وعدة ... وتمهيد القواعد والمعتبر وشرحه للعضدي والمستصفى وغيرها وعزاه في المنية الى الاكثر فقال

هل يشترط عدد مخصوص في افادة التواتر نعم ذكروه لا الثاني ان ذلك ممكن ويشترط فيه العدد وهو لطوائف كلها الى الاشارة والمعتمد عندي
ما عليه الاكثر ولهم ما تعمه نصه جمله من الكتب فمن نرجح لخبر التواتر عدد محصور لانا نحكم بوجود البلاد والوقايع عند الاخبار من غير تنبيه للعدد فلو
كان العدد شرطا لتوقف العلم على حصوله والعلم به لو صرفنا الى ذكره لا يمكن ولكن يبدا صعوبة وتحقيقه انا اذا سمعنا بخبر واحد فيفيد اولا
ظنا ثم كلما تكرر الاخبار وبذلك يقوى الظن حتى يصير الاعتقاد علما فعند ذلك ان ضبط العدد كان ذلك هو المعتبر لان الاخبار هو المقتضي
للعلم والسبب لا يختلف بحسب الموارد اذا كان تاما ولذا يبطل قول قوم لحصول العلم عقيب خبر التواتر بشرط عدد معين وليس بحق فان العلم هو القاضي
بعد الشهادات تحقق العكس فربما نجد العلم في قضيه دون قضيه لشخص ولا يحصل مع مثله في تلك القضيه لغير ذلك الشخص وفي غيرها الى غير ذلك
بعد نقل اقوال اهل العدد والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط في ذلك ولا عدد معلوم فيه فانه لا عدد يفرض الا ويمكن عقلا صدور الكذب
منه وان الناقص عنه بواحد الزايد بواحد لا يتوجه جواز الكذب حتى اذا كان العلم معه لكمال العدد لم يمكن الاستدلال على الخصم لانا نقول
لا استدلال على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان ونمنع المبتنى لا يشترط العدد لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة وقد يتخلف
عنه اخرى ونفي ترك العدد المفيد للتواتر لا يحصر في الحد المشاهد اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان الناقص بواحد او
اثنين لا يمتنع فيه جواز الاقدام على الكذب بل الضابط حصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص ومع ذلك بان يعتبر السامع مع حال نفسه فان افادة الخبر
علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وذلك يختلف باختلاف قرائن الاحوال والتعريف باحوال المخبرين وادراك السامع من فهم قرائن ان لا عدد يحصل
منه العلم ومكون الله تعالى غير معلوم لنا وهو المختار وذلك لانا نجد من نفسنا ما عرفنا المدنى الذي حصل علمنا بوجود مكه وبينها وغيرها ذلك من المتواترات
هذه ولو كلفنا انفسنا معرفه ذلك عند تواتر المخبرين بامر من الامور مرتبا الحال التى يكمل علمنا فيها مرادا ظنا بخبر واحد بعد اخر لم يجد الى سبيل
عادة كما لم يجد انفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها بالتدريج الخفي لعموم القوة البشرية عن الوقوف على ذلك بل لم يحصل
لنا العلم بخبر التواتر وان كنا لا نقف على اقل عدد افاده كما نعلم حصول الشبع باكل الخبز والري بشرب الماء وان كنا لا نقف على المقدار الذي حصل
به الشبع والري وما قيل من الافادة بل في ضبط عدد التواتر في مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملايمتها للمطلوب مضطربة فانه ما من عدد
يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم بالنظر الى اخرين بل ولو اخبروا باعيانهم بواقعة اخرى لم يحصل بها العلم مع حصول
لهم العلم بخبر الاول ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المقترنة بالخبر وقوة سماع
المخبر وفهمه وادراكه للقرائن وبالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من اقوال المخبرين لان العلم منضبط بعدد مخصوص وعلى هذا فما من عدد يفرض
كان او بعشرة او ما زاد الا ويمكن ان يحصل به العلم ويمكن ان لا يحصل ويختلف في ذلك بالقرائن وما ذكر في كل صورة من ان بعين ذلك العدد فيها
انما كان لحصول العلم بخبرهم تحكم لا دليل عليه بل امكن ان يكون ح لا غراض اخر غير ذلك اوانه لذلك قد وقع بحكم الاتفاق وعلى قولنا بان ضابط
التواتر حصول العلم عنده ويمنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه وانما المرجع فيه الى الوجدان وفتح باب للعصبة تيل غير محصور في
عدد مخصوص بل قد يختلف وضابطه ما يحصل العلم وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم بما ذكر من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما
ولا متاخرا اى لا قبل حصول العلم كما يقتضيه راي من يقول انه نظري ولا بعده على رايينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج
كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ونقطع ايضا انه يختلف بالقراين التي يتفق فيه التعريف غير زايدة على المحتاج اليها
في ذلك عادة من الخبر وتقدير اثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبر على نقلها عادة كبعدها لشر الملك باحوال الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين
وفطنتهم وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها بوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب في المستمعين اذا ادركنا
انتفاء القراين فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل الينا انه كان يجد خبر الماة او المائتين وبصر علينا تجربة ذلك
ان تكلفنا فسبيل التكليف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا او انصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون عن قتله فان قول
الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال التزايد فيه الى ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشكك فيه انفسنا فلو تصور الوقوف
على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لا يمكن الوقوف على اللحظة عسير لكن فانه يتزايد بقوة الاعتقاد تزايد
اخفى التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف وتزايد ضوء الصبح الى ان ينتهي حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من

الاشكال

الاشكال وتعذره على قوة البشر اذا ذكرنا ما ما ذهب اليه جماعة من التخصيص بعدد مخصوص كالاربعين والسبعين وعدة اهل بدر فحكايات واهية فاسدة لا تناسب الغرض ويكون تعارض اقوالهم دليلا على فسادها لانه لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل علمت حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبز يشبع والماء يروي والخمر يسكر وان كنا لا نعلم اقل مقداره ونعلم ان القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها انتهى الشافي اعلم ان القائلين بالقول الثاني اختلفوا في تعيين اقل ما يحصل به التواتر وضبطه على اقوال احدها ما نقل في المعارج والنهاية وشرح المبادي وغاية البادي والمنية وشرح البداية وغيرها من انه اثنا عشر واحتج فيه وذكر في البداية بانه مذهب قوم واحتجوا على ما في المنية بقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا قال في النهاية والمنية وغاية البادي وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وثانيها ما حكاه في النهاية وشرح … والمنية عن ابي الهذيل العلاف من انه عشرون وحكاه في البداية عن قوم واحتجوا على ما صرح به في النهاية وشرح المنية وغاية البادي وغاية … وشرح البداية والاحكام بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الآية قال في النهاية والمنية وغاية البادي وشرح … انما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وثالثها ما حكاه في النهاية وشرح … وشرح البداية والمستصفى عن قوم من انه سبعون واحتجوا على ما صرح به في النهاية وشرح المنية وغاية البادي وشرح البداية و… وشرح … والمستصفى بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا الآية قال فيما عدا شرح الاخير انما كان ذلك لتحصيل اليقين باخبارهم بما يشاهدونه من المعجزات ورابعها ما حكاه في شرح … و… والمستصفى عن قوم من انه اربعون واحتجوا على ما في النهاية وشرح المنية وغاية البادي بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين و… والمستصفى … من انه عدد الجمعة … لا بد من الاربعين لان الشارع لم يتعبد جماعة في حكم الا الاربعين في جمعة والاربعة في شهادة الزنا ولكن الاربعة لا يتواتر اتفاقا فتعين الاربعين وخامسها ما حكاه في … وشرح … وشرح البداية والمستصفى عن قوم من انه ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر واحتجوا بما ذكره في … والمنية وغاية البادي … فقالوا وانما خصهم بذلك لحصول العلم للمشركين بخبرهم وسادسها ما ذكره في … وغاية المامول من انه لا يقبل باقل من عدد بيعة الرضوان وزاد فقال … ستمائة انتهى وقد صرح في جملة من الكتب بضعف الاقوال المذكورة ففي … واعلم ان الكل تحكم لا معنى له وفي المبادي الكل ضعيف وفي المنية وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل منه العلم وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا وفي شرح البداية ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الخرافات اذ لا ارتباط لهذا العدد بالمراد وما الذي اخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن من قصة الاعداد وفي … حصر اقلهم في عدد … وفي غاية البادي وكل هذه التعيينات تحكمات باردة انتهى ولكن في التعليقات الجمالية قال بعض الفضلاء اقول يحتمل ان يكون مرادهم من … تعيين عدد الاقل ان عدد التواتر وان كان مختلفا في كل نوع بحسب اختلاف الوقايع والمخبرين وغيرهما لكن احد تلك الاعداد عند التتبع في هذه الوقايع اقل منه ولا يمكن اقل منه فقال بعضهم انما هو الخمسة وقال البعض بتعيين عدد آخر لا بمعنى ان المعتبر في كل واقعة هو الخمسة حتى تكون افادة العلم من حيث حصول الخمسة مثلا في المخبرين وان كان عددهم اكثر من الخمسة بل بمعنى ان الاعداد المفيدة في الوقايع مختلفة ففي بعض الوقايع لا يفيد الخمس الا بد من اكثر منه لكن بين تلك الاعداد المختلفة المفيدة بحسب الوقايع لا اقل من الخمسة مثلا ولا يخفى انه لا يضر اختلاف الاعداد بحسب الوقايع وكذا لا يضر عدم العلم سابقا ولا حقا كما استدل به المصنف على مختاره بل نقول لا يمكن انكار ان يتحقق بين هذه الاعداد المختلفة عدد لا اقل منه اذ لا شك انها في طرف القلة متناهية فلا محالة ينتهي الى عدد لا اقل منه فمختار المصنف انه غير منحصر في عدد اي اقل عدد التواتر غير منحصر على ما هو الظاهر من العبارة بقرينة المقابلة لا ان المتواتر غير منحصر مكابرة صريحة ولا … لا تنضبط كما عرفت اللهم الا ان يقال المراد المصنف نفي العلم بهذا العدد بخصوصه مع الاعتراف بتحققه ولا يخفى انه مع عدم ملائمة العبارة له لا ينطبق دليله عليه وهو عدم حصول العلم به في المتواترات سابقا ولا حقا وذلك لان من قال بوجود الاقل على ما قررناه لم يجعله شرطا حتى يلزم العلم به سابقا او لاحقا بل ذكره حكاية من احكام المتواترات ان اقل عدد افراده كذا فتدبر والظاهر ان المصنف والشارح حملا مذهب من قال بتعيين الاقل على اشتراط هذا العدد واعتباره بمعنى ان المعتبر المفيد في كل واقعة هو الخمسة مثلا وان كان عدد المخبرين اكثر ولذا يكون مختارهما موجها ودليلهما منطبقا على مختارهما لكن لا يخفى انه على هذا لا يبطل الا ما حملوا مذهب الخصم عليه لا احتمال الآخر كما عرفت فتدبر انتهى واستجيب بان كون النزاع ههنا في انه هل يشترط عدد معتبر ام لا انما هو مصرح به في كلامهم قال العلامة في النهاية المطلب الثاني في امور ظن انها شرط وهي الاول العدد ظن قوم ان حصول العلم عقيب خبر المتواتر مشروط

حصول العلم [illegible]

ولا يلزم ان ذلك

على معين وما ليس بحجة وقال الراغب في المحصول والحق ان عدد التواتر غير معتبر في كون التواتر مفيدا للعلم ولا سواء ابطال ما اعتبره بعضهم انها في الحقيقة غير معتبرة
اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان تكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين ثم قال اما ما يرجع الى المخبرين فامران وذكر الاول ثم قال الثاني
العدد وفيه مسائل ثم نقل في مسألة قول القاضي ابي بكر على ما نقلنا عنه وتكلم عليه ثم قال الثانية مسألة اخرى الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم
فانه لا عدد يفرض الا وهو غير مستبعد في العقل تقدير الكذب عنهم فان الناقص عنهم بواحد الزائد عليهم بواحد لا يتميز عنه في جواز الاقدام على
الكذب ثم منهم من اعتبر عددا معينا وذكر وجوها ثم قال بعد نقل الوجوه فهذا هو الشرط الذي في الخبر المتواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهد العلم
بما نقلنا انه من قال بتعيين العدد الاقل معينا لا اشتراط برجح فلا يرد على ما استدلوا به على رده من حصول العلم به سابقا او لاحقا الا ما اورده المحقق
من انه من اعتبر العدد المخصوص لعله جعله مشروطا بما في الواقع ولا يلزم العلم به قبلا او بعدا او الجواب ما ذكره ولا يرد ما اورد اخر ثم ما ذكره من الاختلاف
باختلاف القرائن والاحوال انما يتوجه اذا كان مراد من قال بتعيين الاقل ان المناط في جميع المتواترات هو ذلك لان ذلك العدد يفيد العلم البتة
اما لو قيل ان اقل عدد يفيد العلم فان العدد يفيد العلم قطعا تمام بل ربما احتيج في بعض الوقايع الى عدد اكثر فلا يتوجه ما ذكره ولا يبعد ان يكون ان الكلام كلام
الامام على ما نقلنا هو الاوفق ويحتمل توجيه لما ذكره الشارح من انه قد لا يفيد فيعلم كذبنا حكاه غيره جاحة الى نقل كلام القاضي وذلك لانه على هذا
اذا كان مذهبه ان قول الخمسة يفيد العلم البتة فمن صور لا بد من بيان عدد فلذا تمسك بان المفيد للعلم هو قول الخمسة الصادقين فاذا لم يفد قول
الخمسة العلم علم ان واحدا منهم لا اقل كاذب فاحتيج الى التزكية على انه يعلم عدد الاربعة ويحكم بشهادتهم هذا وعلى هذا فحكمهم بان اقل عدد التواتر
كذا على ما ذكره الشارح ووقع في كلام غيره ايضا كالعلامة الحلي مع انهم ليس له عدد خاص باعتبار وانه قد يتحقق ظاهر في اكثر منه وان كان عند المحقق
المفيد الا كثر ايضا هو ذلك الامر **الثالث** قال في المحصول قطع القاضي بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانها بينة شرعية
يجوز بالاجماع للقاضي فيها الفحص عن المزكين لتحصيل غلبة الظن بطلت غلبة الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذا لم يكن قرينة فانا لا نصادف
انفسنا مضطرين الى الخبر الاربعة اما اذا حصلت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون حاصلا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر
والقاضي يحيل ذلك مع القرائن ايضا **الرابع** قال في المستصفى ايضا قال القاضي علمت بالاجماع ان الاربعة ناقص اما الخمسة فاتوقف فيها لانه
لم يقم فيه دليل الاجماع وهذا ضعيف لانا نعلم بالتجربة ذلك من اخبار تتم بها من خمسة وستة ولا يحصل لنا العلم فهو ايضا لا شك فيه **الخامس**
قال في المستصفى ايضا اذا فرضنا انتفاء القرائن فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله سبحانه وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فانا لا
ندري متى حصل علمنا بوجود مكة وبوجود الشافعي ووجود الانبياء عند تواتر الخبر الينا وانه كان بعد خبر المائة او المائتين ويعسر علينا تجربة ذلك
وان تكلفنا فسبيل التكلف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون عن قتله
فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتاكد الى ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشكك فيه انفسنا فلو تصور الوقوف
على اللحظة [illegible] ايضا فانه يتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج كتزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف ويتزايد ضوء الصبح الى ان
ينتهي الى الحد الكامل ولهذا بقي هذا في غطاء من الاشكال ويعذر على قوة البشر ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالاربعين اخذا من الجمعة وقوم الى
التخصيص بالسبعين اخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد اهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا تناسب
الغرض ولا تدل عليه ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها فاذن لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد الذي هو كامل
عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر
وان كنا لا نعلم اقل مقداره ثم نعلم ان القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها **السادس** قال في المستصفى ايضا العدد
الكامل اذا اخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فهو يوجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان احدهما كمال العدد والثاني ان يخبروا عن يقين
مشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني فيعلم انهم بجملتهم كذبوا او كذب بعضهم بقوله انه شاهد ذلك
بناء على توهم وظن او كذب متعمدا الا انهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا احد الادلة على ان الاربعة ليس على عدد التواتر
اذ القاضي اذا لم يحصل له العلم بصدقهم جاز له القضاء بغلبة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم
او كذب احدهم ولقطعنا بان فيهم كاذبا او متوهما اذ لا يقبل شهادة اربعة نعلم ان فيهم كاذبا او متوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم فعدد كثير

ثم

كثرة يستحيل بحكم العادة تواطؤهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضبط وتساعدهم على الكذب بحيث يكتم ذلك الشخص جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم نعلم انا اذا يحيل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بان يكونوا متميزين الى كاذبين وصادقين اما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بافادة العلم واما الكاذبون فيستحيل منهم التواطؤ عليهم مع الانكتام فلا يستحيل الانكتام في الحال لكن يتحدثون به في ثاني الحال ونقل النصارى نص الامامة مع كثرتهم انما لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل سمعوا عن سلفهم وهم صادقون لكن اسلافهم الواضعين لهذا الكذب يكون عددهم كاملا لا يحتمل ناقصا عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام وربما ظن الخلف ان عددهم كاملا لا يحتمل التواطؤ فيخطئون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ غلطهم انتهى **السابع** قال في البحث السابع عكس وجوب اتحاد الاعداد قال ابو الحسين والقاضي ابو بكر كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه قرهنا انما يصح على الاطلاق لو كان العلم قد حصل بالقرائن العائدة الى الاخبار والمخبرين [illegible] لاحوالهم لاختلاف السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله ومع فرض التساوي في القرائن قد تفيد احادها الظن ويحصل من اجتماعها العلم فامكن حصول العلم بمثل ذلك العدد لبعض الاشخاص حصول لشخص اخر لتفاوتهما في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص في الادراك والذكاء معلوم بالضرورة انتهى **الثامن** قال في البحر اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان الخبر المتواتر لا يولد العلم وقال بعض الناس انه يولده بوجهين الاول لو كان يولده فاما ان يتولد عن الاخير خاصة او عنه مع جملة الاخبار السابقة عليه والاول ممتنع والا لتولد بعد تقدير ايراده وكذا الثاني لانها متعددة والسبب الواحد لا يصدر عن شيئين واعترض بجواز تولده عن الاخير بشرط تقدم ما وصل الاخبار او عن الهيئة الاجتماعية فتقسم قبل ان جملة الاخبار معدومة بلا ولا كان مجيئها وفيه نظر لانه وان كان كل جزء معدوما لكن حصل منه في النفس هيئة تقتضي بلا ثم وتلك الهيئة ثابتة في النفس ويحصل منه العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية وليست معدومة الثاني قالوا كل ما هو طالب جهة من الجهات فانه يجوز ان يتولد منه شيء في غير محله والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد عنه العلم لانه لا يولد عندهم لتولده في غير محله وهو ممتنع والاشاعرة دليل اخر وهو امتناع موجد غير الله تعالى وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية انتهى وقد صرح بجميع ما ذكره في الاحكام ايضا **التاسع** حكى في البحر وغاية البادي والمستصفى عن قوم انهم شرطوا في التواتر ان لا يحوي المخبرين بلد وان لا يحصيهم عدد ثم صرحوا بضعفه كما صرح به في البديع وهو المعتمد ولهم ما ذكره في البحر فقال شرط قوم في اهل التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط المؤذن من المنارة فيما بين الخلق افاد العلم انتهى وفي المستصفى احتج بامور كثيرة كلها ليست بما ذكره فقال شرط قوم في عدد التواتر ان لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد وان الحجيج باجمعهم لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات وهم محصورون وكذا اهل الجامع اذا اخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس عن الصلوة صدقهم مع انهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد وكذا اهل المدينة اذا اخبروا عن رسول الله ص بشيء حصل العلم وقد حواهم بلد **العاشر** قال في البحر وغاية البادي شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد ثم ضعفا كما في البديع قال الاول وهو غلط فان التهمة ان حصلت لم يحصل العلم الجديد اختلف الاديان وانتفت لم يحصل العلم كيف كانت اديانهم انتهى والحق ما ذكروه من ان ذلك غير شرط **الحادي عشر** قال في البحر اعتبر اخرون اختلاف انسابهم واديانهم لتؤمن تواطؤهم على الكذب ثم صرح بضعفه كما في البديع كما صرح به والمستصفى ففي الاول شرط قوم ان لا يكونوا من [نسب واحد ولا من بلد] واحد وهو باطل لما تقدم وفي الثاني شرط قوم ان يختلف انسابهم فلا يكونوا بني اب واحد ويختلف اوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة ويختلف اديانهم فلا يكونوا من مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر في امكان تواطؤهم وانما الكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم يكن كثرة امكن تواطؤهم من غير الاعاجم كما لا يمكن من الاخوة ومن اهل بلد كما يمكن من اهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا اخبروا عن قتل وفتنة وواقعة بل نعلم صدق اهل قسطنطينية اذا اخبروا عن موت قيصر فان قيل فلم لم يحصل العلم بصدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى وصدقهم في قتله قلنا لم ينقلوا التثليث توقيفا وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التاويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على مغزاها كما توهمت المشبهة التشبيه من ايات واخبار لم يقفوا على معناها والتواتر ينبغي ان يصدر عن محسوس واما قتل عيسى فقد صدقوا في انهم شاهدوا شخصا يشبه عيسى مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليشكك كل واحد منا اذا راى زوجته وولده فلعله شبه له قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان ابتداء النبوة لاثبات صدق النبي ص وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا حاجة في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعبانا وخرق العادة به لتصديق النبي ص ومع ذلك اذا اخذنا لم نخف من انقلابها ثعبانا ثقة بالعادات في زماننا هذا فان قيل خرق العادة في زماننا جائز كرامة للاولياء فلعل وليا من الاولياء دعا الله بذلك فاجابه فليشكك لامكان ذلك قلنا اذا فعل الله ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري الحاصل بالعادات فاذا وجدنا من انفسنا علما ضروريا بانها لم ينقلب العصا ثعبانا ولا الحصا في الحال جواهر ويواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة

ولهذا كان تواترها عليه اسبق **الثاني عشر** قال في غاية المبادي شرط بعضهم الاسلام والعدالة لان الكفر مظنة الكذب والتحريف في الاسلام
والعدالة هنا بطلبة الصدق وزاد في الاولى فقال لهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار الكفار لوقع عند اخبار النصارى
مع كثرتهم من قتل المسيح وصلبه ثم ضعف هذا القول فقال وهو غلط فان العلم قد يحصل عند خبر الكفار اذا عرفنا انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر اهل
بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستناده الى السمع المختص بالاجماع من المسلمين واخبار النصارى غير متواتر
لنقلهم في المبدأ وصرح بضعفه في نهاية كما صرح في غاية المبادي والمستصفى ففي الاول وهو ضعيف فانا نعلم قطعا ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل
ملكهم لحصل لنا العلم ولم يبق لنا الا ان الكثرة مانعة عن التواطؤ على الكذب لا الاسلام والعدالة وفي الثاني شرط قوم ان يكونوا اولياء المؤمنين
وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا اخبروا بموت ملكهم **الثالث عشر** قال في شرح المبادي ان يكون
مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة ليؤمن من الكذب ثم ضعفه فقال وهو غلط فانا نجد العلم حاصلا عقيب اخبار الاكابر والمعظمين والشرفاء الكثيرين
حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لترفع اولئك عن رذيلة الكذب لئلا يعلم شرفهم انتهى وصرح بذلك في غاية المبادي فقال شرط اليهود ان يكون المخبرين
مشتملين على الاذلاء والمساكين وغرضهم بذلك دفع تواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبينا عليهما السلام لانهم ائمة لم يدخلوا في المتواترين وهو ضعيف
لانا نعلم الخبر من الاكابر الشرفاء اذا حصلت الشرائط المذكورة وان لم يشتملوا على الاذلاء **الرابع عشر** قال في شرح ابن الحاجب شرط الروافض دخول المعصوم
فيهم لئلا يتفقوا على الكذب ثم صرح بضعفه فقال وهو غلط لان المفيد للعلم حينئذ قول المعصوم لا خبر غيره انتهى وصرح بضعفه في المستصفى فقال شرط الروافض
ان يكون الامام المعصوم من جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسل اذ ليس فيهم معصوم وانه لا يلزم حجة الامام الا على من شاهده من اهل بلده مع
منه دون سائر البلاد وانه لا يقوم الحجة بعقود امراء ودول وقضاة وتواتر اذ ليسوا معصومين ولا يعلم متى اميره قتل ووقوع فتنة وقتال في
غير مصر وكل ذلك لا ينم على هذا بانهم **الخامس عشر** قال في المستصفى شرط قوم ان يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهذا باطل لانهم
ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار عن العلم الضروري وان صدقوا ولو ان اهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف
على الاخبار عن محسوس شاهدوه وشهادة كتموها فاخبروا لحصل العلم بقولهم فان قيل فهل يتصور ان يحصل العلم اذا اخبروا عن اختيار ولا يحصل اذا اخبروا
عن اكراه قلنا الحال التي تشهد لذلك من حيث انه يحصل القرائن متعارف وذلك غير معتد به فانا بينا ان النفوس تشعر بان هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على
الكذب جامع ثم يصدق فاذا ظهر كون السيف جامعا لم يبعد ان لا يحصل العلم **مفتاح** اعلم ان الخبر ينقسم باعتبارات عديدة فتارة يقال الخبر
اما متواتر واما احاد وتارة يقال الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين وقد صرح بهذه القسمة في رسالة المبادي وشرح مختصر الاصول وغيرهما و
البدائع وشرحها وغيرها وتارة يقال الخبر اما صدق او كذب وقد صرح بهذا في نهاية العلامة ان الخبر ينقسم ثلاثة انواع الاول انقسامه الى الصدق والكذب الثاني الى
المتواتر والاحاد الثالث الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهذه منها اختلاف وقد اطبق المحققون كافة على ان القسمة الى الصدق والكذب
ولا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه او لا والاول الصدق والثاني الكذب ثم قال احتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى مع انا نعلم
ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب ثم قال واعترض بان دلالة الاسلام لما كانت قوية جلية للاخرين اشتبهت عليهم حال من يجزم بالشيء مع العلم بفساده
وحكي عن الجاحظ انه ذهب الى منع الحصر واثبات الواسطة بين الامرين احتج فيها بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فانه يدل على ان الكفار حصروا دعوى
النبوة في الكذب والجنة وليس اخباره بالنبوة حال الجنون كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لا يعتقدون صدقه فيكون ذلك واسطة
بين الصدق والكذب في نظرهم اما اولا فلان غاية ما ثبت من ذلك ان نفرا من الكفار زعموا ثبوت الواسطة وهو ليس بحجة وحكاية الله عز وجل ذلك
عنهم لا يفيد تقريرهم عليه حتى يكون هو الدليل على المدعى اما ثانيا فلما ذكره في النهاية فقال والجواب الخبر هو الذي قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له
فكان كالساهي والنائم فاذا صدر منهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لا يعتقدون صدقه لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون مما هو خبر وان كان
صورة الخبر واما ثالثا فلما ذكره في النهاية فقال يحتمل فانه فيه نظر لان الكذب اعم من الافتراء فان الافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان
التقسيم باعتبار ما كان اعم في صورة الخبر ومنها ان من اخبر عن حصول زيد في الدار عن ظن ثم ظهر بطلانه لم يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يستحق الذم وليس
صدقا لعدم المطابقة ولو اخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاد انه ليس فيها فكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا
ولا بالكذب للمطابقة فعلم ان المطابقة وعدمها ليسا كافيين في الوصف بالصدق والكذب بل لا بد من العلم والقصد واجاب عن هذا في ترقيقا

ويمنع الكذب في صورة المخبر عن ظن مع عدم المطابقة وانه لم يستحق الذم وكذا يمنع الصدق مع المطابقة وان استحق الذم ومنها ان اكثر العمومات
والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق الواقع كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشارع واجاب عنه في بدايته فقال وحمل العام
على الخاص والمطلق على المقيد ان لم يكن محمولا على ظاهره ليس بكذب لانه محمول على مجاز معدول به عن حقيقة والمجاز ليس بكذب ومنها ان بين
العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهي اعتقاد المطابقة فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر واجاب عنه في البداية بانه
قياس لغوي بلا فرق بين ثبوت الواسطة في الاعتقاد بين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التمثيل ذاتيا لثبتت الواسطة بين السلب
والايجاب وبين كل شيء ونقيضه وانما بطل في النقيض ثم قال والنزاع في هذه المسئلة لفظي فمنشأ اطلاق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وبعضهم احترز
باشتراط الاعتقاد فيه **مفتاح** قد علمت الاخبار المعلومة الصدق جملة من الاخبار ومنها خبر الله عز وجل وقد صرح بكونه معلوم الصدق في
الذريعة والعدة والغنية وغيرها وتهذيب وشرحه والمبادى ونهاية الاسلام والبداية وشرحها وتذكرة والمحكي في العلم الاخيرة للسبكي وغيرها بل
في بعض النقول ان الناس كافة على ان خبره تعالى صدق وانما اختلفوا في الدلالة عليه بانه وما ذكره هو المعتمد وله وجوه احدها ما حكاه في بعض المعتزلة فقال
اما المعتزلة فاحتجوا عليه بان الكذب قبيح بالضرورة وانه تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم في فعله فلا يصدر عنه القبح انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب
ففي بعضها ما يحقق من الاخبار ما يعلم صدقه بدليل اخبار الله تعالى فانا نعلم كونها صدقا من حيث علمنا انه تعالى لا يختار الكذب لعلمه بقبحه وبانه غني
عنه كما لا يفعل سائر القبائح وفي الذريعة […] خبر الله تعالى فانما يعلم صدقه اذا علم انه لا يلغو في اخباره ولا يريد بخبره غير ظاهره ولا بد لعلمه بانه لا يجوز الكذب
عليه ولا يعلم ذلك الا اذا علم انه عالم بقبح القبيح غني عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح في خبر الله تعالى […] وهو ظاهر هنا
اذ القبح الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر عنه وفي شرح المبادى لفخر الاسلام خبر الله تعالى صدق وهو مبني على قولنا انه غني عن الكذب
حكيم في افعاله لم يجد ما يعلو فاستحال وقوع الكذب منه وفي البداية خبر الله تعالى صدق لقبح الكذب عليه بالاستحالة انتهى ونقل في بعض الاعتراض
على هذا الوجه فقال بعد الاشارة اليه اعترض بان البحث عن امتناع الكذب عليه تعالى موقوف على […] الكذب لو فرضنا الصدق على […] فان كان
المراد منه الكلام الذي لا يطابق الخبر عنه في نفس الامر بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان […] لم يكن الحكم بقبحه […] ان اكثر العمومات مخصوصة اذ كلما
كل لم يكن ظاهر العموم مطابقا للخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى بل في اول فاتحة من التنزيل من المضمر في بسم الله الرحمن الرحيم
من احوال وكذا ما قوله الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله رب العالمين واتفقوا على حسن المعاريض ومعناها الخبر الذي يكون ظاهره كذبا و
يصدق عند اضمار شرط خاص او قيد خاص وان كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار ما يصير مطابقا معه فهو قبيح بعد
الوقوع لكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كذبا الا وهو يمكن ان يضمر فيه شيء يصير صدقا […] يرتفع الامان عن ظواهر الكتاب والسنة لا يقال لو كان المراد
[…] غير ظواهرها لوجب ان يبينه والا كان ملبسا ولانا لو جوزنا ذلك لانتفت الفائدة في كلامه تعالى فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان […]
بالملبس انه تعالى فعل ما لا يحتمل الا التلبيس والتجهيل فهو غير لازم لانه تعالى قرن […] الكلاميين ان اللفظ المطلق […] ان يذكر ويراد به المقيد بغير
مذكور […] بين المكلف […] اكثر الاحاديث والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر […] ثم حيث قطع الا موضع القطع
كما في انزال المتشابهات فانها موهمة للجهل الا انها لما احتملت غير الظواهر […] كان القطع بارادتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه
تعالى والعبث […] انا لو ساعدنا على انه لا بد له تعالى في كل فعل من غرض لكن نمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة كان الغرض
من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امر اخر فيجوز هنا كذلك لا يقال جواز المتشابهات مشروط بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر
اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا الا انا نقول مسلم ان انزال الخبر مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للسامع بل هو للسامع
مشروط بوجود الدليل المبطل لذلك الظاهر لم يكن اجرائه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل […] عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم من عدم
العلم العدم واذا كان كذلك فلا ظاهر يسمع الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره مع هذا […] لم يبق الوثوق بشيء ثم اجاب عن هذا الاعتراض
فقال وليس بجيد لان المراد بالكذب الاخبار بما لا يكون مطابقا مع ارادة ما دل اللفظ عليه ظاهرا وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه عن الكذب مع
عدم ارادته وان كان مجازا وكذا التلبيس المراد منه فعل ما يحصل معه التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن مرادا ونحن لا ننازع في انزال المتشابهات
لما علم ان ظاهرها […] التحقيق ان […] ظاهر اللفظ بالمجوز والصحيح […] ارادة […] من الكذب
في […] منها انه يصح سلب اسم الكذب […] عن المجوز والمجوز ونحوهما وذلك دليل على انه ليس من افراد الكذب الحقيقي لان صحة السلب
دليل المجاز واما جريه في الاستعمال على تقدير تسليمه فليس دالا في الدلالة على الحقيقة وقد يقال للعظم […] الدلالة ولكن صحة السلب في الدلالة اقوى

بحث في امتناع الكذب عليه تعالى

في حجج الشيعة في بيان امتناع الكذب

على التجوز اقوى منه في الدلالة على المجاز ... مع وجوب الاقدام على العمل باقوى الامارتين عند التعارض منها ان المتبادر من اطلاق لفظ الكذب
معنى لا يندرج تحته شيء من الامور المخالفة للظاهر من التجوز ونحوه فلا يكون من افراد الكذب الحقيقية لان عدم التبادر امارة المجاز
ومنها انه لا يصح تقسيم لفظ الكذب الى المعنيين اللذين احدهما ارتكاب خلاف الظاهر فلا يقال الكذب على قسمين احدهما مخالفة الظاهر فلا يقال الكذب على
وذلك دليل على انها ليست من افراد الكذب الحقيقية ومنها انه لا يصح الاستفهام عن ارتكاب خلاف الظاهر اذا اطلق فلا يقال اذا قيل فلان كذب هل ارتكب
خلاف الظاهر وهو من ادلة المجاز ومنها انه يصدق على التجوز ونحوه في نحو ما اذا قال رايت اسدا في الحمام وكان رؤيته للرجل الشجاع في الحمام مطابقا
للواقع انه صادق وصدقا حقيقيا من غير اشكال ولو كان ارتكاب خلاف الظاهر كذبا للزم اجتماع الصدق والكذب في شيء واحد وهو ممتنع لان الصدق
والكذب من الامور المتضادة كالسواد والبياض او من الامور المتخالفة كالسواد والحلاوة ومنها ان جميع العقلاء يستقبحون الكذب ويستنكرون فعله
منه ويلومون فاعله ولو كان المجاز كذبا لكان كذلك وهو معلوم البطلان لاتفاق جميعهم على ارتكابه والاتيان به نظما ونثرا من غير نكير كما لا يخفى ومنها ان القرآن
قد تضمن ذم الكذب والكاذب ولعن جميع الكاذبين ومع ذلك فقد اشتمل على مجازات كثيرة فلو كان المجاز كذبا لجاز للكفار الاعتراض عليه بالقدح في كونه معجزا
وبطلان التالي في غاية الوضوح وبالجملة الادلة والشواهد على ان المجاز ليس من الكذب في شيء كثيرة وان شارك الكذب في القبح حيث يخلو عن القرينة والعلاقة
ومن الظاهر ان المجازات القرآنية ليست من هذا القبيل وعدم علمنا بالقرينة لا يستلزم عدمها حين صدور الخطاب منه مع المخاطب به نحن لسنا من المخاطبين بالخطابات
القرآنية لان اصل المخاطبة والتكلم يختص بمن يوجه اليه الكلام لا بكل احد وان تعلق به حكم ذلك الخطاب قلنا بان الخطاب في نحو افعل يعم الغائب فح لا يجب
نصب القرينة بالنسبة الينا بالنسبة الى المخاطب فتدبر وثانيها ما احتج به بعض المتاخرين وحكاه في بعض الاشاعرة والغزالي من ان الرسول صلى اخبر بامتناع الكذب عليه
ثم فيكون خبره صدقا قال في النهاية اعترض عليه بان العلم بصدق الرسول صلى موقوف على دلالة المعجزة القائم مقام التصديق بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله
ثم اياه وذلك انما يدل لو ثبت انه تعالى صادق اذ مع تجويز الكذب عليه لا يلزم من تصديقه النبي كونه صادقا فالعلم بصدق الرسول صلى موقوف على العلم بصدقه
ثم فلو استفيد منه دار لا يقال نمنع توقفه لان تصديقه ثم للرسول على كونه صادقا انما هو في قوله انت رسولي انشاء وهو بمثل الرسالة فلا دور ولا تناقض
تاثير الانشاء في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرجل حقيقي فلا يختلف باختلاف
الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر عنه ثم الا من قبل كونه صادقا فيدور ويقرب منه نظرا لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية
لكنه يتوقف على الانشاء الذي لا يدخله الصدق فلا دور انتهى وفي شرح مختصر الاسلام ولا دور هنا لان صدق الرسول يتوقف على معجزته لا على خبره ثم
وثالثها ما حكاه في بعض الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم
بالنفس على وفق العلم والجهل عليه محال وهو دليل الغزالي ثم قال اعترض عليه بان بحث اصول الفقه لا يتعلق بالكلام النفسي بالمسموع المركب من الحروف
والاصوات المتقطعة ولا يلزم من كون النفسي كونه المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلت ان النفسي صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر بالكلام
النفسي خبرا كاذبا فانها برهانية لا مرتبة في البرهان ورابعها ما حكاه في بعض الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان الصادق اكمل من الكاذب
بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال صدقه اكمل منه ثم وهو معلوم البطلان ثم قال اعترض عليه بان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن
والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة اما على قول الاشاعرة فلا وخامسها ما حكاه في بعض الاشاعرة فقال
احتجت الاشاعرة بانه لو كان كاذبا لكان اما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكان يعلم ان من قدر على ان العالم ليس بحادث فما امكنه ان يخبر بان العالم
حادث لا يستلزم القدرة على المركب القدرة على المفردات واما ان يكذب بحادث فيكون محلا للحوادث ثم قال اعترض عليه بامكان استحالة الصدق
فيما اخبر به كذبا وان لم يكن صفة في غيره والقدرة انما يتوجه على الحادث اما الكلام النفسي القديم عندهم فلا انتهى مفتاح عدم الاعتماد
المعلوم خبر الرسول صلى وقد صرح بانه منها في بعضه والعدة والغنية والمبسوط ومجمع الاحكام وشرحه لفخر الاسلام والبداية وشرحها وغيرها بل في ... اتفق
الناس على صدق الرسول في اخباره الذي دل المعجز على صدقه فيها اما ما عداه فاختلفوا فيه فذهب الامامية الى وجوب صدقه في كل شيء لان العصمة شرط وقال
اخرون لا يجب وقد تقدم البحث في العصمة انتهى والمعتمد هو ما حكاه عن الامامية ولهم ما ذكر في جملة من الكتب ففي بعضه ويلحق بخبر الله تعالى خبر الرسول لا
انهم لانا قد علمنا بالمعجز صدقه في اخباره وان شيئا من القبائح لا يجوز عليه وكل ذلك معلوم بالدليل في العدة قال السيد في الذخيرة واما خبر
الرسول صلى فانه يعلم صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول ولا يجوز ان يرسل الله تعالى من يكذب فيما يؤديه عنه وقد امر بتصديقه في كل الاخبار
فيجب ان يكون صدقا لان تصديق الكذب قبيح والله تعالى منزه عن ذلك فعلم عند ذلك ان اخباره صدق وفي ذكرى وشرحه لفخر الاسلام خبر النبي صلى

في حجج الاشعرية في بيان امتناع الكذب

فصل في امتناع صدور الكذب عن الرسول

صدقه لما اتى المعجزة عليه في نفس خبر النبي ص صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح هذا الفرق بين النبي والمتنبي ولا ابتناء شيء
ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وفيه واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكذابين اذ لو امكن لعجز
الله تعالى عن تصديق رسوله ثم قال واعترض بانه ان كان اقتداره تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب مستلزما لعجزه عن تصديق الرسول فكذا يلزم من
الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين عنه اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا انه تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب فمع هذا الفرض ان امكن
تصديق الرسول وان لم يمكن فلا عجز اذ العجز انما هو عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه لهذا لا يوصف بالعجز عن خلق مثله تعالى وايضا اذا استحال
ان يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الا اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب يجب ان ينظر اولا ان ذلك الشيء هل هو ممتنع ام لا وانه لا يستدل بالجواز
على تصديق الرسول على عدم قدرته على اظهاره على الكاذب لان ذلك تصحيح للاصل بالفرع فهو دور وايضا هذا الالزام يعطي امكان انه قد ثبت القضاء حتما كان
مقدورا له تعالى وممكنا في نفسه ثم لم يقع منه فعله في شيء من الاوقات ولا في شيء من الحيثيات فلو قال زيد انا رسول الله ص كان كاذبا لم يخرج عن المقدور ولم ينقلب
الممكن ممتنعا سلمنا لكن المعجز يدل على صدقه في ادعاء الرسالة فقط اذ في كلما يخبر عنه ثم بيانه انه اذا ادعى الرسالة ثم اقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه
فيما ادعاه وهو الرسالة لا في غيرها نعم لو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز الصدق لم يثبت عموم صدقه فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى و
اقترانه بالمعجز وذلك لا يكفي في ظهور المعجز على ادعاء الرسالة خصوصا وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر واتفق الناس
عدا الامامية على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما يتمشى على قواعد الامامية فانهم يبنون النبوة على **الاول** لا فرق فيما ذكرناه بين نبينا
وغيره من سائر الانبياء عليهم الصلوات والسلام كان من اولي العزم ام لا كما صرح به في البداية لان العصمة المنافية لصدور الكذب ثابتة في الجميع **الثاني** يلحق بنبينا
جميع الائمة الاثنى عشر القائمين مقامه وقد صرح بذلك في العدة ويجيء في شرحه لفخر الاسلام والبداية وشرحها وغيرها وتم ما تضمنه
كلمات جماعة من الاصحاب ففي العدة قال السيد المرتضى في الذخيرة والقول في اخبار الامام عليه السلام القائم مقامه كالقول في اخباره ص لان الدليل الدال
على وجوب عصمته امان من وقوع القبيح منه وفي ذلك امان من ان يكون خبره كذبا وفي شرحه لفخر الاسلام خبر الامام صدق لانه معصوم
ثم قال خبر الائمة ع صدق لانهم معصومون وفي البداية خبر الامام عندنا صدق للعصمة المعتبرة فيهم بالدليل العقلي **الثالث** لا يصدر الكذب عن النبي ص
ولا عن واحد من الائمة ع لا عمدا ولا سهوا ولا جهلا ولا نسيانا ولا في الكبر ولا في الصغر وبالجملة لا يقع منهم في شيء من الحالات لا يقال المثبت في عدم صدور
الكذب منهم ليس الا كونه قبيحا وان كل قبيح لا يصدر منهم لوجوب عصمتهم عن كل قبيح هذا الوجه يختص ببعض اقسام الكذب وهو الكذب القبيح مطلقا اذ من البين
ان الكذب قد يكون قبيحا وهو الكذب الضار وقد يكون حسنا وهو الكذب الدافع للضرر بل قد يبلغ حسن الكذب الى حد الوجوب كما اذا توقف حفظ النفس
عن التلف فالنسبة بين القبيح والكذب العموم والخصوص من وجه كما ان النسبة بين الحسن والصدق كذلك سواء قلنا بان الحسن والقبح ذاتيان بالنسبة
الى الافعال الاختيارية ام لا بل هما بالاعتبارات والحيثيات الخارجية كما لا يخفى فعلى هذا لا يجوز الحكم بامتناع صدور الكذب منهم بل من الله تعالى على الاطلاق
لان ما هو حسن من افراد الكذب سواء كان بالذات او بالعارض لا دليل على امتناعه لاختصاص الوجه المستدل به على الامتناع ببعض الافراد وهو القبيح
منه ويلزم مما ذكر انه لا يقطع بصدق خبر من اخبارهم لاحتمال كون كل واحد منها من القسم الحسن وعدم علمنا بجهة الحسن لا يقتضي الحكم بعدمها في الواقع
بالنسبة لانا نقول الكذب وان كان بالنسبة الى مجموع الخلق ينقسم الى حسن وقبيح الا انه بالنسبة الى هذا الصنف الخاص وهو من اتصف بالنبوة او الامامة يختص بالقبح
فيكون الصنفان موجبين لقبحه على الاطلاق كما ان الضرر موجب لقبح الكذب الضار على الاطلاق وبيان ذلك ان الصنفين لا نعلم تاثيرهما في
رفع قبح الكذب وبالجملة يقطع مع الصنفين بقبح الكذب على الاطلاق كما يقطع بقبح الكذب من الله سبحانه على الاطلاق وبالجملة المدرك لقبح الكذب هو العقل
انما ادركه على هذا التفصيل فكل من يعترف بالحسن والقبح العقليين يعترف به ومن انكرهما فليس كلامنا معه هنا توضيح هذا المطلب انه لا شك ولا شبهة
في ان الافعال بذاتها وانفسها كما يكون لها تاثير في الاتصاف بصفتي الحسن والقبح كذلك لصفات الفاعلين تاثير في ذلك فالرسالة والامامة الثانية من اجل الصفات
بعد الالهية واعظمها لكونهما محل الامانات الكلية والرياسات الاصلية يوجبان منع اتصاف الكذب بالنسبة الى صاحبهما بصفة الحسن بوجه من الوجوه وباعتبار
من الاعتبارات لاشتمالهما دائما على امرين خبيثين احدهما الدناءة الذاتية المنافية للعصمة الواجبة في الرسول والامام وثانيهما الخيانة المنافية
للرياسة العامة وبالجملة العقل يحكم بقبح صدور الكذب عن الرسول والامام في جميع الحالات حتى في حالة السهو والنسيان والغفلة والجهل وذلك
الوجدان العقلي مضافا الى ادلة وجوب العصمة ولذا استند اليها محققوا اصحابنا في دعوى عدم جواز صدور الكذب عن النبي والامام ويؤيد ذلك
ان صدور الكذب عنهما لو كان ممكنا لوقع ولو نادرا ولو وقع لاخذ الكفار والمخالفون منه مستمسكا عليهم واحتجوا به عليهم لا يقال ان النبي ص والائمة ع

كانوا يخبرون في الموضوعات الصرفة تعويلا على الأسباب الشرعية فيقولون هذا ملك فلان تعويلا على اليد فيما لم نر غيرها معارضا وكنا نقول إنه ابن فلان
اعتمادا على الفراش أو شهادة العدلين وكذا يقولون هذا طاهر استنادا إلى أصالة الطهارة وأمثال هذا كثيرة ومن المعلوم أن الأسباب الشرعية لا
تفيد العلم بالواقع ولا تفيد المطابقة أو التخلف عنها كثير جدا فيلزم الكذب في صورة المخالفة للواقع الواقعة كثيرا إلا أنا نقول هذا باطل أما أولا
فللمنع من تحقق المخالفة فيما أخبر به النبي والأئمة في الموضوعات الصرفة اعتمادا على الأسباب الشرعية المثبتة لها وإن كانت المخالفة في نفسها ممكنة إذ
كل ممكن لا يلزم وقوعه وأما إجراء أحكام الإسلام على المنافقين الموجودين في زمنهم والمعاملة معهم معاملة المسلمين فلا يستلزم الإخبار عن إسلامهم إذ فعل
الشيء ليس خبرا ولو فرض أنهم أخبروا بصريح اللفظ عن إسلامهم قالوا هذا مسلم مثلا فلعله تقييد لعلمهم بذلك إذ ذلك بلفظ أو بما يقوم مقامه من نحو الإشارة بما
يخرجهم عن الكذب وأما ثانيا فلأن الإخبار بالأسباب الشرعية صدق لأن قوله هذا ابن فلان أو هذا ملك فلان أو هذا طاهر موضوع لغة وعرفا لما حكم
به في ظاهر الشريعة بالبنوة أو الملكية أو الطهارة وهو أعم من أن يكون في الواقع كذلك أو لا فيكون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي ويستعمل في معناه الحقيقي المطابق
للواقع وكل لفظ استعمل في معناه الحقيقي وكان مطابقا للواقع كان صدقا وليس من الكذب في شيء بالضرورة سلمنا أن ذلك مجاز ولكن القرينة على إرادته
موجودة وهي شاهد الحال الكافي في استعماله إذ نعلم أن الاستعمال المذكور شايع من جميع المسلمين بل جميع العقلاء والشاهد على ذلك أنا أحدا المسلمين بل جميع
لم يكذب أحدا منهم في عصر من الأعصار بذلك ولم يأخذ في رد ما تواتر عنهم من التبري من الكذب في التحرج عليهم مع كثرة وقع الكفار والمعاندين والمخالفين الذين
من جملتهم أهل الفضل والعلم والتدقيق والتحقيق في الاعتراض عليهم في رد قولهم ببيان كذبهم وما ذلك إلا لخروج المفروض عن حقيقة الكذب وعدم شموله
لذلك بوجه من الوجوه وأيضا لو كان ذلك من الكذب لكان الكذب واقعا من كل أحد في أغلب … هذا باطل بالضرورة ولا يقال قد صدر من الأئمة أو أكثرهم
التقية كثيرا وذلك تارة بالإخبار عن الأحكام الموافقة لمذهب المخالفين المخالفة للواقع والطريقة الحقة وهو عين الكذب غاية الأمر صدوره لضرورة
فلم يكن قبيحا من هذه الجهة لكن الضرورة لم تخرجه عن مفهوم الكذب فقطع بصدور هذا القسم منهم في غاية الكثرة وأخرى بتوصيف أشخاص بما لم يتصفوا به
في الواقع كتوصيفهم جماعة من سلاطين الجور بأمير المؤمنين وذلك كذب قطعا ولكنه وقع لضرورة وقد بينا أن الضرورة لم تخرج الشيء عن حقيقته نعم
تبدل القبح بالحسن وهو غير محل الكلام بل محل الكلام أصل صدور الكذب ولو لضرورة وقد ثبت بما ذكرنا الصدور فيلزم الحكم بجواز صدور الكذب منهم
للضرورة أي ضرورة كان إذ الفرق لا وجه له وعلى هذا يشكل الاعتماد على أخبارهم لأن كل خبر يصل منهم يحتمل كونه كذبا صدر لضرورة فيصير إخبارهم
كأخبار سائر الناس من غير مزية لأنا نقول ما صدر عنهم من التقية فبعضها ليس من الكذب في شيء أما القسم الأول فلأن الأحكام الموافقة للتقية كوجوب
غسل الرجلين والمسح على الخفين أحكام واقعية وأحكام شرعية حقيقية إلا أنها مشروطة بالتقية والضرورة الخاصة كاشتراط وجوب الصلاة قصرا أو
ترك وجوب القيام فيها مثلا بالسفر وعدم التمكن من القيام فيها وليست أحكاما غير معتبرة أصلا ولا أحكاما ظاهرية كالأحكام المبنية على ظن المجتهد لذا
لا توصف تلك الأحكام بالخطأ … واختلاف الأحكام الشرعية الفرعية بالاختلاف في الموضوعات والشروط والاعتبارات غير عزيز ثم لو سلمنا وجود
هذا القسم من الكذب فجوزناه لارتفاع قبحه باعتبار التقية فلا يلزم منه عدم جواز الاعتماد على جميع أخبارهم مع العلم بانتفاء الضرورة المسوغة لهذا القسم
من الكذب في أكثر الأخبار ومع هذا الاحتمال صدور الكذب لا تضافر بالقبيح وهو مما يحتمل صدوره عنهم لقاعدة العصمة وأما الأخبار المشتبهة فيمكن أن
يدعى أن الأصل فيها عدم الكذب كما أن الأصل عدم التقية ولكن هذا لا ينفع في مقام تحصيل العلم وإن كان العمل به مقطوعا به وأما القسم الثاني فلاحتمال
كون التوصيف المذكور على وجه يوجب خروجه عن الكذب كما إذا وقع على وجه التورية أو اقترن بقرينة تخرجه عن الكذب في ذلك كله على تقدير تسليم صدوره ذلك
منهم وأما إذا منع ذلك فلا إشكال … ولا تنهض أخبار الآحاد على الوقوع فلأنها … للمنع من حجية أخبار الآحاد مطلقا في أمثال هذه المسائل فتم
الرابع العلم الحاصل من خبر الله تعالى وخبر النبي وخبر الأئمة كسبي لا ضروري كما صرح به في الغنية … والبداية وشرحها و… **مفتاح** عد
من الأخبار المعلومة الصدق جملة من الأخبار أحدها الخبر المتواتر وقد صرح بهذا في الغنية … وشرح نهج الإسلام والبداية وشرحها فيما
ولا فرق في ذلك بين التواتر اللفظي والمعنوي كما صرح به … والبداية وشرحها وصرحت … بأن العلم الحاصل منه كسبي وقيل إنه ضروري وثانيها الخبر الذي
علم وجود مخبره ضرورة أو اكتسابا وقد صرح بهذا … والغنية … وشرح نهج الإسلام والبداية وشرحها وغيرها قال في … ومثال … بغير
خلاف خبر من أخبرنا بأن السماء فوقنا والأرض تحتنا وصرح بهذا المثال في الغنية أيضا ومثل في شرح البداية بوجود مكة زادها الله تعالى شرفا وثالثها
الخبر الذي اجتمعت عليه جميع الأمة كالأخبار بوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك وقد صرح بهذا في … والعدة والغنية … وشرح
نهج الإسلام والبداية وشرحها … والمحكي عن الرازي وغيره وبالجملة أنه مما اتفق عليه محققو المسلمين من الخاصة والعامة ولهم وجهان أحدها الظاهر

ما ذكر في جملة من الكتب فهو بتمامه ملحق بهذا الباب بجبر الامة كلها اذا اخبرت عن شيء فالواجب ان يعلم كونه صدقا لان الدليل قد دل عندنا ان في جملة الامة
الامام في كل زمان وقوله حجة لعصمته وفي العدة قال السيد المرتضى واما خبر الامة اذا اخبرت فانا نعلم بخبرها لما تقدم من العلم بكون المعصوم فيها وفي
خبر كل الامة صدق اما عندنا فلدخول المعصوم واما عند الجمهور فللادلة الدالة على صدق الاجماع انتهى وبالجملة الوجه في الحكم بصدق ما اتفق عليه جميع الامة
ان الامام المعصوم من جملتهم وهو صادق كما تقدم اليه الاشارة وعلى هذا لا يختص الحكم باجماع جميع الامة بل يعم كل اتفاق علم ان المعصوم احد المتفقين
ولو كان الاتفاق حاصلا من اثنين وكذا يعم كل اتفاق يعلم رضاء المعصوم بما اتفقوا عليه ولو بشاهد الحال المفيد القطع ولا يختص بما ذكر بالمسائل
الشرعية الفرعية بل يعم الاصلية والاصولية وغيرهما من سائر العلوم كالرياضي والهندسة والحساب والطب والنحو والصرف والبيان وغير ذلك لان
قول المعصوم ورضاه في كل ذلك تمام صدق وصواب وثانيهما ما ذكره بعض العامة من ان خبر كل الامة صدق لان الاجماع حجة هكذا استدل عليه الامام فيعترض
وغيره فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الآمدي هنا فالاجماع ليس كذلك عنده كما ستعرفه وان اراد بالحجة ما يجب العمل به فهو لكنه لا يلزم من
ذلك ان يكون مقطوعا به لان اخبار الآحاد والعمومات وغيرها مما يجب العمل بها مع انها ظنية انتهى وما ذكره من الايراد في غاية الجودة فهو حاسم لمادة توهم
لغير الاسلامية اذ الاجماع صدق لما بينا ان الاجماع حجة انتهى الا ان يقال ان حجية الاجماع عندها كسائر الادلة مبني في كونه كاشفا عن قول المعصوم او
رضاه ورابعها ما حكاه في النهاية عن قوم فقال قد الحق قوم بهذا الباب ان يعلم ان الامة اجمعت على العمل بخبر وبعض الاخبار لا يبطلوه وادعوا ان ذلك يدل
على كون الخبر حجة مع ثبوتها انه لو لم يكن كذلك لرده بعض وقبله بعض اخر وادعى ان عادتهم بذلك جارية وهذا ليس بصحيح لان اجماعهم على الحكم يعلم
صحته فاما ان يعلم صحة الخبر الذي عملوا به لاجله فلا يجب ذلك لانهم قد يجتمعون على طريقة الظن كالقياس والاجتهاد واخبار الآحاد اذا كانت المروية
غير صحيحة لا معلومة وقد استقصينا في الكتاب الكبير الكلام في هذه النكتة عند تعويل المخالفين في صحة الخبر المروي عن النبي لا تجتمع امتي على الخطأ
على مثل هذه الطريقة انتهى وقد تعرض السيد لهذه المسألة في مقام اخر على ما حكي عنه في العدة فانه قال قال السيد اما الخبر اذا روي وعملت الامة بموجبه
لاجله فعندنا ان لا يجوز العمل بخبر الواحد يبقى ان يكون ذلك دالا على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعهم على العمل به وهو خطاء وذلك غير
جائز عليهم اما من قال بجواز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك دال على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجتمعوا
الا نہ یادعندهم دان من طريق
عليه وان لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان يجتمعوا على شيء من طريق القياس لعله انتهى واشار الى هذه المسألة بعض المخالفين فقال قال جماعة
من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا لان العادة في الظنون ان يقبلها بعض ويردها بعضهم ما قالوه وكذا اشار الى هذه المسألة
في النهاية فقال زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بموجب الخبر دل على صحته وهو باطل لان عملهم به يقتضي
الخبر يجوز ان يكون لدليل اخر فان قيام الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز ولان عمل كل الامة بمقتضاه لا يتوقف على القطع به اذ لم يتوقف
لا تماتهم
على القطع به لم يلزم تبرئتهم احتجوا بان عامة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم ويقبله الآخرون والجواب منع العادة على حكم المجوس
بخبر عبد الرحمن انتهى والتحقيق ان يقال ان جميع الامة اذا اخبرت واسندت اليه حكم شرعي فهو دليل على صحة الخبر وكونه صدقا لان من جملة الامة
الامام ع وهو لا يجوز العمل بخبر الواحد كما دل الدليل ... المجتهد فاستناده الى ذلك الخبر يقتضي كونه صدقا وصحيحا وذلك واضح وقد اشار اليه السيد
فيما حكاه عنه في العدة فقال ان الامة اذا بلغت الخبر بالقبول وصدقت دل دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعها على خطاء وذلك لا
يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى بلغت الخبر بالقبول ولم يصدق به فذلك لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الآحاد واما اذا حكمت الامة بحكم
يوافق مضمون الخبر فهو كالخبر الذي يوافق مضمونه دليل العقل فيكون صدقا ان فسر الصدق بمطابقة النسبة للواقع ولا يقدح في هذا احتمال عدم
صدور هذا الخبر ممن اخبر عنه لا العلم بعدم الصدور وبالجملة غاية ما يلزم من ذلك الحكم بحقية مضمون الخبر ومعناه واما عباراته والفاظه فلا
لاحتمال الصدور وعدمه من غير ضرر في الحجية وكونها افتراء افتراه وذلك ممكن عقلا وعادة فهذا الخبر صدق بحسب المعنى محتمل الصدق والكذب بحسب الالفاظ
ولا ... على الاجماع اما مطابقة او تضمنا او التزاما فلا عبرة بها اصلا واما اذا علم بصدق الالفاظ فيلزم العمل بتلك الدلالة قطعا لكن لا يلزم منه الحكم
بان الخبر يعتبر بالصحة والصدق لاحتمال كون الفاظ الخبر ... من المخبر ولكن صادف الواقع فان فسرنا الصدق بالاعتقاد المطابقة والكذب بعدمه وبالاعتقاد
العدل فالخبر المفروض كذب على تقدير معلومية الاحتمال المذكور ومحتمل الصدق والكذب على تقدير عدم المعلومية هذا كله بالنظر الى لحاظ العقل واما بالنظر
الى العادة فقد يحصل العلم العادي بصحة صدور الخبر وقد يحصل الظن بذلك وقد لا يحصل شيء من الامرين وذلك واضح واذا عمل الامة بخبر الامام
... واسندت اليه في حكم شرعي فهل يدل على صدق مضمون الخبر وصحة صدوره او لا يدل على شيء من الامرين ... الاخر التحقيق انه يوافق انه يجب على

الامام ثم ردع الامة على الخطا ما في الحكم ان اتفقوا عليه وتمكن من الردع كما حكي عن الشيخ فيدل ذلك على صدق مضمون الخبر وان وجب عليه ردع الامة عن الخطا في الاستدلال مطلقا ولو لم يتحصر دليل الحكم فيما اتفقوا على الاستدلال به فيدل ذلك على صحة الصدق وان منع من وجوب الامرين واحتمل وجود المانع من الردع عنهما فالاتفاق المفروض لا يدل على شيء من الامرين اذ اختص الوجوب وعدم المانع باحدهما دل عليه دون الاخر هذا كله بالنظر الى العقل واما بالنظر الى العادة فلا يبعد دعوى حصول العلم بالامرين غالبا من ذلك واذا حكم من عدا الامام من الامة بمضمون خبر فهو بنفسه لا يدل على صدقه صدقه لا علما ولا ظنا الا اذا ظهر من امارات الوضع حكمهم بذلك من ذلك الخبر فح قد يحكم باحد الامرين واعلم انه حكي في العدة عن السيد انه قال واما اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكر واعلى من لم يعمل به فان كان الاجماع يعمل به علم ان الامام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل فيه علم ان الخبر صحيح لان الامام ثم داخل في الفرقة التي عملت بالخبر انتهى وهو جيد خامسها الخبر المذكور في مجلس النبي ثم اذا لم ينكره وقد اختلف كلمات القوم في هذا الباب على اقوال الاول انه صدق مطلقا من غير تفصيل وهو المحكي عن قوم نحو بعده وعن بعض الناس نحو ثم وهو ضعيف جدا مخالف لما عليه معظم الاصوليين الثاني ما ذكره في بعض من التفصيل فقال فيما الحق في هذا الباب ان الخبر بحضرة النبي عن شيء فلم ينكره عليه فانه يجب ان يكون صدقا فالواجب ان يقسم هذا الموضع قسمين فيقول ان كان هذا الخبر ادعى على النبي المشاهدة لما اخبر عنه فلم ينكر عليه فهو دليل على صدقه وان كان اطلق الخبر اطلاقا ولم يدع عليه شيئا فانه لا يكون امساكه عن النكير عليه دليلا على صدقه وانما قلنا ذلك لانه لا يجوز عليه ثم انكار ما لا يعلمه منكرا ولذا الخبر الواحد بحضرته عالا يعلمه فهو يجوز ان يخبر بالصدق والكذب قد اشار الى هذا التفصيل في بعض ايضا فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة منها ما ذكر بحضرة الرسول ثم بمسمع منه ثم ولم يكن غافلا فلم ينكره انتهى وفيه نظر فان مشاهدته ثم لا يدل على صدق ذلك الخبر لاحتمال ان يكون كذبا في الواقع ولكن لا يعلم ثم بكونه كذبا كما اذا تضمن ذلك الخبر الاخبار عن امر دنيوي كموت شخص او حياته او ارتكابه لفسق او كفر وسلمنا انه يعلم بكل امر دنيوي ولكن لا يجب عليه العمل بذلك العلم حيث لم يستند الى الامور العادية ولذا كان ثم يطلب الشهادة ويعمل بالاسباب الشرعية في الموضوعات الصرفة المشتبهة وسلمنا انه ثم يعلم بكل امر دنيوي ويعمل بعلمه ثم مطلقا ولكن يحتمل وجود مانع من اظهار الانكار من خوف او تقية اذ لا دليل على انتفاء ذلك في زمن النبي ثم خصوصا في اوائل الاسلام ومبادي الامر وهذا يجري ايضا فيما اذا تضمن الخبر بيان حكم شرعي اصلي او فرعي وبالجملة مجرد مشاهدته وسكوته عن الانكار في ذلك لا يقتضي صدق ذلك الخبر لما ذكرناه من الاحتمال والاحتمال ان يكون اخر الانكار لكونه جائز التاخير نعم اذا شاهده وجب عليه الانكار فورا وتمكن منه ولم يكن هناك مانع منه وكان بحيث اذا سكت مع فرض كذب الخبر تارك الواجب لزم ح الحكم بصدق ذلك الخبر الرابع ما ذكره في بعض من التفصيل فقال قال بعض الناس اذا اخبر واحد بحضرة الرسول ثم عن شيء ولم ينكر عليه دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن دنيوي اشترط في الدلالة على الصدق امران ان لا يتقدم بيان ذلك وان يجوز تغير الحكم عما بينه اولا لان بيان الحكم لو تقدم امنا عدم تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استئناف البيان ولهذا لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في ترددهم الى الكنائس وان كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرط ان يستشهد بالنبي ثم ويدعي عليه علمه بالخبر عنه وان يعلم الحاضرون علم النبي ثم بتلك القضية فحينئذ يجب صدق المخبر لان سكوته ثم يوهم التصديق فلو كان المخبر كاذبا لزم ضد التلبيس عنه ثم وهو قبيح انتهى وفي كلام بعض العامة قالوا في المحصول اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول ثم ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا له مطلقا والحق انه يكون تصديقا ان كان في امر ديني لم يتقدم بيانه وكان مما يجوز نسخه وكذا ان كان في امر دنيوي وعلمنا انه ثم علم بذلك او ادعى المخبر علمه مع استشهاده به انتهى وفيه نظر والتحقيق ان مجرد ترك الانكار من الرسول ثم مع علمه ثم بالخبر المذكور في مجلسه الشريف لا يدل على صدقه لفقد الادلة العقلية والنقلية والعادية عليه نعم اذا كان ترك الانكار منه ثم قبيحا مع فرض كذب الخبر كما في ترك الامر بالمعروف مع اجتماع شرائط وجوبه فسكوته ثم وعدم انكاره ح يدل على صدق الخبر وقد يستفاد من العادة الصدق ايضا فليس كل سكوت منه ثم دليلا على الصدق بل قد يدل عليه وقد لا يدل عليه في ذلك بملاحظة الاعتبارات الخارجية من العقل والعادة كما لا يخفى سادسها ما ذكره في بعض فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الصدق الخامس بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما سلم في زمان بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجز العقل عن اخفائه لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة حصل ولان منع الناس عن افشاء فضيلة تحريك على شدة اظهارها وليس بجيد لان العادة تقضي بضرورة التواتر مع الخوف احادا دون العكس والشيعة كانوا خائفين في الغاية فكيف يحصل بسببهم داع انتهى وحكى بعض العامة عن بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بجيد

في بيان صدق الخبر الرابع خبر ما وقع في مجلس النبي صلى الله عليه وآله

في بيان صدق الخبر الخامس الذي يدعي على ابطاله الدواعي مع بقاء النقل

انه

انتهى والتحقيق ان ذلك لا يقتضي القطع عقلا واما عادة فيقتضي ذلك غالبا كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره في نهاية فقال في المقام المذكور الرابع خبر العظيم من
الصحابة القائم بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا اذا اخبر الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبر كل واحد عن شيء غير ما اخبر به
الاخر فلا بد وان يكون فيها يقع فيها يكون صدقا وهذا يقطع بان في الاحاد المروية عن النبي بطريق الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرفه في التعيين
وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر كلي يخبر كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما اخبار كل واحد عن شهوة ونفرة منه
اخبار عن شيء يختص به لا يشاركه في الاخبار غيره فلا يفيد قوله العلم في حق نفسه لم يخبر غيره [illegible] فيستقل خبر كل منهما بقول الاخر ولم يجمعها
امر من القرائن ما يفيد العلم انتهى وحكى بعض الجماعة عن المحصول ان ذلك يفيد الصدق فقال في مقام ذكر الاخبار المعلوم الصدق الخامس خبر
جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من احوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز ان يكون كلها كذبا كما قال في المحصول اي بل لا بد ان يكون فيها ما
صدق [illegible] المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه يقطع قال وكذا اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه وثانيهما ما اشار اليه في نهاية فقال اذا اخبر
بحضور جماعة كثيرة عن شيء يحضرهم لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان ذلك دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام الداعي الى التكذيب و
انتفاء الصارف فيجب الفعل [illegible] لم يوجد لعلمنا علمهم الى الداعي فلان من استشهد على الكذب لا يصبر على التكذيب ويجد مشقة عظيمة لو صبر فدل
على وجوب الداعي واما انتفاء الصارف فلانه اما رغبة او رهبة يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص في الغلاء وبطلان سكوتهم لاجل
علمهم بالكذب لبعد عدم اطلاع واحد من الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في رغبة او رهبة ما تقتضي
من السكوت سلمنا لكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا لعدم غرض يتعلق بالبحث عنه [illegible] بعضهم وبعض العلماء بان المفروض
لا يفيد العلم فقال الاول قد الحق قوم بالخبر المفيد للقطع ان يخبر الواحد عن شيء بمشاهدة ويحكي على جماعة لم تجر العادة بان يكذب مشاهدة ما
شاهدوه وهذا غير صحيح لانه غير ممتنع ان يكون لهذه الجماعة دواع الى الامساك عن هذا المخبر من حصول نفع او دفع مضرة فلا يجب ان يكذبوه بل
ربما صدقوه او صدقه بعضهم وقال الثاني اذا اخبر بحضرة جمع عظيم [illegible] عظيم بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن تكذيبه فلما سكتوا عن ذلك فانه يفيد
ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم في العادة ومع هذا الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه انتهى والتحقيق ان ذلك لا يفيد
القطع عقلا لامكان تواطئهم مشافهة او لكن قد يفيده عادة وقد لا يفيده بل قد لا يفيد الظن ايضا وثالثها ما اشار اليه في نهاية فقال جماعة كثيرة من الفقهاء
والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع ان اثبتوا ان الامة مجمعة على قبوله لانهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله وهو يدل على اتفاقهم على قبوله واعترض انهم قبلوه
كما يقبل خبر الواحد في الجواب بخبر الواحد انما يقبل في العمليات وهذه المسألة علمية قلنا قبلوا الخبر فيما دل على اعتقاد صحته واعترض بمنع قبول كل
الامة بل كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه خبر الواحد فلا يجوز التمسك به في مسألة علمية [illegible] وربما لم يطعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم منه [illegible] الطعن
من جهة واحد عند [illegible] انتهى وقد صرح بعض الفضلاء من العامة بانه لا يفيد القطع فقال تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء [illegible] بين محتج به
ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبولهم كخبر الواحد انتهى ولو قيل بالتفصيل السابق هنا لم يكن بعيدا واما الخبر
المحفوف بالقرائن وقد صرح بافادته القطع في [illegible] وشرحه لمختصر الاسلام [illegible] والنيسابوري على [illegible] والبداية وشرحها [illegible] رحمهم الله
المعظم وحكى عن جماعة انكار افادته العلم وهو حسن ان ارادوا انه لا يفيد العلم عقلا وضعيف ان انكروا افادته عادة للعلم الضروري بحصول العلم منه في
بل الاكثر ما يحصل لنا العلم من الاخبار من هذا القبيل وقد تقدم الكلام فيه فيما سبق مستقصى **مفتاح** عدة الاخبار المعلوم الكذب
جملة من الاخبار منها ما خالف الحس اي حس كان من الحواس الخمس الظاهرة التي هي السمع والبصر والذوق والشم واللمس وقد صرح بهذا في [illegible] وشرح
والبداية وشرحها والاحكام ومنها ما خالف ضرورة العقل وقد صرح بهذا في [illegible] وشرح البداية وشرحها [illegible] وغاية السؤل وغيرها
ومنها ما خالف دليل العقل وقد صرح بهذا في الكتب المتقدمة ايضا ومنها ما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة وقد صرح بهذا ايضا
في الكتب المتقدمة ومنها ما خالف الاجماع وقد صرح بهذا في [illegible] والبداية وشرحها وغيرها ومنها قول من لم يكذب قطعا انا كاذب
وقد صرح بهذا في [illegible] لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر والا لما يوجد الخبار فلم يبق الا ان يكون الاخبار المتقدمة فلا يخلو
الا ان يكون كذبا اما الاول فلما ذكر في الكتب المذكورة من ان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ولا يجوز ان يكون نفسه واما الثاني فلما ذكر فيها
من ان المعدوم لا يوصف بصدق ولا كذب مع ان المشتق باعتبار المستقبل مجاز واما الثالث فلما ذكر في تلك الكتب من ان الاخبار

والجمع العظيم لعدم رغبة او رهبة ح

المتعدد على هذا الخبر قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر كذبا قطعيا ومنها ما صنع به في الاحكام من ان المعدوم يوصف بقيد ولا كذب مع ذلك فان المشتق باعتبار المستقبل مجاز واما الثالث فلما ذكره في تلك الكتب من ان الاخبار المتعددة على هذا الخبر قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر قطعيا ومنها ما صنع به في الاحكام فقال من الكذب ما صرح الجمع الذين لا يتصور تواطؤهم على الكذب بتكذيبه ومنها ما حكاه في بعض عن قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الكذب قد الحق قوم بهذا الباب لواحق منها ان يكون الخبر لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة على المكلفين فاذا لم يقم به علم انه باطل ثم منع من ذلك فقال بعد ذكر هذا وجملة اخرى واعلم ان هذه الوجوه ان صحت كلها او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملناه في قولنا بدليل عقلي لان الادلة العقلية المبنية على العادات واختبارها اليها ترجع من الحق هذه الوجوه ما صح منها من كل او بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها والكلام في تصحيح كل واحد هذه الوجوه الملحقة يطول جدا ويخرج عن الغرض لكنا نشير الى جملة كافية اما الوجه الاول فلا يصح اطلاقه لانه غير ممتنع ان يتفق دواعي الامة الى كتمان حادثة من الحوادث او حكم من الاحكام حتى لا ينقله منهم الا الاحاد فلا يجب اذا ان يقطع على بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع الا بعد ان يعلم انتفاء دواعي من طبعه كتمانه وانه مع العادة لا يجوز ذلك فيه فاما اذا لم يعلم ذلك فيجوز ان يكون الخبر صدقا وان لم ينقله الجميع فقولهم لا يجوز ان يكلف الله تعالى ما لا يقيم عليه الحجة صحيح الا انه ليس كل حجة على هذا الحكم هو اخبار الجماعات وغير ممتنع ان يكون الحجة قائمة وان كتمه الاكثر من جهة قول امام الزمان اذا بينه واوضح عنه انتهى ومنها ما ذكره في بعض فقال في المقام المذكور ويلحق بذلك الخبر الذي يروى في وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب وصدور الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل له بخلاف الصحابة فان الاخبار لم تستقر فيجوز ان يروي احدهم ما لم يوجد عند غيره انتهى وفي نهاية السؤل للاسنوي وفي المحصول وصار انه قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة وفي بعض قد الحق قوم بالكذب ان يكون الخبر لو كان صحيحا لعلم اهل العلم اذا فتشوا عنه فاذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذبا ثم بين فساد ذلك فقال بعد ما حكينا عنه سابقا فقالوا الوجه الثاني يجري مجرى الاول في فساد اطلاق القول فيه ووجوب تقييده بما اشرنا اليه ومنها الخبر الذي يتواتر وكان مما يتوفر الدواعي على نقله فلا يبلغ التواتر فعدم تواتره يقتضي الحكم بكذبه قد صار الى عدة من الكذب جماعة ففي نهاية الامر الذي يتوفر الدواعي على نقله لوجدانا لتعلق الدين به كاصول الشرع او الغرابة كسقوط مؤذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد نقله مع انتفاء التقية والخوف دل على الكذب وفي بعض لا يجب ان يكون الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ونحو البداء من العلو كذبه كسبا الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله ولم ينقل كسقوط المؤذن عن المنارة ونحو ذلك وفي بعض الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة واستدلالا الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كان لنقل وفي نهاية السؤل الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان الاول الى ان قال الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة اما للغرابة كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته انتهى وحكاه في بعض عن قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الكذب قد الحق قوم بهذا الباب لواحق الى ان قال ومنها ان يكون المخبر عنه مما تقوى الدواعي الى نقله ويمنع من كتمانه فاذا لم ينقل والحال هذه علم كذبه ومنها ان يكون الحاجة عامة في باب الدين الى نقله فاذا لم ينقل كما نقلت نظائره علم بطلانه ومنها ان يكون في الاصل خافيا شائعا ومثله في العادة لا يضعف نقله بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الاول ثم بين فساد ما ذكره فهو مخالفة للمسئلة ونحكم من النهاية ترجيح ونهاية السؤل انه مذهب الشيعة ففي المسئلة قولان احدهما ان المفروض من الاخبار المعلومة الكذب وهو لجماعة وثانيهما انه ليس منها وهو لاخرين للاولين وجوه منها ان المعلوم من سيرة العقلاء جعل عدم التواتر مع توفر الدواعي على النقل دليلا على الكذب كثيرا ما يصرحون بكذب الخبر بذلك ومنها ما ذكره في بعض ونهاية السؤل فقالوا ان ذلك من الكذب لا لجوزنا وجود بلدة بين البصرة وبغداد اعظم منهما مع انه لم يخبر عنها وهو معلوم البطلان ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر مع توفر الدواعي عليه اما الوجه الثالث فلا شبهة انا اذا علمنا ان الدواعي الى نقله ثابتة والصوارف عن ذلك مرتفعة ثم لم ينقل علمنا بطلانه ويبقى ان يكون ذلك معلوما وربما ادى حجية هذه الحال فيما هو بخلافها ومنها ما ذكره في بعض فقال لو لم يكن ذلك من الكذب لجوزنا ان يكون الرسل لهم اوجب عشر صلوات لم ينقل سوى الخمس ولما كان ذلك باطلا وكذا ما ادى اليه وللاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في بعض من ان العلم بعدم هذه الامور ان توقف على العلم بانه لو كان لتواتر لوجب ان يكون الشاك في الاصل شاكا في هذا الفرع لكن الناس كلا يعلمون ضرورة ومن بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما اكبر والمذهب

لا يتوقف

لا يتوقف على النظر وان لم يتوقف فالعلم ببعد البلدة غير متوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت لا يلزم من مجرد هذا امكان ذلك سلمنا توقف العلم
بمثل هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتموه تمثيل واحد فلا يلزم صحته في كل الصور فان قسم باقي الصور على المثال لم يفد اليقين
لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع اجاب عن هذا في النهاية بما بعد ذلك مثاله ان البحر والجبال لم يتوقف العلم
بعدم الوقائع العظيمة على انها لو كانت لنقلت حصول العلم بانتفاء بلدة بين بغداد والبصرة ضروري وهذه القاعدة نظرية قلنا نمنع كونه ضروريا فان الجاهل
لو سئل كل من يحكم بعدمها عن سبب حكمه بذلك لاجاب بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كما اشتهر بغداد والبصرة نعم ان ذلك العلم مستفاد من هذا
الاصل والمبني ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية ومنها ان توفر الدواعي مع مسيس الحاجة لو كان يقتضي التواتر بحيث يكون عدمه دليلا على الكذب للزم تواتر
امور كثيرة هي مما يتوفر الدواعي عليها ومس الحاجة اليها منها افضل الاذان والاقامة ومنها كثير من معجزات النبي ص وبطلان التالي ومنهم نظر ما اشير
اليه في جملة من الكتب نحو ما فان قيل بين هذا العموم في كل الصور هذه تواتر الاقامة فبعض نقلها افرادا وبعضهم مثناة مع انها من اجل الاشياء وما
تكررا وكذا منها من الصلوة مع رفع اليدين والجهر بالتسمية وغير ذلك للسمع ظهورها غاية الظهور ولم ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل وينبوع الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القران معجزا لا يعرف الا بدقيق النظر
واعجاز هذه الاشياء ظاهر فلا يتوهم مقام نقلها وكذا قاصمة الانبياء المتقدمين عليه الجواب المفصل للاقامة عند القاضي ابو بكر بان ذلك من الحق
فعلى الواحد لم ينقل ذلك لانه نقل البعض واغفل الباقي وهو استناد ذلك الى المؤذن اعتقادا منه انه هو هذا [illegible] عرفوا ان المسئلة
من الفروع التي لا يوجب الخطاء فيها كفرا ولا بدعة فتساهلوا فيها خصوصا مع اشتغالهم بالحروب الجهر بالتسمية لعله من اختلاف فعله حيث كان يجهر تارة
ويخافت اخرى او لانه يخفي صوته في ابتداء القراءة ثم يعلو بعده ذلك على التدريج ويسمع القريب منه جهل التسمية لعله من اختلاف فعله حيث كان يجهر
تارة ويخافت اخرى او لانه يخفي في ابتداء القراءة ثم يعلو بعد ذلك على التدريج ويسمع القريب منه جهر التسمية سوى البعيد اما المعجزات فجاز ان يكون نقل كل معجز
لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر كقاصمة الانبياء لعدم غرض ديني بروايتها ثم قال واعلم ان النص الجلي على امامة علي ع وان نقل عن الامامية متواترا
خلفا عن سلف الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف فنسي الدواعي نقله لذلك لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكذا خبر الغدير وخبر المنزلة والطاير وغير ذلك وان كانت نقيصا الا انها صارت سببا لفتور الدواعي عن نقل النص الجلي رفع
وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي ع ولم يتواتر كما لم يتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول ص قلنا الاولان من الفروع ولا بدعة في مخالفتهما
بخلاف الامامة ولعل تلك المعجزات فلقلة المشاهدين وفي نهاية السؤل وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي ع ولم
يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلوة ومعجزات الرسول ص كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوها ولهذا اختلفوا في افراد
الاقامة وفي اثبات التسمية والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخالف فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم يتوفر الدواعي على
نقلهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفتها فسق وبدعة واما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب
فيقولوا انما لم يتواتر النص الدال على امامة علي ع وعلى اولاده الائمة الطاهرين لقلة سامعيه ومنها ان ذلك لو كان مما يفيد القطع بالكذب عادة لاتفق عليه
جميع العقلاء وهو ممنوع وفيه نظر والتحقيق ان يقال ان المفروض لا يفيد القطع من جهة العقل كما يفيده الشكل الاول ونحوه من البراهين العقلية المعظمة اذ لم
يجد من الادلة العقلية ما يقتضي ذلك واما من جهة العادة فلا اشكال ولا شبهة انه يفيد العلم احيانا كما يفيده اخبار الجمع [illegible] للقطع
على وجه الكلية بحيث لا يتخلف في موضع لولا المانع نفيه ممنوع وبالجملة المفروض من الاسباب العادية لحصول العلم كالتواتر والتجربة والحدس فيكون حاله
حالها في صورة تمام وينبغي التنبيه على امور **الاول** صرح بعض ديدن غاية السؤل بوقوع الكذب في الاخبار المروية عن النبي ص ففي الاول لا شك في
وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول ص لقوله ص ستكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب فيه والا نفيه قد ثبت في الاخبار ما
يستحيل نسبتها الى النبي ص وفي الثاني قد وجد في الاخبار المروية عن رسول الله ص ما هو كذب قطعا لوجوه الاول روي انه ص قال ستكذب علي فهذا الخبر
ان كان صدقا ثبت في الاخبار المروية عنه كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب الثاني ان في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول ص ولا يقبل التاويل
فوجب القطع بكذبه الثالث [illegible] شعبة ان نصف الحديث كذب وفي الثالث هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة
الى النبي ص كذب لامرين احدهما انه روي عنه ص انه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب

[illegible]

لانا خبار حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعضها منسوب
بصيغة المضارع لتم المدعى الثالث انه من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل فنعلم بذلك امتناع صدوره عنه الثاني
قد اشار في النهاية الى وجه صدوره من السلف والخلف فقال الدواعي الى الكذب اما من جهة السلف فهم منزهون عن تعمد الكذب انما يقع لوجوه الاول
ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا باخر يتوهم انه يميزه وهو لا يطابقه الثاني ربما نسي لفظا لانه لا يكون عادتهم الكتابة لما يسمعونه
فيبدله بغيره وربما نسي زيادة يصح بها الخبر الثالث كانوا يحذفون الواسطة وينسبون ذلك فاسندوا الى الرسول توهما انه سمعه من اكثر صحابته ولهذا كان
ثم ينبا نقل الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل الرواية كما روي انه قال الشؤم في ثلث المرأة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية
عن غيره الرابع ربما خرج الحديث على سبب هو مقصور عليه يصح معناه فيجب روايته مع السبب فان حذف سببه اوهم الخطاء كما روي انه قال التاجر
فاجر فقالت عائشة انما قال في تاجر دلس الخامس روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي وكعب كان يروي اخبار اليهود ويشتبه على السامعين فروى
ما سمعه بعضهم عن كعب عن ابي هريرة واما من جهة الخلف فبوجوه الاول الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبي لينفر الناس عنه كما روي ذلك عن عبد
الكريم بن ابي العوجاء الثاني ربما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدي الى الاصلاح لا ترقاء من مذهب الكرامية وضع الاخبار في المذهب اذا صح عندهم
اخبار لانه سبب ترويج الحق الثالث الرغبة كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص على امامة العباس وولده قال فخر الدين الرازي ومن ذلك
وحديث جدي ان الامامية يسندون الى الرسول كلما صح عندهم من بعض ائمتهم قالوا لان الصادق قال حديثي حديث ابي حديث جدي حديث رسول الله
فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يجب اما اولا فلانه معصوم لا يخبر الا بالحق فيجوز لنا اسناده الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم كذا هنا واما ثانيا فلان الراوي اذا قال اذا حدثت حديثا فانما ارويه عن فلان ثم حدث جاز ان يروى عمن اسند اليه فكيف اذا قال
الامام المعصوم حديثي حديث ابي واشار في بيت النهاية السؤال الى بعض ما ذكره ففي الاول ربما يقع من السلف تعمدا بل ربما نقل الخبر بالمعنى فيبدل بما
توهم مطابقته او نسي البعض او المسند اليه فتوهم انه ما اهمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد في تاجر دلس وفي الثاني في سبب وقوع الكذب الاول
الاول نسيان الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فنسي فزاد او نقص او عزاه الى النبي وليس من كلامه الثاني غلطه بان اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه
ظنا انه يطابقه الى غيره او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظا اخر لا يطابقه الثالث افتراء الملاحدة اي الزنادقة وغيرهم من الكفار
فانهم وضعوا احاديث تخالف مقتضى العقل ونسبوها الى الرسول لتنفير العقلاء عن شريعته وقد اشار الى ذلك في جميع الثالث قال ثم اما
ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فمنه ما يظن صدقه كخبر الاخبار الواردة في احكام الشرائع العادات عمن هو مشهور بالعدالة والصدق ومنه ما يظن كذبه كخبر
من اشتهر بالكذب ومنه ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب بل مشكوك فيه كخبر من لم يعلم حاله ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل كل خبر لم يقم الدليل على
صدقه قطعي فهو كاذب لانه لو كان صادقا لما اخلا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ولهذا كان المتحدي بالنبوة اذا لم يظهر على يده معجزة يدل على
صدقه فانا نقطع بكذبه قلنا جوابه من ثلاثة اوجه الاول لانم امتناع الخلو عن نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقا في نفس الامر وهي انه
ذلك انما بناء على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وقد ابطلناه في علم الكلام الثاني انه مقابل بمثله وهو ان يقال ولو كان كاذبا لما اخلا الله تعالى
عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكره ان يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه وكفر كل مسلم اذا لم يقم
دليل قاطع على ايمانه وهو ممتنع واما المتحدي بالرسالة اذا لم يظهر المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا
بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل وذلك لان الرسالة عن الله تعالى
على خلاف العادة والعادة تقتضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة
من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار
المحتملة لانه غير مخالف
للعادة انتهى
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله الطاهرين اما الكلام في حجية الظن فمقال اذا علم المجتهد بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية بعد استفراغ وسعه وبذل جهده فيه فلا اشكال ولا شبهة في اعتبار علمه وكونه حجة شرعية يجوز الاعتماد عليها سواء كان ذلك العلم عقليا كعلمنا بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ام عاديا كعلمنا بالمتواترات وبالحدسيات و التجربيات وسواء استند الى الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل ام الى غيرها ولو كان ظنيا وسواء امكن تعريف سببه ام لا وسواء كان المعلوم من الاحكام الخمسة التكليفية التي هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة او من الاحكام الوضعية التي هي الجزئية والركنية والشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد وسواء كان من العبادات واجزائها او من المعاملات واجزائها وكذا لا اشكال في حجية العلم واعتباره اذا حصل قبل الاجتهاد وبذل الجهد واذا تعلق بموضوعات الاحكام وبالمطالب اللغوية وبمسائل اصول الدين وكذا لا اشكال في اعتباره وحجيته اذا حصل لغير المجتهد مطلقا ولو كان عاميا صرفا في امر من الامور الدينية اصلية كانت ام فرعية وبالجملة العلم بالاحكام الشرعية وفي موضوعاتها حجة مطلقا ولو كان العالم عاميا وهي لا تتوقف على مستند لانها من الضروريات والبديهيات الاولية ولذا لم يتعرض احد من العقلاء لاثبات حجيته قسم من اقسام العلم واما ظن المجتهد المطلق بعد استفراغ وسعه وبذل جهده على الوجه المعتبر بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية فان كان ذلك الظن مما ثبت حجيته شرعا بالخصوص فلا اشكال في جواز الاعتماد عليه وصحة الاستناد اليه وان كان مما منع في الشريعة من جواز الاعتماد عليه بالخصوص كالظن الحاصل من القياس فلا اشكال في عدم اعتباره وان لم يكن من الامرين ففي جواز الاعتماد عليه اشكال ويتفرع على مسئلة اصالة حجية الظن وقد اختلف فيها افاضل اهل عصرنا على قولين الاول ان الاصل في الظن عدم الحجية وعدم صحة العمل به مطلقا ولو كان ظن المجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية وهو للسيد الاستاد ره وطائفة من المعاصرين ويستفاد من السيد المرتضى وابن ادريس وابن البراج والمحقق و المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وكذا يستفاد هذا من الذخيرة والوافية ففي الاول في جملة كلام له ره انكر حصول الظن بالاجماع المنقول في بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر وفي الثاني في بحث الاستصحاب بحجة المثبتين انه يحصل منه الظن ببقائه وفيه انه مبناه على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت انتهى وكذا يستفاد هذا من الفاضل المولى عبد الله في رسالته في صلوة الجمعة الثاني ان الاصل في الظن الحاصل للمجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية الحجية ولزوم العمل به كان الاصل الحاق الاشياء وظنها بتها والاصل حمل اللفظ على حقيقته ونحو ذلك فالاصل حجية خبر الواحد الموثق والحسن والشهرة والقياس بطريق الاولى والاستقراء وغير ذلك فمن انكر حجيتها فعليه الدليل وهو لجماعة منهم والدي العلامة اعلى الله مقامه والفاضل القمي والسيد الكاظمي وربما يستفاد من العلامة في النهاية وغيره والشهيد في الذكرى وصاحب المعالم وغيرهم للاولين وجوه منها

جملة من الآيات القرآنية احدها قوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تمسك بها على عدم جواز العمل
بالقياس في المعارج وغيره وتبعه في الحق والمبادي والمنية وعلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في بح والعتبر وفي غنية البيان للاردبيلي ره وبذلك
على عدم الاخذ بالظن مط مع القدرة على العلم وما يتبع الآية ثم قال وقد يتوهم من ظاهر الآية انها تدل على المنع من العمل بالظن فيما تابعه مط
الظن قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا فان المتبادر منه عمومه وان كان مفردا محلى باللام وليس للعموم على الظ وان كان الكلام مع
الكفار بالنسبة الى المعتقدات بل اصول الدين ودفع الظن في مثل ذلك فلا يجوز العمل والتعويل الا مع دليل قوي او مساو دلالته على الجواز
من دلالتها على المنع كما ثبت ذلك في المسائل الفرعية اجتهادا او تقليدا انتهى وقد يناقش في التمسك بوجوه الاول ان الآية الشريفة وان كانت
قطعية السند الا انها ظنية الدلالة فلا يجوز التمسك بها في هذا المقام لما انها ظنية الدلالة فمما الاشكال فيه خصوصا على القول
بعدم وجود قطعي الدلالة في الالفاظ واما ان اللازم من ذلك سقوط الاحتجاج بها هنا فلان ظاهرها يقتضي عدم حجية ظاهرها وقد
اشار الى هذا جمال الدين الخوانساري فقال في جملة كلام له اذ يقال انه لو وجب العمل بظاهر القرآن مط لوجب العمل بهذه الظواهر ايضا ولو
وجب العمل بهذه الظواهر لم يجز العمل بها وما يلزم من فرضه وقوعه نقيضه فهو باطل انتهى وقد اشار ايضا الى هذا العلامة في النهاية والآمدي في
الاحكام والعضدي في شرح المختصر وقد يقال هذا انما يرد على من تمسك بالآية الشريفة على عدم جواز العمل بالظن في الاصول والفروع مط
ولو كان من الكتاب واما من اعترف بان الظن الحاصل من الكتاب حجة قطعا واراد الاحتجاج بالآية الشريفة على عدم جواز الاعتماد على غير الظن الحاصل
من الكتاب كالظن الحاصل من القياس وخبر الواحد ونحوهما فلا ومن الظ ان الاحتجاج بالآية الشريفة في مسئلتنا هذه من هذا القبيل
فلا يمكن القدح فيه بما ذكر فتم الثاني انا بينا ان الآية الشريفة لا تفيد الا الظن وهو لا يكون حجة في هذه المسئلة لانها مسئلة اصولية فلا يكون
الظن فيها حجة ولو كان من الكتاب وقد اشار الى هذا جمال الدين الخوانساري فقال في جملة كلام له اذ لا نم ح قوله لوجب العمل بظاهر الآيتين
المذكورتين لانهما وقعتا في الاصول كلها هو المنع من العمل بالظن مط فلا نم وجوب العمل بظاهرهما انتهى وفيه نظر الثالث ان غاية ما يستفاد من الآية
الشريفة هو المنع من العمل بالظن في اصول الدين التي ذهب معظم الاصحاب الى انه لا يجوز فيها الا العلم واليقين دون الظن والتقليد وليس
فيها دلالة على المنع من العمل به في فروع الدين والمسائل الفقهية والموضوعات الصرفة والموضوعات الاستنباطية التي هي عبارة عن المطالب
اللغوية فلو دل دليل على جواز العمل بالظن فيها كآية النبأ الدالة على حجية خبر الواحد كما زعمه جماعة لم تكن الآية الشريفة معارضة وقد اشار
الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار لا في مسائل الفروع وفي ام على ان آيات
الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وفي الزبدة النهي عن اتباع الظن
انما هو في الاصول لحكاية عن الكفار وفي الاحكام للحلبي انه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس معلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا
بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة وفي شرح نهج الحق ان الظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو يرادف التردد والشك والتخمين
فلا تحقيق فيه ولذا ورد به العلم الراجح فهو منع الكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاء عند الله تع وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به
انتهى وقد يقال قوله تعالى ان الظن انما من الالفاظ الدالة على عموم الحكم لجميع افراد الظن كدلالة قوله تع احل الله البيع وحرم الربا على حلية
كل بيع وحرمة كل ربا وذلك لان المفرد المعرف باللام في امثال المقام يفيد العموم اما على القول بكونه موضوعا له كما عن الشيخ والحاجبي
فظ واما على غيره فللدلالة الالتزامية العرفية او لشهادة القرينة العقلية ولا يقدح في ذلك وروده في ذم الكفار لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المحل وفاقا لمعظم الاصوليين وقد اشير الى ما ذكر في الحاشية الجمالية واحقاق الحق ومعالم الاصول لكن قوله تع بعد ذلك
ان الظن الآية ظاهر في العموم فلا بد في الجواب عن التمسك بما ذكره الشارح وفي الثاني لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت في شان الكفار
وعلمهم بالظن في عبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب ذلك تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب انتهى وفيه نظر لان ما اشتهر بين الاصوليين من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب مع كونه محل الخلاف بينهم يختص بالالفاظ
الموضوعة للعموم كلفظ كل ومتى واما الالفاظ المطلقة التي تفيد العموم ومن جملتها المفرد المحلى باللام فلا نم ان العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب لان دلالتها على العموم دلالة ضعيفة ليست كدلالة اللفظ الموضوع للعموم بالوضع ولذا تنصرف الى الفرد الشايع ولا تفيد العموم اذ ...

على الظن

فى بيان حكم اخر كما حققناه فى محل اخر ولا يبعد ان يقال ان العبرة فيها بخصوص السبب فى انها لا تفيد العموم كما هو الاصل ولئن تنزلنا فلا اقل
من التوقف فى الحكم باحد الامرين ومعه لا يمكن الحكم بالعموم كما لا يخفى سلمنا ان المطلق حكمه حكم العام فى ان خصوص السبب لا عبرة به بل المعتبر
هو عموم اللفظ ولكن الظاهر ان حرف التعريف فى قوله تعالى ان الظن الخ للعهد الخارجى لتقدم نكرة مبهمة يمكن الاشارة اليها به وهو قوله تعالى الا ظنا وقد
تقرر ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة فالاصل فيه ان يكون حرف التعريف للاشارة الى تلك النكرة كما فى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول
سلمنا ولكن نقول لا شك ان ظاهر الاية الشريفة من العموم مما لا يمكن المصير اليه للقطع بحجية ظنون كثيرة فى نفس الاحكام الشرعية وفى المطالب
اللغوية وفى الموضوعات الصرفة فيدور الامر بين الحمل على العهد الخارجى وبين ارتكاب تقييدات كثيرة ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط
الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى لا يقال يدور الامر بين التقييد والمجاز لان حمل حرف التعريف على العهد الخارجى مجاز وقد تقرر ان
التقييد اولى من المجاز فحيثما يدور الامر بينهما فيتجه الاحتجاج بالاية الشريفة على المدعى الا على القول بان العام المخصص ليس بحجة وهو قول
ضعيف فى الغاية ولا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ان الحمل على العهد الخارجى مجاز لاحتمال كون حرف التعريف مشتركا لفظيا بين الجنس و
الاستغراق والعهد الخارجى والعهد الذهنى كما ذهب اليه بعض المحققين من الاصوليين فيما حكى وعلى هذا فلا شبهة فى ان الحمل على
العهد الخارجى اولى من ارتكاب التقييد لانه مخالف للاصل بالاتفاق ولا كذلك حمل المشترك على بعض معانيه على القول باجماله كما هو التحقيق
الذى صار اليه المعظم سلمنا ان الحمل على العهد الخارجى مجاز ولكن لا نم مرجوحيته بالنسبة الى هذا التقييد لكثرته مع عدم قيام دليل على
ان مطلق التقييد اولى من مطلق المجاز فتامل الرابع ما ذكره جملة من الكتب ففى النهاية فى مقام الجواب عن الاحتجاج بالايات الشريفة على
منع العمل بالظن وايضا فانه مخصوص بالفتوى والشهادة وفى مقام اخر منه النهى عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به فى الفتوى والشهادة و
اخبار القبلة وفى ب فى المقام المذكور الجواب النهى عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به فى الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة وفى
المنية الجواب النهى عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به فى الفتاوى والشهادات والامور الدنيوية اجماعا ثم اعترض على ذلك فقال وفيه
نظر فان عدم عموم النهى عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به فى صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهى عنه والظن الحاصل فى
الامور المذكورة خارج عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه فى حيز الاحتمال انتهى وقد يقال ان الايراد المذكور انما يتجه على القول
بان العام المخصص حجة فى الباقى واما على القول بانه ليس بحجة فى الباقى كما ذهب اليه جماعة فلا بل يكون الجواب المذكور نعم المجيب وهو العلامة
لم يذهب الى هذا القول بل مذهبه ان العام المخصص حجة فى الباقى كما هو مختار المعظم فلا يصح هذا الجواب منه الا ان يكون مقصوده الزام
القائل بهذا القول ولكنه بعيد لعل مراده ان عموم الاية الشريفة مخصوص بخصوص الفتوى والشهادة واخبار القبلة فليس فيها عموم
يشمل محل البحث وهذا ايضا ظاهر من بعض عبارات النهاية لكن الجواب على هذا التقدير يكون دعوى مخالفة للاصل يحتاج الى دليل
معتبر فاذا لم يظهر لم يكن صحيحا ومن الظاهر ان مجرد خروج الامور المذكورة من عموم الاية الشريفة لا يستلزم حملها عليها فعلى مدعى الاختصاص
بيان اقامة الدليل عليه ومجرد احتماله لا يكون مجديا لاندفاعه بالاصل السليم عند معظم المحققين من ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية
بالنسبة الى ما لم يثبت تخصيصه وبالجملة الجواب المذكور غير مفيد فتم الا ان يقال ان مراده بيان ان ظاهر الاية الشريفة لا يمكن ابقاؤه
على حاله فيجب ارتكاب التاويل فيه وهو غير منحصر فى ارتكاب التخصيص الذى يصح معه الاستدلال على المدعى لامكانه بوجوه اخر
من تجوز او اضمار بحيث لا يصح معها الاستدلال على المدعى وقد تقدم الى هذا الاشارة الخامس ما ذكره ابن روزبهان من ان المراد
من الظن هنا التردد والشك لا معناه المتعارف المبحوث عنه وفيه نظر كما اشار اليه القاضى نور الله نور الله ضريحه فى احقاق الحق
فقال بعد الاشارة الى عبارة التى حكيناها عنه سابقا اقول كانه يتكلم الناصب هنا على لسان او لمن قاس حيثا فى بما لا يحصى الوسواس
اما اولا فلانه قد حقق فى كتب الاصول ان الظن انما يطلق فى عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذى يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم
والشك تساوى الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهى معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن فى الايات
المذكورة الشك والتردد افتراء على الله تعالى وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله لم العلم الراجح لا محصل له وانما قصد به
بذلك الملبس الذى يروج على امثاله السخرين لا يلبس لعله انتهى وقد يورد عليه ان ابن روزبهان ليس مقصوده ان الظن فى الاية

والخبار القبلة والطهارة
الاحتمال
منهما

الشريفة محمول على الشك من جهة كونه موضوعا له لغة او عرفا عاما او خاصا حتى تكذبه الكتب الاصولية والشواهد اللغوية والعرفية بل المقصود
ان الظن محمول على الشك مجازا وتاويلا مثله لئلا يلزم مخالفة ظاهر الآية الشريفة للاجماع بل الظاهر على حجية جملة من الظنون في الشريعة وربما يشير اليه
هذا كلام العضدي في شرح المختصر فانه قال وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص وغيره انتهى وفيه نظر اما اولا فلان
استعمال الظن في الشك بالمعنى المتعارف غير معهود وصحة استعمال الشك في الظن بل كونه من افراد الشك لا يقتضي صحة استعمال لفظ الظن
في الشك بالمعنى المتعارف على انه قد يقال لا شك في صحة استعمال لفظ العلم في الظن ولذا قيل في تعريف الفقه الذي اكثره من باب الظنون
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فلو صح استعمال لفظ الظن في الشك لصح استعمال لفظ العلم في الشك وهو باطل بالضرورة واما
ثانيا فلان مخالفة ظاهر الآية الشريفة للاجماع لا يستلزم حمل لفظ الظن على الشك بل غاية ما يلزم ارتكاب التاويل في الآية الشريفة وهو كما يمكن
بحمل الظن على الشك كذلك يمكن بتخصيص عموم الآية الشريفة باخراج الظنون التي ثبت حجيتها شرعا منه فيعمل به فيما لم يثبت تخصيصه فيكون دالا في
الحكم بالمنع من الظنون التي لم يثبت حجيتها شرعا وهو المدعى ومن الظاهر ان هذا التاويل اولى لوجوه احدها انه تخصيص ولا كذلك حمل لفظ الظن على
الشك فانه على تقدير صحته مجاز ومن الظاهر ان التخصيص اولى من المجاز وثانيها ان الحمل على الشك لا يخرج الآية الشريفة عن مخالفة الاجماع ايضا
لان كثيرا من الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم ولا الظن بالواقع معتبرة شرعا كيد المسلم وشهادة العدلين فيلزم تخصيصها من العموم فيلزم على
هذا مجاز وتخصيص ومن المعلوم ان ارتكاب تخصيص واحد اولى من ارتكاب الامرين وثالثها ان الظاهر من معظم المحققين اختيار التخصيص دون المجاز المذكور
بل لم نجد احدا من المفسرين ولا من غيرهم لا عينا ولا اثرا صار اليه فتأمل السادس ان الآية الشريفة لا تنهض باثبات عدم حجية الظن الذي لظاهر الكتاب
او السنة او ظن اخر على حجيته كخبر الواحد بناء على دلالة آية النبأ والنفر على حجيته كما عليه جماعة من محققي الاصوليين لوقوع التعارض بين الامرين
فيلزم الرجوع الى المرجحات باعتبار الدلالة والسند والخارج وهو قد يكون مع هذه الآية الشريفة وقد يكون مع معارضها فلا يجوز الاحتجاج بهذه
الآية الشريفة على عدم حجية مطلق الظنون التي لم يقم القاطع على حجيتها وعدم حجيتها بالخصوص فتأمل السابع ما ذكره جمال الدين الخوانساري فقال
في جملة كلام له لا يبعد حمله على ان الظن لا يعارض الحق اي الثابت المعلوم ولا يمكن ترك الحق لاجله كما فعلوه وح فلا يفيد عدم جواز التمسك به
انتهى وفي مجمع البيان الحق هنا معناه العلم اي الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقام العلم وفي التفسير الكبير للرازي يعني انما يدرك الحق
الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم انتهى وفيه نظر الثامن ان اطلاق الآية الشريفة مقيد بالادلة القطعية
الدالة على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية والمطالب اللغوية على ان الحكم المستفاد من الظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته
لا يكون مظنونا بل يكون مقطوعا لان الظن في طريق الحكم لا في نفسه ولذا قيل ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وقد اشير الى هذا في
جملة من الكتب ففي الذريعة ليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر الكتاب التي تقتضي ابطال القول بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف
وان تقولوا آه لان من ذهب الى القياس يسند الحكم الى علم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم لا الظن وفي العدة
تعلق من ابطل القياس بقوله تعالى ولا تقف له وان تقولوا آه وللمخالف ان يقول انا ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف الكتاب تعلق
وانما المنتم علينا ان نعلق الاحكام بالظنون وليس يحصل ذلك بل الحكم عنده معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي نبينه
في العقليات وفي النهاية اعترض بان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان
هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة وفي الاحكام الجواب
انا نقول بموجب الآيتين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا بكونه معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم
وفي شرح ابن روزبهان ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه انتهى واورد على هذا
في النهاية واحقاق الحق ففي الاول بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس ومنع قطعية الحكم والمشابهة
لقوله متى ظننت الحكم فقد اوجبته والا كانت تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كما ان الحكم مظنون كذا وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني
ان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن آه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المتنازع
اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بما غلب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام

الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا انه لا يستقيم لانه يؤدي الى الفساد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم
بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة
الاجمالية والفقه ومسائله يجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تقييده بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه
في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم بوجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها
مندوبة علم ندب العمل بها لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب في
الندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا الى الحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به ثبوتها
اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى وثانيها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وقد استدل به لعدم حجية القياس في النهاية وشرح
نهج الحق وغيرهما واورد عليه سلطان المحققين فقال يمكن ان يقال ان الذم على حصر الاتباع في الظن فلا يدل على قبح اتباع الظن وذكر الفاضل
جمال الدين الخونساري في الحاشية فقال بعد الاشارة اليه وهذا مما اورده المحشي ايضا في حاشيته وفيه ان حصرهم الاتباع في الظن بعيد جدا
بل معلوم خلافه فيبعد او لا يمكن حمل ذمهم على الذم عليه ثم قال فالظاهر في الجواب ان يقال ان الذم في هذه الايات انما هو للمشركين على انهم انما
يتبعون فيما نقل عنهم من نسبة الشركاء واتخاذ الاصنام الهة ونحوهما الا الظن وليس لهم به علم وح فلا يفيد الا نهي اتباع الظن في مثله من
العقايد ولا يفيد ذمه في الفروع ولا في الاصول الفقهية ايضا ومثله القول في قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني الاية
ظاهر في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشارح انتهى وثالثها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد احتج به على عدم حجية القياس
في المعارج والنهاية وشرح نهج الحق والمنية وغيرها وفيه نظر ورابعها قوله تعالى في سورة بني اسرائيل ولا تقف ما ليس لك به علم وقد استدل به على بطلان
العمل بالقياس في المعارج والنهاية وشرح المبادي ونهج الحق والمنية وغيرها وفي مجمع البيان وقد استدل جماعة من اصحابنا بهذا على ان العمل
بالقياس وبخبر الواحد غير جائز لانهما لا يوجبان العلم وقد نهى الله تعالى عن اتباع ما هو غير معلوم انتهى وفيه نظر لوجوه منها ان الاية الشريفة يحتمل اختصاصها
باصول الدين وهي ليست من محل البحث وقد صرح بهذا في لم وفيه نظر فان هذا الاحتمال مخالف لظاهر اللفظ ولا دليل عليه فلا يصار اليه بل يجب العمل الايراد ٩
بظاهر اللفظ من الشمول لاصول الدين ولاصول الفقه وللاحكام الشرعية الفرعية وللموضوعات نعم يجب ارتكاب التخصيص فيها في الجملة لثبوت
حجية بعض الظنون شرعا ولكن هذا لا يقتضي الخروج عن الحجية بالمرة بناء على المختار من ان العام المخصص حجة في الباقي نعم الاية الشريفة على
هذا التقدير لا تكون ناصة على المدعى ولكن لا يشترط النصية هنا فتم ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية الجواب ان ذلك مختص بالرسول
لامكان استفادته الاحكام من الوحي بخلاف غيره وفي لم فقال واية النهي محتملة للاختصاص باصول الدين ولغيره مما ثبت فيه عموما او خصوصا
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم وتفرده في خطاب المشافهة ووجوب ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه
الرابع مما مر اليه من اشتراك اجماع او ضرورة يقتضي لمشاركتنا في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا
واضح لمن تدبر وفي حاشية سلطان المحققين ويمكن ان يقال الاية ظاهرها مخصوص بالنبي وقد اشار اليه المص وفي حاشية لم المنسوبة
الى جدي الخطابي ولا تقف مختص بالنبي لانه غير متعبد بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين ووجوب التاسي انما هو فيما
لم يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان النبي ص لان تحصيل العلم ح متيسر وكل ذلك للجمع
بين هذه الايات وبين المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص الايات المذكورة بما تقدم
انتهى وتعرض عليه في النهاية فقال بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر فانا اذا نهى النبي عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعلو
اتصافه بما يضاد المعرفة فنفي احاد الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى وفيه نظر
نعم قد يناقش في الوجه المذكور بان الخطاب المذكور وان كان مختصا بالنبي ص بحسب القانون اللغوي لكن ينبغي الحكم باشتراك غيره معه
في الحكم المستفاد من هذا الخطاب اما اولا فلان الغالب اشتراكهما في الاحكام الشرعية فيلزم الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه
نظر واما ثانيا فللقطع بان حكم هذا الخطاب لا يختص به ص لان خواصه امور معلومة مضبوطة وليس هذا منها ولان من مدلول هذا
الخطاب عدم حجية الظن في اصول الدين ولا في الموضوعات الصرفة ولا في الاحكام الشرعية الفرعية مع عدم انسداد باب العلم

وسابعها ان الآيات الناهية عن العمل
بالظن واردة في العقايد

ومن المقطوع به ان جميع هذه الامور ليست من خواصه بل من دليل خارجي ففي اي مقام يكون ذلك موجودا يجب الحكم بالاشتراك و
ان شك فيه وجب الاقتصار على مدلول الخطاب فلا يصح الحكم بالاشتراك مط فيتجه الجواب فتم ومنها ان الظ من مجمع البيان والصافي
ان بنا جماعة كثيرة من المفسرين ليس ملاحظة الاية الشريفة وعمومها ففي الاول ولا تقف له معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا
علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة وقيل معناه ولا تقل في قفا غيرك شيئا اذا مررت فلا تعبه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن
الحنفية والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم فكانه سبحانه قال لا تقل الا ما تعلم انه مما يجوز ان يقال ولا تفعل الا ما
تعلم انه يجوز ان يفعل ولا تعتقد الا ما تعلم انه يجوز ان يعتقد وفي الثاني لا تقف لا تتبع والنهي له لا تقل ما ليس لك به علم القمي لا ترم احدا
بما ليس لك به علم وفي العلل عن السجاد عليه السلام ليس لك ان تتكلم بما شئت لان الله تعالى يقول ولا تقف ما انتهى فتم ومنها ما ذكره سلطان المحققين
فقال يمكن ان يقال هذا دفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي فتم انتهى وفي حواشي الخونساري فقال بعد الاشارة اليه ولا يخفى ما فيه اذ لا
يتوهم في شأن احد اتباع كلما ليس به علم حتى ينهى عنه ومنها ما ذكره جمال الدين الخونساري فقال يحمل العلم في الاية على ما يشمل الظن المستفاد
من مستند فان استعماله بهذا المعنى شايع كما ذكره البيضاوي في تفسيره ويحمل الظن في الايات الاخر على الشك والوهم او الراجح بدون سند بل بمجرد
التشهي وميل الهوى انتهى وفيه نظر ومنها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان العالم يجوز العمل بعلمه فلو كان الظان
يجوز له العمل بظنه لكان العالم وغير العالم بينهما مساوات وقد نفتها الاية الشريفة بعمومها ويؤيد هذه الاية الشريفة وساير الايات المتقدمة
قوله تعالى في سورة البقرة ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله تعالى في سورة والنجم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى في سورة الجاثية
ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وفي جميع ما ذكر نظر ومنها جملة من الاخبار
احدها خبر المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وثانيها
خبر سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجى من ذلك
فمن فضل اليقين وثالثها ما رواه في الوسائل عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا ظننت فاقض واذا ظننت فلا تقض و
رابعها ما رواه في الوسائل عن البرقي عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن
فان الظن اكذب الكذب ويعضد هذه الاخبار الاخبار الكثيرة المصرحة بعدم جواز الفتوى بغير علم وبعدم جواز الفتوى بالراي وبعدم جواز
القول بغير علم وبعدم جواز العمل بغير علم كخبر ابي عبيدة وخبر مفضل بن يزيد وخبر عبيدة السلماني وخبر عبد الرحمن بن الحجاج وخبر موسى بن
بكر وخبر اسماعيل بن ابي زياد وخبر تحف العقول وخبر هشام بن سالم وخبر علي بن حسان وخبر ابن فضال وخبر مسعدة بن صدقة وقد حكيت
جميعها في كتاب ملاذ الاخيار ولنصيتها من المدعى غير قادحة لظهور عدم القايل بالفصل بين جميع صور المسئلة وهي وان لم تصرح بالمنع من خصوص
الظن ولكنها بعمومها شاملة له فان غير العلم يعم لغة وعرفا الظن والشك والوهم كما في هنا وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار لاثبات المدعى
اما اولا فلانها ليست بمتواترة ولا محفوفة بالقرائن القطعية فهي ليست اخبارا مقطوعا بها بل هي من اخبار الاحاد التي غايتها الظن فالتمسك
بها لا تم حجيتها الا على تقدير اصالة حجية الظن فلا يجوز منعها بها اذ يلزم من حجيته عدم حجيته لا يكون حجة نعم ان ادعى ان هذه قطعية فصح
كما توهمه جماعة او ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد من الظنون المخصوصة التي قام الدليل القاطع على حجيتها بالخصوص كظواهر الكتاب لم يرد
ما ذكر لكن الامرين باطلان فتم واما ثانيا فلان هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الدليل القاطع الدال على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية فيجب تخصيص اطلاقاتها بغير محل البحث ومنها انعقاد الاجماع على ان الاصل في الظن عدم الحجية وان الواجب في كل ظن
يشك في حجيته كالظن المستفاد من خبر الواحد من الشهرة ومن الاستقراء الحكم بعدم حجيته وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي بعض
مؤلفات السيد الاستاد اعلى الله مقامه اعتبار الشهرة مبني على حجية الظن مط وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات لان المعتبر
عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وفي بعض مؤلفات جدي رحمه الله في جملة كلام له وابطل لاجماع
المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بدليل فان تم والا فينكرونه ويقال بعدم الحجية وقال ايضا في مقام اخر مع
ان الاصل عدم حجية الظن وهو اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول اذ كل من قال بحجية ظن في موضع قال بدليل دل عليه كما لا يخفى على المطلع

بل هي مشتركة بينهما وبين غيره فلا يتجه الجواب باختصاص الخطابية الا ان يقال ان الاشتراك المذكور ليس من مقتضى الخطابية

بحجية ظن بعينه

في بيان عدم اعتبار الظن في الاصول والفروع

وفي شرح الزبدة للمحقق قال السيد في جواب مسئلة هل الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهل المخالف في الامرين على حكم واحد ام لا فروع
الدين عندنا كاصوله في ان لكل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لا حجة وان التوصل الى العلم بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح وان الظن
لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن بعد العلم والشيعة الامامية مطبقة من شهد ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام
وفي الوافية في بحث الاجتهاد الشك الثاني في شك اعتبار مطلق الظن وهو مما اختاره بعض الفضلاء وتصويره ان يقال قد حصل لنا من تتبع آثار العلماء
انهم كانوا يعملون بكلما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة او لا مسندة او لا مرسلة الى غير ذلك بل لو تم
الضعف ولا يحصل على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه اذ ربما يحصل هذا الظن من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا نسلم عمل العلماء بكلما حصل لهم الظن
من رواية من هو بل الظن من احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكلام السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة بمنع العمل بالظنيات كما لا يخفى على من له ادنى تتبع ولكن
في غاية ع هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين كان صحيحا عند القدماء وفي رسالة الفاضل الامين عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه كلام
المعصوم او مراده او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع
ان علمائنا السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم مطروح فلا حاجة الى حاجة الى العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل اولا ان قال
قولك ان السلف كانوا يعملون بما ظنوا انه مراد المعصوم باطل بطلانا بينا اما اولا فلان كثيرا من القدماء منعوا من العمل بخبر الواحد وعللوه بانه
لا يفيد الا الظن كالقياس وهو محرم في الشرع فكيف يمكن نسبة العمل بالظن اليهم بل هذا فرية بلا مرية فظهر لمن تتبع كلام ابن ادريس والسيد المرتضى
في كتبه الاصولية كالذريعة وغيرها واما ثانيا فلان الاطلاع على العمل بالظنون باجماع دخل فيه قول المعصوم او بغيره قضاء مما لا سبيل اليه غايته
الاطلاع على انهم عملوا بما هو مظنون لنا الآن على ان علمهم ليس منقولا نقلا يفيد العلم الا في قليل من المسائل نادرة وليت شعري كيف يحصل العلم باجماع
السلف على العمل بالظنون انه مراد المعصوم مع انه لم ينقل احد من العلماء ان السلف كانوا يعملون بظنون انه من المعصوم سواء كان الراوي عادلا
او فاسقا بل المنقول خلافه كما علمت وما ورد من العمل بالكتب التوقيعات وباخبار جماعة لم يثبت عندنا توثيقهم لا يدل على علمهم بالظن اذ حصول
القطع بالقراين ونحوها في هذه المواضع متصور وكذا اخبار الثقات فيها ممكن وعدم ثبوت التوثيق عندنا لا يستلزم عدم ثبوته عندهم بل ثبوت الفسق عندنا
بشهادة عدل او عدلين لا يستلزم انتفاء التوثيق عندهم كما لا يخفى فكيف يمكن الحكم بمجرد هذا بانهم كانوا يعملون بالظن مطلقا مع ورود النصوص بالنهي
عنه وتصريح جمع من فحول العلماء بمنعه نعم لا يبعد جواز العمل برواية عدلان ثقتان فصاعدا مع عدم ما يعارض عليها ولكن ليس عملا
بالنص بل بما ثبت حجيته انتهى وفيه نظر وان غاية ما يستفاد من كلام هؤلاء ان الظن بنفسه ومن حيث هو ليس كالعلم في اصالة الحجية وفي ان
الحجية لا تحتاج الى دليل بل الظن يحتاج حجيته الى دليل قطعي ومع عدمه لا يجوز الاعتماد عليه اي ظن كان وفي اي مقام كان ولو في نفس الاحكام
الشرعية والمسائل اللغوية والموضوعات فمن يعتمد على ظن في امر من الامور الدينية سواء كانت من الاصول او الفروع او الموضوعات لا بد ان
يكون لقيام دليل قاطع على حجيته ولو بوسائط وملاحظة مقدمات عديدة فلا بد من كل امر ديني من الاعتماد على القطع واليقين ولو كان
ما يعتمد عليه ابتداء امرا ظنيا او غير مفيد العلم ولو كان شكا وبهذا الاعتبار لا فرق بين اصول الدين وفروعه ويكون جميع امور الدين قطعية
ويكون الاصل الابتدائي عدم حجية الظنون وهذا شيء يشهد به ضرورة العقل ومع ذلك هو متفق عليه بين الامامية بل عامة المسلمين بل
الملّيين بل كافة العقلاء فانه من المعلوم بان عاقلا من العقلاء ولو كان عاميا صرفا لا يجوز الاعتماد في امور الدين وموضوعاتها على
محض الظن من غير انتهاء الى القطع واليقين والقرآن الآيات والاخبار الواردة بذم الظن وغير العلم موردها هذا القسم من الظن وغير العلم
بكون قبح الاعتماد عليه من البديهيات ولكن غاية ما يلزم مما ذكر ان الاصل الابتدائي في جميع الظنون المتعلقة بجميع المطالب عدم الحجية
وعدم جواز الاعتماد وعدم صحته كما ان الاصل في جميع اقسام الشهادات وبل المسلم عدم جواز الاعتماد وهذا لا ينافي ما يدعى من ان
الاصل في نفس الاحكام الشرعية بعد انسداد باب العلم بها بالنسبة الى المجتهدين بعد استفراغ الوسع حجية الظنون التي لم يقم الدليل القاطع على عدم
حجيتها لقيام الدليل القاطع على هذه الكلية وسيأتي اليه الاشارة انشاء الله تخصيص الكليات بكليات اخر هي اخص منها وانقلاب الاصول باصول
اخر غير عزيز في الشريعة ومن ذلك اصالة حجية شهادة العدلين وبل المسلم وغير ذلك مما لا يكاد يحصى ولا يمنع انعقاد الاجماع على بطلان هذا
الاصل الثانوي في باب الظنون وعلى سلامة الاصل الاولي في جميع الموارد الا في الظنون التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص كالظن

الحاصل من ظاهر الكتاب بل وبتا بدعي الاجماع على الاصل الثاني وذلك لوجهين احدهما انا نجد ان الاصحاب يعتمدون على روايات كثيرة
كالصحيح بالمعنى المشهور والحسن والموثق والموافق للمشهور ونحو ذلك وعلى ظنون عديدة متعلقة بالروايات واحوال الرواة وبغير ذلك ونقطع بانه
لم يقم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجية تلك الظنون بالخصوص فليس الوجه الا اصالة حجية الظن وبالجملة من تتبع طريقة الاصحاب
في مقام استفادة الاحكام الشرعية من مداركها ولاحظ كتبهم الفقهية الاستدلالية ظهر له ما ذكرنا وان كان جملة من كلماتهم تنافي ذلك
فتدبر وثانيهما ان الظن بل المقطوع به ان كل من يقول بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية وبقاء جميع التكاليف الاطبة
اصولها وفروعها وبعدم كفاية الظنون المخصوصة التي دل القاطع على حجيتها بالخصوص لدلالة على معظم تلك الاحكام لقلتها في الغاية
بل قد يدعي فقدها لما سيأتي اليه الاشارة يقول باصالة حجية الظنون فكل من يحقق تلك المقدمات المقطوع بها يلزمه القول بهذا
الاصل من باب الاجماع المركب فتدبر ومنها ما ذكره جدي فقال انهم ما استدلوا على عدم حجية المعقول في الاحكام الشرعية بدليل يعتد به لقلتهم انتهى
وفيه نظر ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال وابقطع لرجل من حكم الله تعالى امر وكونه هو هو بعينه او عوضه يحتاج الى دليل حتى
يجعل هو اياه او عوضه شرعا ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا
ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة عليهم السلام والصحابة الاول فكذا بعده ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال وايضا العقل يمنع من الاتكال بمجرد الظن
في الدماء والفروج والانساب والاموال وغيرها ومنها ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن ان يكون
من كونه مفسدة فلم وجب العمل به تحرزا من المفسدة وفي الدرج لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه وفي كره لا يجوز التعويل
في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك ما يتيقن معه الا
ومنها ما ذكره في النهاية والاحكام في مقام ذكر ادلة المانعين من العمل بخبر الواحد فقال الا ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات
وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون الذي يجوز تركه ثم اجاب عنه فقال والجواب عنه من وجهين الاول ان براءة
الذمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف في نفس الامر والشغل محتمل وان لم يظهر لنا سبب الشغل فالحكم ببراءة الذمة بخبر الواحد لا يكون
دفع مقطوع بمظنون الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى انتهى وفي الزبدة واصالة البراءة ضعيفة بعده ومنها ما ذكره في الذريعة فقال
في بحث خبر الواحد الصحيح ان العبادة ما وردت بخبر الواحد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محققي مخالفينا ان العبادة
بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح ويجري مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وان العقل غير دال عليه واذا فقدنا
في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة به كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمنا
وعلى هذه الطريقة نعتمد كلنا في نفي صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه وفي ان مدعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي وليس لاحد
ان يقول انما علمت انه لا صلوة زائدة على الخمس مفروضة ولا صيام مفروضا زائدا على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم لو لم يجمعوا
عليه وخالف بعضهم فيه لكان المفزع فيه الى هذه الطريقة التي ذكرناها وقد بينا صحة الاعتماد على هذه الطريقة وابطال شبهة من اشتبه
عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن ان يستدل معنى هذه الطريقة بعبارة اخرى وهو ان نقول العمل بخبر الواحد
لا بد ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد
لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة فلم يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بوجوب العمل واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به نفيناه وقال
في بحث القياس اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات الشرعية واذا كنا قد تأملنا ادلة الشرع فلم
فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا الموضع وجب نفي العبادة به وسنتكلم على شبه المخالفين وما ادعوه من الطرق في ذلك ليصح ما نفيناه من ثبوت دلالة
عليه وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي التعبد باخبار الاحاد انتهى وقد اشار الى ما ذكره في العدة والغنية ففي الاول اما من اوجب العمل
بخبر الواحد عقلا فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه
فينبغي ان لا يكون واجبا وان يكون مبقى على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في
العقل فينبغي ان تكون مبقاة على ما تكون عليه في العقل من الحظر والاباحة وفي الثاني في بحث القياس والتعبد به لم يرد في الشريعة بما نعلم

بالقياس ايضا ذلك لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان عدم دليل اثباته كاف في القطع على انتفائه ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت بخراسان لان ثبوت ذلك يفتقر الى دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد والعمل به في الاحكام الى دليل شرعي كسائر الاصول الشرعية لان التعبد والجميع يتبع المصلحة ولم نجد في الشرع ما يدل على ذلك وجب نفيه وقال في بحث خبر الواحد في التعبد بخبر الواحد بالعلم لم يرد الشرع به واذا ثبت في الشرع لم يجز العمل به لان العمل لا بد من كونه تابعا للعلم فاما ان يكون هيهنا تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب فاذا كان العلم بصدق الخبر منفيا لم يبق الا العلم بوجوب العمل فاذا كان ذلك موقوفا على الدليل الشرعي ولم نجد في الشرع دليلا عليه لزم نفيه انتهى ومنها ما ذكره في الوافية فقال لا يجوز الظن من حيث هو ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ناشيا عما ثبت اعتباره شرعا اذ كثيرا ما يحصل هذا الظن باسباب اخر مثل هواء النفس او التعصب او الحسد او نحو ذلك كما هو محسوس مشاهد وعلى هذا يحصل الهرج والمرج في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز العمل به منضبطا بان يكون ناشيا من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقه لو ثبت حجيته مطلقا بل الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن الخاص في نسبة هذا الكلام الى من يجب اتباعه انتهى وفيه نظر واضح بل هو في غاية الضعف وللاخرين ايضا وجوه منها ما تمسك به في لم لاثبات حجية خبر الواحد فقال ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول ان ادلة الاحكام الشرعية باسرها منحصرة باتفاق المحققين من المسلمين في الكتاب والسنة والاجماع والعقل والظاهر ان شيئا من ذلك لا يفيد العلم بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند ومتيقن الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لاحتمال التجوز والاضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والنسخ والتقديم والتاخير والتاكيد والترادف على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك لان ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع بصحته لعدم ثبوت تواترها كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته من الكتاب وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء على عدم ثبوت القراآت المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية من طريق الكتاب هذا ومع ذلك صار طائفة على الظاهر الى منع كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا المفسرون اهل البيت ع وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايضا ومما يوجبه هذا ما دل عليه جملة من الاخبار وقال بمقالة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القرآن لاحتمال كل آية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال بها وهو واضح فتدبر وقد اشار في لم الى عدم افادة الكتاب القطع بالاحكام الشرعية فقال في مقام الاحتجاج على المقدمة الاولى اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ثم قال لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم انتهى واورد عليه سلطان العلماء في حاشيته فقال قوله من قبيل خطاب المشافهة اه هذا في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية محل تامل وقوله قد اقترن ببعضها اه يمكن ان يقال ان دلالة القرينة على خلاف الظ معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن ح ايضا معلوما والحاصل انه ان لم يقترن بتلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلاف الظ كان الظ معلوما وان اقترن بما يدلهم على خلاف الظ كان خلاف الظ معلوما الا ان يقال مراده انهم كانوا

يجوز عقد فيما لم يقترن بالصارف عنده بسبب الظن ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينبغي القطع بارادة الظن بقيام هذا الاحتمال
فتر في عبارته وقوله فيحتمل الاعتماد اه لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان كلها
من قبيل خطاب المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايض يكون ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع والاولى جعل هذا جوابا اخر
بعد التنزل عن ذلك فتر انتهى وقد يورد عليه ايض ان دعوى دلالة الكتاب المجيد على جميع الاحكام الشرعية الفرعية ظنيته مجازفة ضرورة تحكم بحث
فانه كثيرا ما يفيد القطع عادة بالحكم الشرعي الفرعي كما يفيده المتواتر من السنة كو قيل ان كل اية منه فيه تدل بظاهرها على حكم شرعي فرعي تفيد
القطع بحكم شرعي فرعي اخر فان قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تع من شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية وان كانت تدل دلالة ظنية على وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج والخمس لكنها
في الدلالة على اصل شرعية المذكورات بل وجوبها في الجملة مفيدة للقطع قطعا وكذلك سائر ايات الاحكام نعم القطع الحاصل هنا قطع عادي
كالقطع الحاصل من المتواترات والتجربيات والحدسيات والاستقرائيات وهو من افراد العلم حقيقة بالاتفاق فيترتب عليه ما يترتب على العلم عند
العقلاء بالضرورة والشبهة المفيدة لا تمنع ما ذكر عادة بالضرورة نعم هي مانعة من حصول العلم العقلي كالعلم الحاصل من الاشكال الاربعة وغيرها من سائر
القياسات المنطقية والبراهين العقلية وذلك غير قادح فان المقصود حصول العلم بالحكم الشرعي من اي شيء كان ولا اشكال في حصول العلم العادي بالحكم
الشرعي اصليا كان او فرعيا من القران المجيد ولذا اتفق محققو الاسلام على انه احد الادلة على الاحكام الشرعية وعلم قولا وفعلا وقد نصوا بذلك في
مواضع عديدة ورجوعهم اليه في الاحكام الشرعية الاصولية ومن زمن النبي صلعم والائمة الطاهرين عم الى يومنا هذا امر لا يمكن انكاره وما ذلك الا لكونه
قد يفيد القطع ولو عادة بالحكم الشرعي فتد واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل اكثرها
خارج عنه لبنى عليه الى الان وهذا واضح لا يستريب فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة
بها في غاية الندرة واكثر مسائلها خال عن رواية متعلقة واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين او المذهب او
المجمع عليه الذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين غير قطعي السند وقطعي السند وكلاهما لا
يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما الاول فظ ومعظم الاثار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه طائفة نحن نأبه عن التحقيق من ان جميع
الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى اليه كما بيناه في محل اخر واما قطعي السند فلانه ظني فلكونه
الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يفيد العلم وفيه نظر كما اشار اليه جدي الصالح المازندراني في مقال قوله لفقد
السنة المتواترة لان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة بحيث لمن يجمع عنده الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان
الاصول الاربعة مستندة الى ثلاثة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة
النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلاثة اذا اتفقت رواياتهم مع اختلاف المتون واتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر
اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم
شدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على الفئة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله تع كذبا واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة
الايات الكريمة ظنية فلا يضر لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة لانهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر
وعلم انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع هذا الظن اعتبار منه
انتهى واما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يفيد العلم برضا المعصوم مستحيل عادة كما هو مذهب جماعة من اهل التحقيق واما الشهرة
وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف وفتوى جماعة فلا يفيد العلم بلا شبهة لا يق كيف يصح المنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال
ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية يستفاد من الاجماع المركب وانكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري
الدين والمذهب لانا نقول لو سلم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع المركب كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم
مقدمة اخرى هي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة على امر وقد عرفت انهما ظنيتان ومن الظ انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية
كانت النتيجة ظنية لانها تتبع اخس المقدمتين وقد اشار الى هذا جدي قده فقال في رسالته في الاجتهاد والاخبار في الفصل الرابع في

جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا يكاد يفيدنا في المسائل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي
مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وسائر احكامه فكاد ان ينحصر في الظني على انه لو تحقق
طريق علمي ينفعنا في بعض المواضيع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات
والادلة انتهى وفيه نظر واما العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضميمة الى مقدمة اخرى نقلية واما المنضم اليها فلا يحصل
منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية الفرعية لا يكون معلوما كما صرح به في المعالم وفيه نظر لمنع
من انحصار القطعي فيها في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي الفرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة كما اشار اليه جدي البهبهاني في حاشيته [illegible]
اليه فقال بعد الاشارة الى ما في ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض الضروري وربما بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى ولا تامل في الاثبات وتحقق
كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقران وربما ينقل
وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما
ذكر الى حد حصول اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة
البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن به اصلا فهي من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة
والقران والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريقة الرسول والائمة عليهم السلام بالنسبة الى المكلفين
في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان في كثير من المواضع وبالجملة الانصاف ان المقطوع به من الاحكام الشرعية
الفرعية لا ينحصر في ضروري الدين او المذهب بل قد يتحقق في غيرهما ايضا نعم هو في غاية القلة ونهاية الندرة كضروري الدين والمذهب في معظم
الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من العلم به قطعا والدليل تم على هذا التقدير ايضا ولا يخفى تمامية ما ادعاه في لزوم انحصار القطعي
في الضروري كما لا يخفى وقد صرح بقلة المقطوع به في الاحكام الشرعية الفرعية وبان جميعها ليس بمقطوع به في جملة من الكتب ففي رسالة الاستصحاب
لجدي العلامة البهبهاني قدس سره وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالعلم والاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو
قدر مشترك بين خصوصيات لابد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمالي ويتعين في ذلك المشترك بصورة حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا ان
الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو وغير ذلك مما لا يحصى كثرة
وكتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد وظواهر القران والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها
من الظنون ومع ذلك لا محيص في العمل بخبر الواحد عما لابد من اعتبار اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السهو والتبديل والتحريف في
النقل وغير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي والامارات الظنية او غيرهما مما هو معلوم وقد فصلنا بعض تفصيل في رسالتنا في الاجتهاد و
الاخبار وبالجملة دفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن بعينه اعتباره في تحقق الشرع
لنا غير معلوم ومن اراد البسط والتفصيل فعليه بالرجوع الى الرسالة ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار على الظنون والبناء انما هو
عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان ثم قال ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا
فالتوقف والاحتياط وفيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها مع
بعض اخر ومع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في الرسالة واثبتنا مشروحا فساد قولهم وانه شبهة في مقابلة البديهة ولو
تيسر القطع لكان المجتهدون ايضا لا يجوزون العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون العمل بالظن الاضعف فضلا عن العلم ثم قال
وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا به وهو من
البديهيات والمحسوسات سيما ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكون العمل من ضروريات
مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع عنه الى الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم
يكشف عن صحة النسبة واكثر فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك ويظهر من بعض القدماء ايضا وربما يظهر ان محدثي
الشيعة كانوا يرون الجواز كيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا

فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحديث او امثال ذلك الظاهر ان طريق معرفته الاحكام صح

المذكور فربما يصير مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول صح

ان الحجج عليه بعينها اي شيء كان واما الاختلالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى ومن تامل في مسائل
في الاجتهاد والاخبار يحصل له القطع بما ذكرنا ولا يبقى له طريق الى توهم في اعتراض على صاحب لم وغيره من الفقهاء مع ان ما ذكرنا في المقام اشارة كافية
للعاقل وفي موضع اخر من لم ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الا العمل بخبر الواحد مستحيل عادة وامكانه في عصر السيد
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد
اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب
بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل فيه يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع الاختلاف فيه بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليه
والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان
واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز وفي كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع منتفية في اكثر المسائل الفرعية ثم قال فان قلت ما
ذكرتم من انتفاء تكليفنا بتحصيل العلم وانتفاء طريق العلم في اكثر الاحكام الشرعية هل هو مخصوص بزماننا وامثال زماننا وكان القدماء
قائلين بوجوب تحصيل العلم لانفتاح طريق العلم لهم او كانوا قائلين بجواز العمل بظم القران والاجماع المنقول بخبر الواحد بوجوب القطع فيما بظواهر
يستنبط من الاخبار او كان زمان القدماء مثل زمان السيد امثال زماننا بل مثل زماننا قلت يمكن ان يكون في زمانه بعض المسائل التي لم يظهر
لنا ماخذ قطعي على وجه يمكن له تحصيل الماخذ القطعي بظهور بعض الاخبار التي تعاضد البعض او ظهور قرائن تعاضد الاخبار الموجودة في
زمانه وانتفائهما في زماننا واما كون كل الاحكام في زمانه كذلك او كون كل الاحكام التي يستدل عليها بالاخبار كذلك فهو معلوم البطلان لانه لو كان
اعتقاد القدماء وجوب تحصيل العلم في الاحكام الشرعية مطلقا او فيما لا يندرج في ظواهر الايات والاجماع المنقول بخبر الواحد كان تحصيل العلم
في جميع الاحكام على تقدير او فيما لا يندرج في الامرين المذكورين على تقدير اخر ممكنا لكان الواجب اتفاق الاحكام المستنبطة من الاخبار ولو فرض
وقوع الاختلاف في الجملة لوجب عدم الوفور والكثرة فيها لعدم مناسبة الاختلاف بين طائفة واحدة في مسائل كثيرة مستنبطة من الاخبار مع
وجود الاخبار القاطعة فيها واكثر اختلافات القدماء انما نشا من اختلاف الاخبار او الاختلاف في فهم مفادها وتجويز استناد الاختلاف الى
التهاون في المدارك مع وجود القاطع قدح في كلام اجلائهم وكيف يجوز المتامل وجود الروايات القاطعة في زمان السيد والشيخ ره مع غاية الاختلاف
بينهما بل في فتاوى احدهما في تاليفين وكذا في فتاوى من عاصرهما ومن تقدم عليهما الا ان يقال ان السيد كابن ادريس بعدم جواز العمل باخبار الاحاد
الخالية عن القرائن مع اختلافات كثيرة بينهما فما نقول في جواب هذه الاختلافات نقول في جواب الاختلافات التي بين السيد والشيخ وغير الشيخ
لانا نقول عدم قولهما بجواز العمل باخبار الاحاد الخالية عن القرائن لا يستلزم عدم عملهما بها فلعل السيد عمل برواية بظن كونها محفوفة بقرائن تفيد
العلم بما افتى به وابن ادريس برواية منافية لها بزعم كذلك او زعم احدهما رواية كذلك والاخر لم يتفطن بتلك الامارة او زعمها ضعيفة غير مفيدة للعلم
او زعم ان اجماعا يدل على خلافها او زعم احدهما اجماعا على امر والاخر اجماعا على خلافه او زعم احدهما ظاهرا يدل على امر والاخر ظاهرا اخر حجة شرعية
على خلافه وبالجملة الاختلافات الكثيرة التي تحققت في فتاويهم تدل دلالة ظاهرة على عدم تحقق الروايات القاطعة الدالة على فتاويهم فان قلت يمكن
ان يكون الاخبار التي يصح الاحتجاج بها من الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن وكان منشا الاختلاف غفلة بعضهم عن بعض الاخبار المتواترة
عن بعض القرائن او عن بعض المدارك التي اطلع عليها الاخر كما ذكرت بعنوان الاحتمال ههنا قلت الظن المتتبع ان اكثر اختلافاتهم انما نشا من اخبار الاحاد
الخالية عن القرائن من القول من الاجماع الذي لا دليل على حجيته كما سيتضح لك انشاء الله ولو فرض بعد ظهور ضعف كثير من الاجماعات كما بينه عدم جواز العمل
باخبار الاحاد لخلاء الاحكام الكثيرة التي لا يجوز خلوها عن الماخذ وفي شرح العضدي ان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام
المفيد للقطع وفي حاشية جمال الدين الخونساري عليه بعد الاشارة الى قوله ينبغي ضم الاجماع ايضا والحكم بعدم الوفاء في الجميع والا فلا يبقى اثبات المطلوب
ويمكن ان يقال تركه باعتبار ان الاجماع عندهم لا بد له من مستند فلو لم يجز العمل بخبر الواحد انحصر مستنده في القران والخبر المتواتر فلا يوجد الاجماع
ايضا الا فيما وجد فيه احدهما فلا حاجة الى ذكره ويكفي ذكر عدم وفائهما نعم على طريقتنا في الاجماع لا بد من ضمه ايضا كما لا يخفى وفيه ان المعلوم عدم وفاء

القول

القران والاخبار المتواترة في زماننا بجميع الاحكام واما الازمنة السابقة فلا وح فيحتمل ان يكون الاخبار المتواترة فيها مع القران يفيان بجميع الاحكام
لكنهم استغنوا لما وقع الاجماع على نقل الاخبار فيه فلم يبق تواتر بعضها في زماننا وما بقي على التواتر لا يفي مع القران لكن ربما يفيان مع الاجماع
وح فلا بد من ضم الاجماع والحكم بعدم الوفاء على الجميع ويمكن ان يقال ان العلم بالاجماع في زماننا لا يمكن الا بان يستند الى النقل اما بالتواتر او الاحاد وح
فيمكن حمل خبر الواحد المتواتر في الدليل على ما يعم الخبر في نقل الاجماع ايضا فلا حاجة الى الضم ولو نوقش ح بان دعوى جواز العمل بخبر الواحد في الاجماع
دون الخبر وبيان وفي الثلثة بجميع الاحكام فلا يفيد الدليل جواز العمل بخبر الواحد في الخبر وهو المدعى ههنا فيمكن دفعها بان الذين من قال
بجواز العمل به في الاجماع قال بجوازه في الخبر ايضا نعم بعض من قال بجوازه في الخبر لم يقل بجوازه في الاجماع لبعد الاطلاع عليه وح فلا مجال للمناقشة
المذكورة فتم ومنها ان الاحكام الشرعية الفرعية كثيرة في الغاية لا يمكن غير المعصوم من الاحاطة والاطلاع عليها لتعلقها بافعال جميع المكلفين
واختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة والاحوال والحيثيات المختلفة ومن الظاهر ان معرفة جميع ذلك على وجه القطع واليقين
مما يستحيل عادة لان العقل لا يستقل بادراكها ولذلك كانت معظم الاحكام الفرعية امورا تعبدية ومعرفة التواتر المعنوي قليل الوقوع جدا
وكذا الاجماع المفيد للقطع والجملة الادلة المفيدة للعلم عقلا او عادة يستحيل تحققها في امثال ما ذكرنا فتم ومنها ان الغالب في الامور الكثيرة التي
تندرج في مفهوم واحد كامور التجارة والزراعة والصياغة ونحوها عدم التمكن من العلم بها عادة فكذا محل البحث ومنها ان الاحكام الشرعية
الفرعية لو كان باب العلم بها او باكثرها مفتوحا لما جوز محققو الاسلام من المتقدمين والمتاخرين من العامة والخاصة الاعتماد على امور لا
تفيد العلم بل لا تفيد الا الظن كظاهر الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد والاستصحاب واصالة البراءة ونحو ذلك وبطلان التالي في غاية الوضوح
واما احتمال التقصير في حقهم مع ما هم عليه من العلم والفضل والكمال والبراعة في الفنون والعلم والزهد والتقوى والجد والاجتهاد وطول الفكر و
النظر في فهم الاحكام غلط واضح وذلل فاحش ومنها ان الاحكام الفرعية لو كان طريق العلم بها او باكثرها مفتوحا لما جاز في الشريعة العمل بما لا
لا يفيد العلم كخبر الواحد والاستصحاب وظاهر الكتاب وغير ذلك والتزيف للادلة القطعية الدالة على حجية الاجتهاد بمعنى العمل بالظن والامور التي
لا تفيد العلم والجاهل من اضعف تامل في صناعة الفقه وكانت له دربة وجودة قريحة علم علما قطعيا لا يختلجه شك وريبة ان الاحكام الشرعية اكثرها
غير معلومة وقد حقق ذلك جدي قدس سره في مواضع من كتبه بحيث ما لا مزيد عليه ردا على طائفة خالية عن التحقيق قائلة بان الاحكام الشرعية الفرعية
كلها قطعية كاصول الدين ولهم في ذلك شبهات واهية ليست الا سوفسطائية لا يليق التعرض لها ولدفعها بالمقام ولم مقام اخر وطول الذيل واما المقدمة
الثانية القائلة بان بعد سد باب العلم يلزم العمل بالظن فقد اشير اليها في جملة من الكتب الفقهية والاصولية ففي كره لا يجوز التعويل في دخول الوقت على
الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبني على الاجتهاد لوجود التكليف بالفعل وفي نهاية الاحكام في بحث الواجب الكفائي التكليف
فيه موقوف على الظن لا على تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وفي كرى لو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه في الصلوة بني عليه
لان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج وفي فيح في مسئلة ما لو صلى ظانا دخول الوقت في جملة كلام له
لكن المشهور الاول للاتفاق على وجوب العمل على الظن مع تعذر العلم وهو العذر هنا وفي زبدة البيان للاردبيلي لا يجوز العمل والتعويل على
الظن الا مع دليل الاقوى او مساو دلالة على الجواز ومع دلالتها على المنع كما ثبت في المسائل الفرعية اجتهادا او تقليدا بالعقل من لزوم الحرج و
الضرر المنفيين بالعقل والنقل والتكليف بما لا يطاق وبعض الايات والاخبار بل الاجماع اذ قد انعقد منع التقليد وايجاب الاجتهاد عينا في
بجميع العالم لما اتفق اما وجوب الاجتهاد في القبلة فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن عن امارات شرعية وهو الذي يحصل
بالاجتهاد ولكن ينبغي عدم الاكتفاء اذا امكن من تحصيل العلم وفي بعض شروح الاثنى عشرية لصاحبها يكفي الظن في القبلة لان وجوب الاستقبال
لا يسقط مع تعذر العلم فلو لم يكن الظن كافيا لزم اما سقوط الاستقبال او الصلوة الى اربع جوانب وكلاهما خلاف المذهب وان كان للشيخ قول
بالثاني وفي الشرح الاخر لها ما حاصله انا نحن مكلفون بالاستقبال ولا سبيل الى تحصيل الظن الحاصل من العلامات فيجب اتباع هذا والا فاما
ان يبقى التكليف بالاستقبال ويلزم منه التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف بالاستقبال راسا وهو باطل فتعين العمل بالظن الحاصل عن الامارات
وفي موضع من الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا اشكال فيه ولا نزاع وقد ذكر السيد في مواضع من كلامه ايضا فيسوغ الاخبار ونحوها من
الادلة المفيدة للظن في الفصل لاجتماعها لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه وفي موضع اخر منه اذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف

في بيان المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد

فيه بالظن وتقدم وفى الوافية فى مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقايق
هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وفى الفوائد الحائرية اعترض بعض المحققين مطلب
بحصول الظن من الاستصحاب الا انه منع حجية كل ظن للمجتهد للمعروف عن المحققين السابقين انهم يثبتون حصول الظن والا فكل ظن المجتهد يكون حجة مسلم
عندهم من جهة الذى ذكروا وهو ان باب العلم مسدود والطريق منحصر فى الظن فيكون حجة ولا ترجيح لظن على ظن غير ان الظن الذى يحصل من القياس و
الاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا للوفاق ولانه كان منهيا عنه فى زمان الائمة عليهم السلام والاصل الاول فكذا بعد بخلاف الظنون التى يحتمل
انها كانت فى ذلك الزمان ايضا حجة مثل خبر الواحد مما يتوقف عليه ثبوته والاحتجاج به من جهة السند والمتن والدلالة وعلاج التعارض ومثل الاستصحاب
وغير ذلك وقال فى مقام اخر فى جملة كلام له قد ثبت فى الاصل الثانى ان الظن فى نفسه ليس بحجة بل العمل به والبناء عليه منهى عنه سيما وان يكون يقع فيه تحرير
الاختلافات التى عرفت فعلى هذا نقول لابد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه من الظنون وعلى رخصة التمسك به ولم نجد دليلا عليها غير انه الاختلافات
نعلم يقينا بقاء التكاليف والاحكام الشرعية فلو كان باب العلم بها مسدودا للزم جواز العمل بالظن جزما والا لزم التكليف بما لا يطاق او الحرج او
ارتفاع التكاليف والاحكام بالمرة يقينا والكل باطل قطعا فنعلم ان الشارع يقبل عذرنا فى عملنا بالظن ح ويرضى به وانه جوز لنا العمل بالظن وهو
كذا اجماعى بل بديهى الدين ويؤيد تتبع الاحاديث وملاحظة طريقة الشارع فى الاحكام فلاحظ وتدبر انتهى وله وجوه منها اتفاق العلماء قديما
وحديثا على لزوم العمل بالظن بعد انسداد باب العلم كما لا يخفى ومنها ان ذلك من قواعد العقلاء يحكمون بذلك حكما يقينيا جزميا ويعملون به ولذا
يكتفون بظنون كثيرة مختلفة فى التجارات والصناعات والمكاسب والامور الجارية بينهم بحيث لا يسع لاحد انكاره ومنها ما دل على حجية ظن المجتهد وقد
اشار اليه جدى ره فقال الاصل فى الظن عدم الحجية خرج منه ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون قد اجمعوا على ان من استفرغ وسعه
فى درك الحكم الشرعى وراعى عند ذلك جميع ماله مدخل فى استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو احرى يكون ذلك حجة عليه والغرض فانه
لو كان ظن حجة فهذا وكذا لو كان لابد من العمل به وايضا بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقينى وسد باب العلم ايضا معلوم ومن استفرغ وسعه
فى جميع ماله مدخل فى الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقرب لا يكلف الله ازيد من ذلك يقينا لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تع ما
جعل عليكم فى الدين من حرج وما ورد من ان الله تع لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا
العقل حاكم بحجيته ح قطعا وايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها فى انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة والعلة التى
تكون فيها جارية فيما نحن فيه قطعا قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادى بعد استفراغ وسعى وكلما ادى اليه اجتهادى فهو حكم الله تع يقينا فى
حقى والصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعى بلا تامل انتهى ومنها ان بعد انسداد باب العلم
ان لم يجب العمل بالظن فيما انسد طريق العلم فيه فلا يخ اما ان يجب تحصيل العلم بالمسدود ح ويكون هو التكليف او يكون التكليف بغير العلوم نفيا
واثباتا ولا يكون واقعيا فيلزم فيه التمسك باصالة البراءة وعدم الحكم او يكون الواجب فيه العمل بالاحتياط او يكون مخيرا بين الاقوال المختلفة او
يكون التكليف فيه الاخذ بغير الظن بخصوصه من الوهم بطلان جميع ما ذكر فيتعين ان يكون الواجب هو العمل بالظن لان دفع احد النقيضين او
النقايض يستلزم ثبوت الاخر بالضرورة اما بطلان الاحتمال الاول فواضح لاستلزام التكليف بما لا يطاق وهو باطل بالضرورة مع انه لا قائل به من المسلمين
بل الملليين بل العقلاء قاطبة لا يقال قد ذهب جماعة الى ان التكليف فى الفروع كالتكليف فى الاصول فى وجوب تحصيل العلم بالاحكام لانا نقول
هؤلاء يدعون انفتاح باب العلم فى الاحكام الفرعية لشبهة دبرتهم وخيالات واهية قبلتهم ما ذهبوا اليه ولكنهم يقرون بانه لولا الانفتاح
لما كان التكليف كذلك واما بطلان الاحتمال الثانى فللادلة الدالة على بقاء التكليف بالاحكام الغير المعلومة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل وقد اشير الى بطلان الاحتمال المذكور فى جملة من الكتب ففى الوافية انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة الى اخر ما تقدم وفى حاشية
سلطان المحققين لا شك ان اكثر الاحكام فيه مستفادة من ظاهر الكتاب والتكليف بها واقع قطعا وطريق العلم منتف وفى رسالة جدى العلامة
البهبهانى قدس سره ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين فى الاحكام الشرعية بل ببقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا متشرعين ومن
امتنع من بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون فهم من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعى وجدانى فى

حاشيه

حاشية على انّه بعد الاعتراض على ما فهم من دعوى انحصار المطلق في الضروري فنقول هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف في الاحكام الشرعية
التي يقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين عندنا بعنوان العلم كما ان القدر الضروري من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام
الشرعية فلا بدّ من اعتبار الظن لعدم التكليف بها بالايقان وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين مع ان عدم اليسر والسهولة يكفي لعدم الحرج
والله تعالى يريد بنا اليسر بما ذكر ظهر ان القرآن لو كان قطعي الدلالة لكان لا يكفي ولا يفي وكذا اصالة البراءة فلا حاجة الى تجشم دعوى الظن في كل ما
ليس بضروري في كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع منتفية في اكثر المسائل الفرعية فاما ان يكون التكليف بهذه المسائل ساقطا عنا واما ان
يكون مكلفين بها بظن يحصل بها من اية نوع كان او بظن يحصل من سبب دون سبب والاول باطل بالضرورة من الدين والثاني بمعلومية عدم جواز العمل
بالقياس مع ان افادته الظن اقوى فالثالث هو المتعين وليس هذا السبب هو الكتاب والاجماع الذي ثبت حجيته منفردين لعدم كفايتهما في المسائل
التي ليس لنا طريق القطع بل عدم دلالتهما الا على قليل من تلك المسائل ولا منضمين مع الامارات والدلائل العقلية الظنية لانه لو فرض كون
هذه الضميمة حجة شرعية مع بعده نقول لا تدلّ هذه الثلثة ايضا الا على قليل من تلك المسائل والمسائل الباقية التي لا دلالة لها عليها
اضعاف ما تدلّ عليه فثبت جواز العمل باخبار الآحاد التي اجتمع فيها شرائط جواز العمل قال الفاضل المحقق صاحب المعالم ان باب العلم
القطعي منسدّ انتهى لا يقال لا نم الاجماع على بقاء التكليف بل انسداد طريق العلم ... الاحكام الكثيرة الفرعية فان الظ من جملة من كتب الخاصة و
العامة تجويز ارتفاع التكليف بما ذكر فنقول في الذريعة والعدة في بحث القياس في مقام ذكر ادلة القائلين بحجيته استدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت
انه لا بدّ في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان نكون متعبدين بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه اخر
فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم تجمعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصحّ انه لا نص
يدلّ على هذه الاحكام بظاهره ولا دلالة فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التعبّد بما منعه العقل وهذا الاستدلال يخالف الطريقة
الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع وفي
الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس فيقال لهم في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم نكلف بمعرفته او لا
حكم فيها جملة فكان ذلك جائزا لا مانع منه واما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني الذي ذكروه واعتقادهم انهم تحرزوا به من المطاعن التي تدخل عليهم
في الوجه الاول فيجري مجرى الضعف من الاول وذلك مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليلا على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس ولادلالة
فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بيّنا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام لم يخرج في النصوص وان ما لا ينفق على وجه بعينه يمكن ان
يكون له وجه انا القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن مما يستغني عن اعادته على انا اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم
فيها للاحكام من جهة الشرع لا بدّ لحكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص
وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة فمن اين لهم ان جميع ما يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان
يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي ابتلت بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا تمنّ وتحكم على انه
قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسألة وهو مسروق لانه جعل مسألة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد بما يعلم بالعقل
اباحته وفي العدة في بحث خبر الواحد ليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في السمع دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد يجب العمل بحكم العقل لانه لم
نعمل به ادى الى ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب نفيها على مقتضى العقل من
الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد وفي الغنية في البحث المذكور وتعلقهم بان الضرورة تقود الى قبول اخبار الآحاد اذا حدثت
الحادثة وليس فيها عليها حكم منصوص ليس بشيء يعول عليه لان الفزع انما تفزع الى ما هو حجة في نفسه وتعلقهم ان يدلوا على ان خبر الواحد في هذه الصفة و
عندنا لا حادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا الى حكم العقل فليس ههنا ضرورة على ما ادعوه وقال في بحث القياس
وتعلقوا ايضا بان قالوا انا قد ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها وجب ان نكون متعبدين بالقياس في
الجواب عن ذلك ان يقال لهم ما انكرتم ان نكون متعبدين في الحادثة التي لا نص على حكمها باحكام العقول لانه لو كان حكمها من التكليف السمعي
لوجب في حكمة الله تعالى الذي لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ان يبينه فاذا فقدنا بيانه من جهته تعالى قطعنا بتخصيصه بالعقليات فيكون حكم هذه الحادثة

ما فيها والشرع ثابت لحكمه لو لم يكن شرع في وجوب الرجوع الى احكام العقول من تحسين او تقبيح او ايجاب او اباحة فلعدم الفرق بين الموضعين في
النهاية في بحث خبر الواحد في مقام الاحتجاج على حجيته الرابع عشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن
حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد بجعله حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف
على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف ولا نم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات
الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فان العلامة سلم امكان خلو واقعة
ما عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان مدركه شرعي مشتمل
على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فيها حكم شرعي من جملته الاباحة ولها مدرك شرعي من جملته البراءة الاصلية وقال ايضا في بحث القياس في
مقام ذكر الحجج على حجيته السابع عشر كل حادثة لا بد فيها من حكم ولا بد ان يكون له طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع ولا يبقى بعدها
الا القياس فلو لم يكن حجة خلت اكثر الوقايع عن ان يكون الى الحكم طريق والاعتراض لا نم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع
الحوادث اما بعمومها لظاهرها او خفيا ولا بعد في ذلك وان كثرت الحوادث اذا كانت عامة لقولهم فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء
وان كثر عدده وايضا ان اردتم المسند الذي لا بد في كل حادثة من حكم اي قضية اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد
يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اردتم بالحكم حكما شرعيا منعنا لجواز خلو كثير من الحوادث عنه ثم قال في مقام ابطال حجة الخامس سلمنا
جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة
اليه فلا نسلم التعبد به الاعتراض يمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والاستصحاب و
غيرها وافية بجميع الاحكام وفي الاحكام في البحث المذكور اما الحجة المعنوية فهي ان النص والاجماع مما يقل الحوادث وحينئذ فلو لم يكن القياس حجة افضى
ذلك الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسالة وهو ممتنع وهي ضعيفة وذلك لان الوقايع التي خلت عن النصوص
والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا واما اذا كان حكما شرعيا فكان مدركه شرعيا وهو
استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام الاثباتية فلا وان سلمنا ان نفي الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا
لكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية وهو غير مسلم وذلك لان الشارع كما يؤدي اثبات الاحكام في بعض
الوقايع فقد يؤدي نفيها في بعض اخر على حسب اختلاف المصالح ثم يلزم على ما ذكروه ان يكون المصالح المرسلة الخلية عن الاعتبار حجة في الشريعة وهو
ممتنع وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص او الاجماع او القياس فيها فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام
الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعذر اذ ذاك يكون مشتركا وقال في بحث خبر الواحد في مقام ذكر حجج حجيته ما احتجوا به انه لو
وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع ولقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله اما مع عدم الدليل فلا ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الاحاد فانه لا يمتنع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي فهو دور ممتنع كيف وانا لا نم خلو
الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك
الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وقال في المختصر في المقام المذكور قالوا لو لم يجب لخلت وقايع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي
وهو مدرك شرعي بعد الشرع وفي شرح المختصر للعضدي قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان
القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهر والجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقايع عن
الحكم عقلا وسلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم وهي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع ان ما لا دليل فيه لا حكم
فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع وفي حاشية جمال الدين عليه قال الشارح اما الثانية فظاهر
لانه يفضي الى خلاف مقصود البعثة كذا في الورود ولانه لا بد لنا من العمل فاذا لم يمكن الحكم في كثير من الوقايع فلا يمكن لنا العمل بتمه

يتوقف على كون خبر الواحد حجة

[illegible]

[illegible]

وهو ممنوع بخصوص انما الاولى فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام

منه

منها قال الشارح الجواب بمنع الثانية الخ فان بناء الجوابين على التعليل الاول فانه يمكن منع امتناع الخلو اذ يمكن ان يكون مقصود
البعثة هو العلم بما حصل به القطع من الاحكام لا جميع الاحكام ولو سلم فنمنع الملازمة لانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فيحصل
مقصود البعثة وهو تبليغ الاحكام في الجميع اذ فيما حصل العلم به الحكم هو ذاك وفيما لم يحصل العلم به الحكم هو نفي الحكم فقد بلغ الحكم في
الجميع ولم يهمل شيء من الاحكام واما اذا علل بالوجه الثاني فالظاهر انه لا يتجه الا الجواب الثاني فانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فلا اشكال
لنا امر العمل لانه اذا انتفى الحكم في شيء فيبقى الامر فيه على اصالة البراءة والاباحة الاصلية فيعمل به فلا اشكال واما الجواب الاول فلا اتجاه له لانه
اذا كان بناء دعوى امتناع الخلو على انه لا بد لنا من طريق في العمل فاذا لم يبين لنا بعض الاحكام ولا سبيل لنا الى العلم فيها فلا يجدي في الجواب عنه بيان طريق العمل
ولا يكفي مجرد منع امتناع الخلو كما لا يخفى قال الشارح لما ورد من الشرع اه ظاهره ورود نص بذلك في الشرع ولما كان الغرض هنا جواز العمل
بخبر الواحد فلا بد ان يكون ذلك النص من القران او الخبر المتواتر والا لا يخفى فيهما ما يدل عليه نعم العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل فيه من
الشرع على حكم على خلافها وهو يكفي فيه كالحكم فيها منه قال الشارح ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع يعني لما قلنا ان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم
الحكم لا لانه يحكم العقل معه بعدم الحكم فلا يلزم اثبات حاكم غير الشرع حتى يرد ان ذلك مناف لمذهب الاشاعرة حيث نفوا ذلك على ما سبق في
اول مبادي الاحكام وهذا كالتصريح بما ذكرنا من ان الظاهر من كلامه وهو [illegible] هذا وقال [illegible] معترضا على صاحب [illegible] فيما تمسك به على حجية اخبار الاحاد
في حاشيته عليه ح
من الدليل الرابع ما لفظه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل
بالظن ام فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب
التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل
ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها
بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما
لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم
يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلاة الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن
الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم
الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن ام فلا يتمشى ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد لا يقصر عن الظن الذي عملتم به بل كثيرا ما يكون اقوى لكن
لا يخفى ان العمل بهذه الطريقة وترك اخبار الاحاد في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جرأة عظيمة انتهى كلامه [illegible] كلام [illegible] هنا
جمال الدين الخوانساري في الحاشية ليس صريحا في المنع من لزوم العمل بالظن حيث ينسد طريق العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية بحيث لو لم
يعمل بالظن يلزم الخروج من الدين وعدم امكان الاتيان بعمل من الاعمال لا من العبادات ولا من المعاملات كما هو المفروض المحقق في تلك الاوقات
المعلومات من الاحكام الفرعية في هذا الزمان بل في كل زمان حتى في زمان النبي ص وزمن الائمة ع امور قليلة في الغاية ومع ذلك فهي امور
اجمالية مثل الصلاة والجبة والطهارة من الحدث والخبث شرط لها او البيع حلال وصحيح ونحو ذلك ومن الظاهر انه لا يمكن الاتيان بعمل على
قطعا فلا يمكن الاقتصار على تلك الامور الاجمالية ح
وجه القطع من عبادة او معاملة باعتبار تلك الامور الاجمالية المقطوع بها والبناء في غير المقطوع به من الاجزاء والشرائط والموانع
وحيثيات الاحكام من العينية والكفائية والتخيير والموسعة والمضيقة والنفسية والشرطية وغير ذلك على اصالة البراءة وعدم التكليف
بها لانه لم يبق من فروع الدين شيء وهو مخالف للحكمة في ابداعها او تاسيسها وللضروري من الدين وقواعد المسلمين بل مطلق اهل الاديان
بل العقلاء كافة وذلك واضح في الغاية نعم غاية ما يستفاد من كلام اولئك الجماعة صحة التمسك باصالة البراءة فيما لم يقم فيه دليل شرعي
على ثبوت حكم مخالف للاصل وان دل عليه خبر الواحد والقياس على تقدير عدم ثبوت حجيتهما شرعا وهذا شيء مقول به ومعمول به دائما
لمعظم المحققين ثم لو سلمنا ان مراد اولئك الجماعة التمسك باصالة البراءة والحكم بنفي الحكم في محل الفرض فلا يقدح فيما ذكرناه كما
لا يخفى وقد اشار جدي قدس سره الى بطلان التمسك باصالة البراءة ح معترضا على جمال الدين الخوانساري بعد الاشارة الى بعض ما قدمناه
ما لفظه وبما ذكرنا ظهر فساد ما اورده بعض [illegible] على صاحب [illegible] بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل

العلم به القرآن او الاجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل
لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية وفيما انتفى الامران يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا اعترض
من ان الضروري واليقيني لم يحصل لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على اليقين ودفع البدع سواء بالبناء على اصالة البراءة يحصل نقض وشرع يجزم الكفار
انه ليس شرع نبينا فضلا عن المسلمين ويتيقن بجملا ان الشرع بالنسبة الينا اليوم غير مقصور على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين
في التكاليف واعتبار الخصوصيات وايضا اصالة البراءة انما يسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال
والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكفي في تحقق الاطاعة الواجبة مجرد احتمال الاتيان بما
هو المطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظن بان المطلوب ليس هذا لحصول الظن له بكون المطلوب غيره او ذا بدا عليه فالعقل يحكم بالعقاب
على الترك يحكم بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نم كون حكمه على سبيل اليقين والتزام الاتيان بجميع المحتملات في
جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لم يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى او لا يمكن الجمع مثل ان المال ما انه لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال
ذلك وايضا الفقه من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم نحكم بالظن فلا بد ان نحكم بالوهم بان الموهوم هو
حكم الله تعالى بعنوان ما هو الظن انه ليس حكم الله تعالى هو حكم الله لان الظن اذا حصل يكون خلافه الوهم فلو لم نعتبر الظن فلا بد ان نعتبر الظن فلا بد
ان نعتبر الوهم بان نقول هذا حكم الله مع ان الظن انه ليس حكم الله ويلزم العمل به مع ان الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت لا ترضى بكون
الظن حجة وجعله حكم الله الظاهري بل ولا العمل به الا من باب العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما اشرنا اشار العلامة في النهاية من انه لو لم
يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عنه في الثاني ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا
فالتوقف او الاحتياط منه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة مع ثم قال ان دعوى جريان اصالة البراءة في العبادات محل نظر لانها توقيفية
موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يتأتى الاصل مثل كون
المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل
البراءة ايضا نافع عن الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد التحقيق
فليلاحظ فاصالة البراءة انما ينفع في غير ما اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما حقق
وقطع العمل بعدم العقاب محل تشاجر بين العلماء وانما هو على خلاف ذلك الادلة من النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايضا وان كان لا اعلم
خلافا في ذلك لكنه ظاهر وظن وان كان قويا سلمنا القطع لكن نسلم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوبه في دفع ضرر
الظنون السنن فكيف يحكم بعدم العقاب في الضرر البين مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده ان الشارع كلما امر وكلف
كان راجحا البتة انه امر بكذا وحكم بكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا اتم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن وبالجملة
كون الدليلية العقلية على الضرورة امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المراد في الفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات
والمحسوسات انتهى ولا يخفى لا اثم ان بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها يلزم العمل بالظن
لجواز ان يكون الواجب هو العمل بالاحتياط في كل ما يحتمل وجوبه او حرمته لانه هو الموافق للقاعدة العقلية من ان اشتغال الذمة
يقينا يقتضي البراءة ولو كان مجهولا يوجب تحصيل العلم بالبراءة منه وهو الاحتياط وقد اشار الى ما ذكر جمال الدين الخوانساري فقال بعد
ما حكيناه عنه سابقا وبازاء هذه الطريقة طريقة اخرى هي طريقة البراءة اليقينية في الجميع بالاتيان بكل ما احتمل وجوبه وترك
كل ما احتمل حرمته ولا يخفى انه بهذا وان كان يحصل الاحتياط والعلم ببراءة الذمة في كثير من الاحكام انتهى لانا نقول الاحتمال الذي
فاسد بل لا وقد بينا وجهه في مقام اخر بما لا مزيد عليه وقد اعترف به جمال الدين ايضا فقال بعد ما حكينا عنه هذا لكن لا يمكن العمل به
في بعضها كما يكون مرددا بين الوجوب والحرمة كصلاة الجمعة مثلا على تقدير القول بوجوبها عينا اليوم وايضا رعاية ذلك في جميع
ما يمكن رعايته يوجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلاة لخفائه مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر

لو ورد حكم عند العقلاء سلمنا لكن لا نم ع

نسخ ذكرنا

الوجوب بالسورة وزيادة
مالانضمات مع قصد
الوجوب بهما وبان يأتي
بالتسبيحة مع قصد
٢

بالتسمية مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التى لا يسع الوقت تحصيل الاحتياط فى جميعها ادلا يتيسر الا بمشقة عظيمة
وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهى العمل باخبار الاحاد ورعاية الظن الحاصل بها وبسائر الادلة الشرعية والجمع بينها
اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم والله يعلم انتهى وقد اشار الى ما ذكره جدى قدس سره فيما حكينا عنه سابقا واما المقدمة الثالثة القائلة بان الاخذ
اذا كان لجهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوى منها الى الضعيف قبيح فلما تقرر عند العقلاء واخذ العلماء
من قبح ترجيح المرجوح على الراجح وقد اشير الى هذا فى جملة من الكتب ففى النهاية فى مقام ذكر ادلة حجية الاستصحاب ولانه لو لم
يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان وفى لف فى مقام ذكر الادلة على ترجيح القول بان الرضاع يحصل بالعشر عند اكثر
الاصحاب عليه فيكون راجحا فيتعين العمل به لامتناع العمل بالمرجوح وفى بحث قبول شهادة النساء فى النكاح لنا ان الظن قد يحصل بشهادتهن
مع انضمام الرجل اليهن فيجب العمل عليه لاستلزام العمل بالراجح وقبح العمل بالمرجوح وترك الراجح لا يقال مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق
بشهادة الواحد والفساق والصبيان مع حصول الظن لانا نقول لا يكفى مطلق الظن بل الظن المستند الى سبب اعتبار فى نظر الشرع
وفى المنية فى مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد لانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على
الراجح ولا العمل بهما معا لما بينهما من المنافات ولا تركهما كما كان فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفى غاية البادى فى المقام المذكور
اما العقل فهو ان العمل بخبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر بامر حصل ظن
بوجود الامر واذا انضم هذا الظن الى ما علم ان المخالف للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل
بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فبقى العمل بالراجح فقط وهو المط وفى الايضاح ح عد لفخر المحققين قال ابو الصلاح يقوم الظن
مقام العلم لان الشرعيات كلها ظنية ولان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل اجماعا وفى مجمع الفائدة ح د للمقدس الاردبيلى قوله
لا حكم للسهو مع غلبة الظن ولعل المراد بغلبة الظن الذى هو الطرف الغالب لا الظن الغالب كثيرا بحيث يحتاج الى الرجحان حتى يثبت
له هذا الحكم فان الظ ان الحكم بمجرد تحقق الرجحان للعمل بالراجح والقاء المرجوح وهو بهذا المعنى مشهور ومتعارف وهو مقتضى العقل
والنقل فى الجملة لانه مفيد الظن مجرد الطرف ووقوعه والعمل به هو المتعارف فى الشرع وفى الاحكام قالوا قد ثبت ان مخالفة امر
الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بان النبي امر الرسول وغلب على الظن صدقه فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح
والمرجوح او بتركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثانى والثالث لانه محال فلم يبق سوى
الرابع وهو المط ولقائل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك بان مخالفة امر الرسول
موجبة لاستحقاق العذاب مسلم فيما امر فيه الرسول واما مع عدم العلم به فهو محل النزاع وفى رسالة المحدث البحرانى قدس سره مع
ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده ان السيد كلما امره وكلفه كان راجحا البتة انه امره هكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف
ذلك وقال فى مقام اخر ان بقاء التكليف بغير القطعيات يقينى وطريق القطع مسدود فالعمل على الظن ولا ترجيح لظن على ظن
انه على ان الظن انما هو مع الراجح فان المعارض المرجوح موهوم فكيف يكون حجة وقال فى مقام اخر ايضا واستدلالهم على حجية
كل ظن بان عدم العمل به ترجيح للمرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا وفيه منع الا ان يكون المراد بعد بذل الجهد واستجماع شرائط
الاجتهاد ولزوم عمله باحدهما اى الراجح والمرجوح انتهى فقد يناقش فيما ذكر بانه لم لا يجوز ان لا يكون العمل بالراجح والمرجوح
كليهما جائزا ويكون تركهما معا صحيحا للعلم افادتهما العلم سلمنا لزوم العمل باحدهما لا بعينه ولكن لم لا يجوز ان يكون العمل بالمرجوح
متعينا مط ولو ان الراجح او على وجه السببية او لكونه ظنا مخصوصا اعتبره الشارع مط تعبدا ومرجوحية غيرها تمنعه من العمل
بمرجوحه وراجحيته وعارضه غير موجبة للعمل به مط عقلا لان الراجحية والمرجوحية هنا انما هما باعتبار نفس قوة الظن وضعفه
وقد يتفق فى الظن الضعيف المرجوح وجود مصلحة تامة ملزمة للعمل به مط وفى الظن القوى الراجح مفسدة عظيمة مانعة من العمل به مط
فينعكس الامر فيصير الراجح مرجوحا والمرجوح راجحا فلم يبق للراجحية والمرجوحية باعتبار نفس قوة الظن وضعفه تاثير فيسقطان عن
الاعتبار والا للزم العمل بكل ظن يكون اقوى فى نفس الاحكام الشرعية وموضوعاتها الصرفة مط ولو كان مما نهى الشارع عن العمل

كالظن الحاصل من القياس وخبر الكافر وذلك يعلم بالضرورة من الدين واجماع المسلمين فعلى هذا لا يجوز العمل بكل ظن بعد انسداد باب العلم
بمعظم الاحكام الشرعية لان الشارع اوجب علينا العمل بظنون مخصوصة او بامور معينة تعبدا فالاصل في غيرها عدم جواز العمل عقلا ونقلا
وبالجملة لا نم ان بعد انسداد باب العلم يكون المناط هو نفس الظن حتى يؤخذ بالراجح مط ويترك المرجوح كذلك بل المناط ما جعله الشارع حجة
مخصوصة اما على وجه التعبد المحض او على انه ظن مخصوص يكون في حال الاحكام الشرعية حال موضوعاتها الصرفة في لزوم الاقتصار على
ما جعله حجة بخصوصه وعدم صحة العمل بكل ظن وقد اشير الى ما ذكرناه في الاواخر في جملة من الكتب ففي بعض مؤلفات السيد الاستاد قدس سره
الحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها واعتبار انسداد
باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون
قد دلت الادلة على اعتباره بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب فيه منفتح ان ضاق باب العلم او انسد كما قيل وفي حاشية سلطان المحققين
على لم قوله كان التكليف فيه بالظن قطعا فيه ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم
لا يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها اذا كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن
كاصالة البراءة فانه ربما يقال بحجيتها لا من حيث افادتها الظن بل للاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن
من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله فالعقل قاض بان الظن اه لانه على هذا التقدير لا مدخل للظن حتى يعتبر ضعفه و
قوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا فتم وفي حاشية جمال المحققين على لم قوله لا يقال لو تم اه هذا نقض اجمالي
على ان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح قوله لانا نقول اه اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على
الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن بحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر واحرى وفيما ذكره الناقض
منوط بشهادة العدلين والاحسن ان يقال ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن فقط بل الظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقديم
الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد له مدخل في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع امكن نفي
الذهن عن الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن مدخل قوله ومثلها يقال في الفتوى والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب
متابعة الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكره في الجواب
عن النقض يجري في اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم
وجوب العمل بخبر الواحد ايضا وتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل قطعية حجيتها وفي حاشية جمال الدين الخوانساري على شرح المختصر نقل ما دل من القاطع ح
ما ذكره سلطان المحققين من غير دفع له فهو ظاهر في قبوله اياه وفي رسالة الفاضل الملا عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه
كلام المعصوم ع او مراده او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة او غير ذلك لانا علمنا
بالتتبع ان علماء السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم ع مطلقا فلا حاجة الى العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل من وجوه الاول
ان النصوص الدالة باطلاقها او عمومها من القران والسنة على النهي عن اتباع الظن مط بحيث لا يقبل التخصيص الا بقاطع والظن الحاصل للفقيه
من ايات القران او خبر العدل او الاجماع مما يثبت وجوب العمل لا من حيث انه عمل بالظن واتباع له بل من حيث انه اتباع للقران والحديث وعمل بهما
فبالحقيقة ليس هذا داخلا تحت النصوص الناهية عن اتباع الظن اذ هذا اتباع لكلام المعصوم ع لكن يكتفي في هذه النسبة او في الحكم بانه كلام
المعصوم ع حصول الظن الناشي عن اخبار العدل بانه كلام المعصوم ع بناء على حجية خبر الواحد كما قالوا في الحكم بشهادة الشاهدين انه ليس حكما بالظن
بل بما ثبت من الشرع اعتباره وهو شهادتهما فهنا ايضا ليس اتباعا للظن بل لما ثبت شرعا وجوب اتباعه وهو القرآن والسنة المطهرة ولا كذلك
الظن فيه لانه ليس كذلك اذ لم يثبت من الشرع وجوب اتباع كل ما نسب الى المعصوم ع حتى يقال انه ليس اتباعا للظن بل الثابت اعتباره شرعا وهو كلام النبي
والمعصوم ع مطلقا بل ثبت عدم اعتباره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فلا يمكن جعل حصول الظن مناطا للاحكام الشرعية انتهى وقد يدفع المنافشة
المذكورة بالمنع من وجود ظن مخصوص يجوز الاستناد اليه بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية في اثبات حكم شرعي فضلا عن جملة
له جملة من الاجزاء وغاية ما ثبت من اجماع العلماء على حجية الظن بعد انسداد باب العلم هو حجية ظن ما غير معلوم التشخص بحيث يقال هذا

التخصيص من الظن مما اجمع عليه العلماء او دل دليل القاطع على حجيته وذلك كما عرفت ان الائمة مائة رجل مثلا وكل واحد منهم يقول بحجية ظن خاص ولا يقول بحجية الاخر فان الاجماع قد حصل على حجية الظن في الجملة لا على ظن مخصوص ومن الظاهر ان الاجماع الذي على حجية الظن بعد انسداد باب العلم من هذا القبيل وكل ما عدا من الدليل القاطع الدال على حجيته ومن الظاهر ان مثل هذا الظن غير نافع ولا يبلغ عده من الظنون المخصوصة ولا من الاسباب الشرعية وقد اشار الى ما ذكرنا شيخنا فقال وبالجملة دفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب فهم الشرع وتحقق اجماع يبتني على اعتبار خصوص ظن يبقينا الاعتبار في تحقق الشرع لنا غير معلوم وقال ايضا في مقام آخر وانت المدار في امثال هذه الازمان على الظنون والاخبار بحيث انهم يقولون الظاهر ان الحديث كذا او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى سلمنا وجود ظن خاص ولكنه في غاية القلة كالعلم بالحكم الشرعي ما يدل على عدم جواز الاقتصار في الفروع على عدم جواز الاقتصار على هذا الظن وان انضم الى ذلك العلم وقد اشار الى هذا سلطان المحققين فقال في قوله ولكن ذلك ظن مخصوص الظاهر ان ذلك اشارة الى ظاهر الكتاب ولا يخفى انه غير موجود في اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها انتهى فطريق هذا الظن المخصوص مسدود كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها انتهى وهذا كان المستدل وفيه ان هذا البحث لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في البراءة الاصلية لكان متوجها انتهى لا يقال قد انعقد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب في الظن المستفاد منه باي نحو حصل ذلك وباي وجه تحقق ومن جملة ذلك الظن المستفاد من آية النبأ الدالة بمنطوقها او بمفهومها على حجية اصل خبر الواحد على حجية كثير من افراده ومع ذلك فقد انعقد الاجماع على حجية كثير من اخبار الاحاد وعلى حجية القياس بالطريق الاولى بقسميه وبالجملة يتحقق الاجماع على حجية جملة من الظنون ويمكن ان يستدل على حجية بعضها بظاهر الكتاب والسنة المجمع على حجيته فيجب بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية العمل بهذه الظنون المخصوصة ومعه لا يلزم الخروج عن الدين ولا التكليف بما لا يطاق فيجب الاقتصار على تلك الظنون والرجوع في غيرها من الظنون التي هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما الى الاصل القطعي المستند الى الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل من عدم جواز العمل بالظن فيتجه ما صار اليه القائلون بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة لانا نقول قد تحقق بما ذكر ان حجة القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة منحصرة في الاجماع اما على حجية ظن بخصوصه متعلق بحكم فرعي او على حجية ظن مقتض لحجية ظن آخر ونحن نجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع من انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب لو في الجملة لا على وجه الفرض مطلقا ولو مذهبا ولا على وجه النظر اما الاول فواضح في الغاية وكيف يحتمل ذلك و الحال ان جماعة من الاخباريين ان لم نقل كلهم يمنعون من العمل بظاهر الكتاب بغير تفسير يرد به ما حكي عن ابن قبة الذي هو من رؤساء الامامية المنع من العمل بالظن في الاحكام الشرعية مطلقا ولو كانت فرعية واما الثاني فلان الاجماع بمعنى دخول المعصوم في جملة المجمعين لا معنى له هنا اذ المعصوم لا يعمل بظاهر القرآن والا لكان مجتهدا كسائر المجتهدين بل جميع الاحكام عنده قطعية واما الاجماع على الوجه الذي ذكره الشيخ في العدة من انه اذا اتفقت الامة على امر ديني فيجب على المعصوم منعهم عن الاتفاق على ذلك لو كان خطاء فمع كونه في غاية الاشكال لتوقفه على جريان قاعدة اللطف في هذه الامور وعدم احتمال المانع من الردع بعيد هنا غاية البعد كما لا يخفى فلم يبق سوى الاجماع بطريق بعض المتأخرين من حصول الحدس القطعي بقول المعصوم او رضاه بامر من اتفاق كثير من الامامية عليه في بعض المواضع ومن الظاهر ان هذا الحدس حصوله هنا بعيد غايته لعدم استناده الى الاقوال الكثيرة مع وجود مخالفة الاخباريين وابن قبة لا يقال الاجماع قولا هنا وان كان غير متحقق ولكن نستفيده من فعل الاصحاب فانهم قديما وحديثا يستندون الى ظواهر الآيات الشريفة لاثبات الاحكام الشرعية من غير نكير منهم ومن الظاهر ان الاجماع كما يحصل من القول كذا يحصل من الفعل لانا نقول لا نم حصول ذلك من جميع الامامية نعم اتفق ذلك من جماعة كثيرة منهم ومجرد ذلك لا يوجب الاجماع والعجب من دعوى بعض الاجماع في هذه المسألة على انا نراه انه يرى اتفاق الاصحاب قولا على حكم ورد في الاخبار التنبيه عليه ومع ذلك لا نقطع بالاجماع ولا شبهة ان تحصيل الاجماع من الفعل المجمل المشتبه الدلالة باتفاق الاصوليين على الظاهر اصعب بمراتب من تحصيله من الاقوال الصريحة الناشئة من العلماء المتقدمين والمتأخرين المعروفين في المسائل الفقهية نعم حصول الاجماع من الامامية وحصوله من الاصحاب من اعجب العجائب ثم انا نقول لو كان مجرد استدلال اولئك مقتضيا للاجماع المفروض لزم دعوى الاجماع على العمل بالظن في اصول الدين لان اولئك يستدلون على مسائلها بظواهر الكتاب وهو باطل جدا ومن المعلوم ان معظم الامامية على عدم جواز العمل

ماعلم بيلعلى لح

بالظن في اصول الدين ويعرف ذلك من كتبهم ومن المحكي عن اكثرهم فان قلت استدلالهم في الاصول من باب الجدل او لاجل تكثير القرائن حتى يحصل
العلم قلت هذا جار هنا ايضا نعم يتحقق بما ذكرنا ان مجرد الاستدلال بظواهر الكتاب لا يقتضي حصول الاجماع بالمعنى المتعارف بين الشيعة
على حجيتها لا عقلا ولا عادة فتدبر وبالجملة استفادة الاجماع بالمعنى المعروف على حجية ظاهر الكتاب في غيره من جملة الظنون في غاية الاشكال
على ان جماعة من محققي اصحابنا يمنعون من امكان الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة ويلزم هؤلاء ان لا يقولوا بالظنون المخصوصة لما عرفت
من انحصار دليل القول في الاجماع وثانيا بانا لو سلمنا حصول الاجماع على حجية ظاهر الكتاب في الجملة نمنع من انعقاده على حجية جميع افراده لان
غاية ما يستفاد من الاستدلال المشار اليه الاشارة ثبوت الاجماع على حجية ظن مستفاد من الكتاب في الجملة واما ان الظن المستفاد من الكتاب
باي نحو حصل فلا نسلم الاجماع عليه لما مر من الظن ان العقل لا عموم له كما تقرر في الاصول هذا ويؤيد المنع المذكور منع السيد المرتضى و
تابعيه ومن جملتهم ابن زهرة حجية المفاهيم باسرها موافقة كانت او مخالفة فان الظاهر ان ذلك ليس من باب منع المفهوم لبعد ذلك في الغاية
من السيد واضرابه بل الظاهر انه من باب منع حجية الظن المستفاد من الدلالة الالتزامية وحكي هذا عن بعض على الظاهر وكذا يؤيده بعض الخلافات
في المسائل اللغوية كترجيح المجاز على الاشتراك والتخصيص على المجاز ونحو ذلك فان الظاهر انه من باب منع حجية امثال هذه الظنون لا من باب
منع اصل الدلالة وبالجملة اذا تتبعت الكتب الاصولية وجدت الشواهد المؤيدات لما ذكرنا كثيرة فلا نطيل الكلام بذكرها بل نحيله على انصاف
الخصم وكذلك نمنع اصالة حجية الاخبار وعمومها ان سلمنا اصل الحجية بالاجماع مع انه ممنوع فان السيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج
منعوا جواز العمل بخبر الواحد ثم بل نسب هذا الى كثير من القدماء ومع مخالفتهم كيف يمكن دعوى الاجماع على ذلك وثالثا بانا لو سلمنا حجية
ظاهر الكتاب باي نحو حصل وكذلك اخبار العدل باعتبار الاجماع فنقول ان الاجماع انما هو في صورة خلو ما ذكر عن معارضة الظنون التي
هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء واما في صورة المعارضة فلا اجماع قطعا لان الاجماع انما حصل من اتفاق القائلين
بالظنون المخصوصة والقائلين باصالة حجية كل ظن وهو هنا مفقود قطعا لان القائلين باصالة حجية كل ظن يوجبون هنا العمل بظن
الشهرة والاستقراء اذا كان اقوى ومع مخالفتهم يستحيل دعوى الاجماع على ظاهر الكتاب ح وذلك واضح جدا ولعل حجية ظاهر الكتاب وخبر
العدل في صورة الخلو عن المعارض لا يجري هنا كما لا يخفى فيبقى ح ظاهر الكتاب وخبر العدل خاليا عن دليل الحجية بالخصوص كما ان المعارض
له وهو الشهرة مثلا كذلك ح ومن الظاهر انه يجب ح العمل باقوى الظنين عقلا لان التوقف وعدم الترجيح يلزم معه الخروج من الدين لتحقق
التعارض المشار اليه في اكثر المسائل الفقهية بل ما لم يتحقق فيه التعارض المذكور في غاية الندرة كما لا يخفى وترجيح الكتاب وخبر الواحد ح
مع كون الظن المستفاد منه اضعف بمراتب من الظن الحاصل من معارضه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فلم يبق الا الاخذ بالاقوى
ومن الظاهر انه اذا لزم الاخذ به وصار حجة في هذه الصورة فيلزم ان يكون حجة في صورة خلوه عن المعارض بطريق اولى وهذه الاولوية
معلوم اعتبارها عقلا اذ يقبح ارتكاب خلافها جدا ولئن تنزلنا ومنعنا من حجيتها مع انه في الغاية فنقول يلزم ذلك بالاجماع المركب
اذ من الظاهر ان كل من قال بحجية الشهرة مثلا في هذه الصورة قال بحجيتها مطلقا ولا شك ان هذا الاجماع اظهر من الاجماع الذي ادعاه القائلون
بالظنون المخصوصة كما لا يخفى ثم لو تنزلنا ومنعنا الترجيح فلا اقل من التخيير في العمل بالمتعارضين ومعه يتجه ما ذكرناه من اصالة حجية كل
ظن بعد ضم الاجماع المركب المشار اليه هنا ايضا ولا اشكال في تحققه وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في لم في مقام ذكر الحجة المذكورة ونحن
نذكر جميع ما ذكره في هذا المقام فنقول قال في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم
تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة
فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوى المدعي ظن اقوى من الظن الحاصل
بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين

وبيان ان خطاب الكتاب مخصوص بالمشافهين ودفع عن غيرهم

فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع
الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به لا يقال الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوم
لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظ سلمنا
لكن ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف فح فمن الجائز ان يكون قد
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظ الكتاب والحاصل من غيره
بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكليف المستفاد من ظ الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك
الظن الظ ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظ الكتاب انتهى بلفظه من سلطان المحققين رضاه بما قاله رحمه الله اشار
اليه دام بحيث عنونه بلفظ ذلك من حيث الصالح المازندراني في الحاشية ومن جمال الدين الخونساري حيث انهما حققا ما ذكره مقتصرين عليه غير
متعرضين لرده على ما ينبغي فقال الاول قوله ويتوجه اه لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد اولا من ان الظن المستفاد من ظ الكتاب معلوم لا مظنون فع
بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره توضيح الدفع انه
اذا ثبت جواز حمل الظ على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظ ظنيا وساوى غيره مما يفيد مثله في افادة الظن وفي اناطة التكليف به
وليس المراد انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر من الخبر الراجح متروك ومساواتهما في ذلك لامرين احدهما ابتناء الفرق في
الحكم بان الظن المستفاد من ظ الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر
وقد منعت ذلك لكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بتوجيهه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن به ما دل على ارادة
خلاف ظاهره والخبر ح معرف لا صارف وثانيهما ان الاجماع والنص الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف بظ الكتاب كما تقتضيه المقدمة الثالثة
مختصان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظ الكتاب لانه لا
اجماع ولا نص على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايض فليتم قوله ومثله يقال
في اصالة البراءة يعني لو التفت المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد في ظ الكتاب اخيرا وقال الظن المستفاد من اصالة البراءة
ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر الواحد
فلا يتم الدليل اجبنا عنه بمثل الجواب المذكور وقلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل
المفيد بان التكليف بخلاف ذلك الظن اذ ح ينتفي الاتفاق فينتفي كونه من قبيل الشهادة انتهى وقال الثاني بعد الاشارة الى ما ذكره في الم
فلا بد لنا من تحقيق الحال فيما ذكره من الجواب فنقول ان ما ذكره في جواب ذلك الايراد في الظن الحاصل بظ الكتاب لا يخ من تشويش
وكانه يحتمل وجهين احدهما انه بعد ما ابطل الايراد الاول من لا يق وهو كون الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوما لما ذكره من الوجه
بما ذكره من كون احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه فيمن تاخر
انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل فيكون حاصل جوابه ان الاجماع والنص انما هما في الاشتراك بيننا وبينهم
فيما علمنا كانوا مكلفين به لا في وجوب العمل بظواهر القران وح نقول انا لا نعلم كونهم مكلفين بظواهر القران في الجميع حتى يعلم
بضميمة الاجماع والنص كوننا ايض مكلفين بها بل المعلوم كونهم مكلفين بها فيما لم يقترن بقرينة صارفة عنه واما فيما اقترن بها فكانوا
مكلفين بمقتضى القرينة لا بالظ وقد علمنا ذلك في مواضع بالاجماع ونحوه وعلى هذا ففيما لم نجد قرينة ايض لا علم لنا بكونهم مكلفين
فيه بالظ لاحتمال ان يكون لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة الينا فغاية الامر انه لما لم يظهر لنا تلك القرينة ان يحصل لنا ظن
بعدمها وبكونهم مكلفين فيه بالظ وهذا ليس الا مجرد ظن ولم يقم على اعتبار خصوصه دليل قطعي حتى يقال انه ظن مخصوص لا يلزم من

اعتباره اعتبار كل ظن ولا يخفى انه على هذا يتم الجواب عند قوله فيحتمل ولا حاجة الى ضميمة ذلك فيحتمل ان يكون ذلك اشارة الى جواب
اخر وهو انه يحتمل ان يكون من جملة تلك القراين الموجبة لهم الانتقال عن الظاهر خبر الواحد وح فيما وجد فيه خبر الواحد على خلاف ظ القران
لا علم لنا بكونهم مكلفين بظ القران حتى يعلم منه كوننا ايضا مكلفين به بل يحتمل ان يكونوا مكلفين بمقتضى الخبر ويكون ايضا مكلفين بمقتضاه مثلهم
فلا يمكن لنا في مثله طرح الخبر والعمل بالظ بناء على افادته العلم او لكونه مفيد الظن مخصوص لعدم ظهور انتفاء كل منهما وثانيهما ان يكون المراد
وقوع الاجماع ومقتضاء الظ بكوننا ايضا مكلفين بظ القران مثلهم وان لم يشمل الخطاب لنا لكنه نقول انهم لم يكونوا مكلفين بالظواهر مطلقا بل اذا
لم يكن قرينة صارفة عنها كما ذكرنا فنحن ايضا بحكم الاجماع والظ المذكورين نكون مكلفين بالظواهر اذا لم يكن قرينة صارفة مطلقا وعلى هذا
فيحتمل ان يكون من جملة تلك القراين خبر الواحد المفيد للظن فيما وجد فيه فلا يكون لنا علم بكوننا مكلفين بالظ وطرح الخبر فما يستفاد من الظ
فيه ليس علما ولا ظنا مخصوصا قام على وجوب العمل به دليل وعلى هذا يكون تمام الكلام جوابا واحدا لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك
بحديث خطاب المشافهة واختصاصه بالموجودين بل يكفي ان التمسك بالظواهر لا ريب في اختصاصه بما اذا لم يقم قرينة صارفة عنها ويحتمل ان
يكون اخبار الاحاد من جملة تلك القراين وعلى هذا فمع وجود الاخبار الصارفة لا يحصل العلم من الظواهر ولا الظن المخصوص فتدبر
هذا في ظواهر القران واما اصالة البراءة فقد اشار الى انه يمكن الالتفات فيها ايضا بنحو ما ذكره اخرا بقوله ولو سلم بان يقال ان الظن الحاصل
بها ظن مخصوص قام على وجوب العمل به دليل قاطع هو الاجماع فلا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا واشار الى ان جوابه ايضا
هو ما ذكره في جوابه في الظن الحاصل بالظواهر وهو ان الاجماع على وجوب العمل باصالة البراءة انما هو فيما اذا لم يقم بازائها خبر واحد
يفيد الظن بخلافها واما فيما وجد فيه ذلك فالظ انه لا اجماع على وجوب العمل بها وترك الخبر والظن الحاصل بها مع قطع النظر عما يعارضها
اذا كان مع المعارض مما لم يقم على وجوب العمل به قاطع حتى يقال انه ظن مخصوص لا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا واتباع
ما هو اقوى انتهى ورابعا بانه لو سلمنا فساد جميع ما ذكرناه من الاجوبة فلا اشكال في ان ظ الكتاب لا يكفينا بل الاقتصار عليه يلزم معه
الخروج من الدين جدا ولا يحتاج ذلك الى تنبيه اللهم الا ان يستدل باية النبأ منطوقا ومفهوما على حجية جملة من الاخبار فان مفهوم قوله
ان جاءكم فاسق بنبأ اه ان العادل اذا جاءكم لم يجب التبين في خبره فيجب الاخذ به اما الاول فلان مفهوم الصفة حجة كما عليه جماعة من المحققين ولان
مفهوم الشرط حجة كما عليه اخرون واذا لم يجب التبين في خبر الفاسق فلا يخلو اما ان يجب قبوله او يجب رده لا سبيل الى الثاني لانه يلزم منه ان يكون العادل
اسوء حالا من الفاسق وهو باطل جدا فتعين الاول ولذلك صار جماعة الى حجية اخبار العدل فمفهوم الاية الشريفة يدل على حجية جملة
من الاخبار وهي اخبار العدل واما منطوقها فهو يقتضي حجية جملة من الاخبار كالموثق والحسن والضعيف المنجبر والضعيف المحفوف بالقراين
المفيدة للظن بالصدق لدلالته على ان خبر غير العدل يكون مقبولا بعد التبين فيه والمراد بالتبين استظهار الصدق سواء بلغ حد
القطع ام لا فالتبين يعم القطع والظن ثم ان قلنا ان المراد من الفاسق في الاية الشريفة معلوم الفسق كما هو المتبادر من اطلاقه كتبادر
النقد الرايج من اطلاق لفظ النقد يلزم ان يكون خبر مجهول الحال حجة فيلزم حجية المراسيل وغيرها مما شرحها الا ان وجوب التبين على هذا يكون
مشروطا بالعلم بالفسق فينتفي بانتفائه فيلزم ما ذكرنا فيلزم حجية اخبار كثيرة بملاحظة المنطوق والمفهوم واذا ضم هذه الاخبار الى
ظ الكتاب وظ الاخبار المتواترة لفظا والى الادلة المفيدة للعلم بالحكم الواقعي المحصلة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
يحصل ادلة كثيرة على الاحكام الشرعية الفرعية فلا يلزم الخروج من الدين بالاقتصار عليها فيكون لازما نظرا الى الاصل القطعي المستفاد
من العقل والعمومات القطعية الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم فاذن لم يبق وجه يقتضي اصالة حجية كل ظن وقد
يقال مفهوم الاية الشريفة ومنطوقها لا يقتضيان حجية خبر في الاحكام الشرعية مطلقا اما الاول فواضح على القول بعدم حجية المفاهيم مطلقا
كما يستفاد من السيد المرتضى وكذا على القول بعدم حجية مفهوم الصفة ومفهوم الشرط على تقدير القول بحجية مفهوم المخالفة في الجملة
وكذا على القول بان المفهوم لا يفيد العموم كالمنطوق كما عليه بعض المحققين من اصحابنا واما على المختار من حجية مفهوم الشرط
وافادته للعموم فلوجوه الاول ان غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين والتثبت في خبر العدل وهو لا يستلزم قبوله حيث
لم يحصل منه العلم قولكم انه اذا لم يقبل ولم يجب فيه التبين يلزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق قلنا ذلك مم لجواز ان

يكون

[illegible]

التبين في خبر العدل كما عليه جم[اعة] من المحققين

يكون التبين هو التجسس والفحص عن الصدق والكذب في خبر الفاسق واجبا تعبديا باعتبار انه لا حرمة له ومن الظاهر ان من لا حرمة له لا يقبح الفحص عن معايبه ومطاعنها
ولئن سلم انه ليس كذلك لا انه محرم فلعل الدلالة على رفع توهم حرمة التبين في خبره او لو وجب لوجب هتك حرمته فهو مثل في كونه محرما فعلى وجوب التبين في خبر
العادل باعتبار كونه محترما لا ينافي قبول خبره الا ترى انه لو قال السيد لعبده لا تقبل خبر العادل له لا خبر الفاسق ولكن اذا اخبرك الفاسق فيجب عليك ان
تتفحص عن صدقه وكذبه واذا اخبرك العادل فلا يجب ان تتفحص عن صدقه وكذبه بل لا يجوز لم يكن في كلامه تناقض ولا مضادة اصلا ولئن سلم ذلك الا انه لا دلالة
فوجوب التبين لا يستلزم القبول لا يقال غايته انه يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين في خبر العدل ولا يبقى حينئذ الا على تحريمه بما ذكرتم لا ينتهي الا على نفي
حرمة التبين في خبر العدل فمع جوازه يرتفع الحكمة المشار اليها لانا نقول ذلك مسلم لان الحكمة تتحقق على هذا التقدير ايضا على ان نفي الوجوب لا يستلزم
الجواز فلعل المنع منه قد ثبت بدليل اخر فتدبر ولا يقال قد فهم جمع كثير من اعاظم المحققين من نفيه وجوب التبين جواز الاعتماد وبعيد خطاؤهم في الفهم
لانا نقول هذا حسن لولا اطلاعنا على منشأ الفهم وغلطهم في الظاهر واما مع ذلك فلا يبقى الحكم بخطائهم معنا فالحق ما ذكرناه وقد صرح جماعة
من اعاظم المحققين ايضا الى عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل فتدبر ولا يقال الامر بالتبين ليس للوجوب النفسي حتى يتجه ما ذكر بل هو
للوجوب الشرطي كما في قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وعلى هذا يلزم قبول خبر العدل لان الشرط في قبول خبر الفاسق
اذا كان التبين كان اللازم بحكم المفهوم ان لا يكون شرطا في قبول خبر العدل وهو المطلوب لانا نقول الظاهر من اطلاق الامر الوجوب النفسي فحمله على الوجوب
الشرطي خلاف الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا بدليل وهو هنا مفقود فيتعين الاخذ بالظاهر ومعه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى
الثاني ان الاية الشريفة لا تنهض بالدلالة على حجية خبر العدل الا بعد ضم المقدمة القائلة بان العادل لا يجوز ان يكون اسوأ حالا من الفاسق اذ مع قطع
النظر عن هذه المقدمة لا دلالة للاية الشريفة على ذلك بشيء من الدلالات الثلاث اللفظية جدا ومن الظاهر ان مرجع المقدمة المذكورة الى قاعدة القياس با
لطريق الاولى او الخبر المستفاد من خطاب كما في لا تقل لهما اف ومن الظاهر ان هذا القسم من القياس لا يكون حجة وان افاد الظن الا على تقدير اصالة حجية
كل ظن لعدم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجيته اما الكتاب فلانه ليس فيه ما يقتضي حجيته من قاطع او ظاهر بل مقتضى عموم ما دل على حرمة العمل بالظن
المنع منه واما السنة فكذلك اذ ليس فيها قاطع يقتضي حجيته نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار حجيته ولكنه من الاحاد فلا يصلح للحجية لانها اول الكلام
مع معارضتها بالعمومات من السنة المانعة من العمل بغير العلم من العمل بالقياس مطلقا ومن خصوص هذا القياس واما الاجماع فلاختلاف الامامية في حجية القياس
المفروض ومع الاختلاف المذكور يبعد الاطلاع على الاجماع واما العقل فلا نسلم ان يوجد من قواعده القطعية ما يقتضي حجية المفروض بخصوصه كما لا يخفى وح لا
يجوز للخصم المدعي للظنون المخصوصة الاعتماد على الاية الشريفة في اثبات حجية خبر العدل ثم لو سلمنا وقلنا بان الظن المستفاد من هذا القسم من القياس
من الظنون المخصوصة فنقول يلزم عليه ان يكون بعض اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل الخلاف حجة وهو الذي يكون ظنه اقوى من الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب ونحوه من الظنون التي زعم الخصم انها من الظنون المخصوصة وذلك للقياس المتقدم اليه الاشارة لجريانه هنا ايضا قطعا واذا ثبت حجية بعض الاقسام
بقاعدة الاولوية ثبت حجية الباقي بعدم القائل بالفصل اللهم الا ان يقال ان القياس المذكور وان كان جاريا هنا ولكنه معارض بمثله وذلك لانه
لا ريب ان القياس المستنبط العلة ليس بحجة مطلقا حتى فيما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل البحث
وذلك يستلزم بقاعدة الاولوية نفي حجية هذا القياس المفروض لعدم حجية الاضعف من الظنون المشار اليها وحيث لا ترجيح بين المتعارضين فيجب
التوقف هنا فلم يكن القياس المفروض معارضا في مقام الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية خبر العدل وجب العمل به لانه من الظنون المخصوصة
وفيه نظر فان المعارضة المذكورة ممنوعة للمنع من وجود ظن منهي عنه من قياس ونحوه يكون اقوى من امثال الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون
التي هي محل البحث فتم الثالث ان خبر العادل لا يجوز الاعتماد عليه في نفس الاحكام الشرعية الا بعد الفحص والاجتهاد وبذل الجهد والتبين
في صدقه وكذبه باتفاق المجتهدين على الظاهر فقد ساوى خبر الفاسق في وجوب التبين وان سلم ان خبر الفاسق لا يجوز العمل به بعد التبين
فيما اذا لم يحصل منه العلم وخبر العادل يجوز العمل به بعد التبين اذا لم يحصل منه العلم فلا يكون المفهوم شاملا للاحكام الشرعية فيكون
المراد الموضوعات الصرفة فيسقط الاستدلال به على حجية خبر العدل لا يقال الفحص والاجتهاد الواجبان على المجتهد في العمل بخبر الواحد العدل
ليس من باب التبين المراد في الاية الشريفة لانا نقول ذلك بظاهر قطعا بل ذلك تبين حقيقة لا يقال لا نم وجوب التبين في خبر العدل الا ترى
انه قد استدل على حجيته باجماع السلف من الرجال والنساء على العمل به ومن الظاهر انهم كانوا يعملون به من غير تبين لانا نقول بعد تسليم

للاجماع السلف على ذلك ثم انهم كانوا يعملون بها من غير تبين فلعلهم كانوا يتبينون وان اختلفوا قلة وكثرة بناء على ان يبين كل شخص بحسب مقدوره على امر دقيق لعل اعتماد السلف على خبر العدل من باب اعتماد العالم على المنقول من فتوى المجتهد فلم يجوزوا الاعتماد على خبر العدل الذي اصلح من غير تبين وبنحو هذا اعترض بعض الاصوليين على المستدل بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة الخ على حجية خبر الواحد منه وهنا وجوه اخر واما الثالث فللمنع من ان التبين يعم التبين الظني بل هو موضوع للتبين القطعي خاصة فاطلاقه على التبين الظني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وهي هنا مفقودة كما لا يخفى ولنا على ذلك التبادر وصحة سلب الاسم على التبين الظني مضافا الى تصريح كثير من المحققين بان لفظ البيان حقيقة في العلم ومن الظاهر ان التبين مشتق منه والاصل ان يتحد المشتق والمشتق منه في الاشتقاق ثم لو سلمنا كونه حقيقة في الاعم من التبين الظني فلا اشكال في انه يختص بالظن الذي قام القاطع على حجيته لا المشكوك في حجيته والممنوع منها ومن الظاهر انه لا يقتضي صحة الاستدلال على حجية شيء من اخبار الاحاد كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الاية الشريفة لا تفيد حجية شيء من اخبار الاحاد في الاحكام الشرعية ومن انصف لم يرتب في ذلك ومن الظاهر انها في الموضوعات الصرفة تشهادة منشاء نزولها من قضية اخبار الوليد بن عتبة بردة قوم امتنعوا من اداء الزكوة وقد اشار والدي العلامة اعلى الله تعالى مقامه في الخلد مقامه الى جملة مما ذكرناه في رسالة في الشهرة ونحن ننقل جميع ما ذكره في تلك الرسالة لاشتمالها على فوائد كثيرة فنقول قال طاب ثراه فيها في جملة كلام له ولكن لو اجيب عنه بمنع كلية الكبرى وهي حجية كل ظن للمجتهد لكان اولى من حيث استلزامه عدم حجية الظن الحاصل من اسباب من كليهما الكبرى فاسد من جهة اخرى وهي عموم ما استدل به المجيب وهو صاحب المعالم على حجية اخبار الاحاد والظن المستفاد منها ومن غيرها من الدليل الرابع وهو ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا تفيد الا الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق سد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح قال ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها وهو كما ترى جار في الشهرة جدا اذ لا ريب في حصول الظن بها ما لا يحصل من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها ولعله لهذا لم يجب عن الدليل الثاني بما قررناه من منع كلية الكبرى وانما اجاب عنه بما اجاب مشعرا بحجية الشهرة اذا كانت من القدماء ولكنا نجيب عن الدليل الرابع بمنع دلالته على كلية الكبرى من انه ان اريد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة اي استلزام انسداد باب العلم في حكم شرعي لكون التكليف فيه بالظن قطعا ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها وان كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانما يقال بحجيتها من جهة الاجماع وان اريد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان له الى اخره على هذا التقدير لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا وهذا الجواب كما ترى لانا نقول المراد هو الاول قوله فالملازمة المذكورة ممنوعة لجواز اعتبار الشارع الخ قلنا نعم نجوزه وان كان ممكنا فيتوقف منع الملازمة الان على ان احطنا بالدليل القاطع من الخارج بعد الشارع الصادق بمنعه وليس فيها وهو النص القاطع بان الاقتصار في الاحكام الشرعية على امثال تلك الامور المخصوصة يوجب الخروج عن الدين وعن التدين بدين سيد المرسلين وذلك بان مثل تلك الامور التي قطعنا باعتبار الشارع لها وعلمنا به علما قطعيا من جهة الاجماع ونحوه من الادلة القاطعة ليس الا ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واصالة البراءة والاقتصار عليها وعدم التجاوز الى غيرها من الظنون الاجتهادية المستفادة من اخبار الاحاد ونحوها في كل مسألة من المسائل الخلافية من اول الفقه الى اخره بمعنى وجوب الرجوع اليها وطرح الظنون المخالفة لها يوجب ما ذكرنا جدا وانكاره مكابرة قطعا فان اكثر الاحكام الشرعية الان مستفادة مما عدا الامور المزبورة من اخبار الاحاد والاجماعات المنقولة وغيرهما من اسباب الظنون الاجتهادية بالضرورة وليس على اعتبارها دليل قاطع لو لم نعتبر هذا الدليل اعني الدليل الرابع فان الايات المستدل بها على حجية الاخبار على تقدير تسليم وضوح دلالتها يستلزم العمل بها عدم العمل بمضمونها وذلك فانها ما دلت على حجية خبر دون خبر واثر دون اثر بل دلت على حجية جميع اخبار الاحاد من جملتها الاجماع على عدم حجيتها مثلا المحكي في

ما افيد من دلالة المفهوم على حجية خبر العدل ذكرناها في محل آخر
م

فيه اشارة الى ان الاخبار الاحاد ليست من الظنون الخاصة

كلام

كلام جماعة من القدماء كابن زهرة والحلي والمرتضى فان قلت هذا الاجماع معارض بمثله المحكي في كلام الشيخ وغيره وهو ارجح لاشتهاره بالشهرة المتاخرة العظيمة قلت اعتبار الشهرة مرجحا لا دليل قطعي عليه على تقدير منع حجية ظن المجتهد مطلقا الا اذا كان ظنا مخصوصا مجمعا عليه فانه لا يتصور دليل قاطع هنا سوى الاجماع ودعواه فيما نحن فيه كما ترى فان المانع عن حجية اخبار الاحاد مثلا لا يمنع لكونها اخبار احاد بل لانها لا تفيد الا الظن وهذه العلة جارية في المقام فكلما تهم تمنع عن حجيته ايضا ومن هنا يظهر فساد دعوى الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في الاخبار والظنون المتعلقة بها متنا وسندا ودلالة كيف لا واصل حجيتها مختلف فيه فلا اجماع فيه ثم كيف يكون اجماع على حجية الظنون المتعلقة بها مضافا الى فساد هذه الدعوى من جهة بجهة اخرى ستقف عليها ان شاء الله تعالى فان قلت المراد من الاجماع المدعى ليس اجماع الكل بل اجماع القائلين بحجية اخبار الاحاد ويعبر عن مثله بالاجماع المركب قلت مثل هذا الاجماع على تقدير تسليم افادته القطع في مثل ما نحن فيه وحجيته وكونه دليلا قاطعا انما يجدي نفعا لو ثبت حجية نفس اخبار الاحاد اولا مع انها غير ثابتة كيف لا وانت بعد تحصيل اثباتها بالايات ولا دليل لك غيرها وقد عرفت انه لا يتم الا باعتبار المرجح الظني واثباته بالاجماع المزبور دور وفيه مع ان هذه الشهرة معارضة بالشهرة القديمة المحكية بل الظاهرة مضافا الى تعدد النقلة والاعتضاد بالاصول القطعية ولو لم نرجح هذه المرجحات على تلك فلا اقل من التساوي والتكافؤ فان قلت غاية الاعتراض عدم جواز الاعتماد على مثل هذا المرجح الظني ومقتضاه تكافؤ الاجماعين المنقولين من الطرفين فيتساقطان في البين فيكون وجودهما كعدمهما فيبقى عموم الايات الدالة على حجية اخبار الاحاد سليمة عن المعارض قلت لا نقول بتساقط المتعارضين عند التكافؤ على خلاف التحقيق عند المجتهدين وكذا الاخباريين بل مصيرهم الى التخيير كما عليه الاولون والتوقف كما عليه الاخرون وكلاهما ينافيان المطلوب من وجوب العمل باخبار الاحاد وتحتمه قطعا بحيث يكون مخالفتها وطرحها حراما اما على التقدير الاخير فواضح ومقتضاه عدم جواز الخروج عن الدليل القطعي الدال على عدم جواز العمل بالظن مطلقا وخصوص الادلة القاطعة النافية للتكليف كاصالة البراءة ونحوها في خصوص المسألة التي وردت اخبار الاحاد باثبات التكليف فيها واما على التقدير الاول فكذلك ايضا وان كان فيه شائبة الوجوب لان غايته الوجوب التخييري وهو خلاف المطلوب المجمع عليه بين الفريقين المانعين عن حجية الاحاد والمثبتين لها فان الاولين يحرمون العمل بها والباقين يوجبونه ويحرمون التخلف عنها مطلقا مع ان البناء على التخيير يوجب المحذور الذي قدمناه من استلزام ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها مثلا الخروج عن الدين من حيث لا يشعر تاركه وذلك فان محصل التخيير ومفاده جواز ترك العمل بالاحاد مطلقا في المواضع كلها والرجوع الى الادلة القطعية والظنون المخصوصة ولو بني على هذا واخذ فقيه وحصل كتب لم يكن له من الدين الا اسمه ومن الاسلام الا اسمه فان قلت لم يلزم ذلك والحال انه في كل مسألة اجتهادية وقع الخلاف فيها لو ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة واتخذها خاصة حجة فقد وافق قائلا من العلماء ولا يكون بذلك خارجا عن الدين ولا عن طريقة المسلمين قلت انه وان وافق في كل مسألة قائلا من العلماء الا انه يعد مخالفا في جميع المسائل المختلف فيها التي هي اكثر الاحكام الشرعية جدا لما عرفته خالفا للعلماء طرا اذ لم يوجد منهم من يرجع في جميع تلك المسائل الى الظنون المخصوصة ويطرح جميع ما عداها ويعمل بمقتضاها خاصة بل ان عمل بعضهم في بعض المسائل كذلك لفقد دليل خاص قطعي او ظني يخصص به الاصول المزبورة لكنه يعمل في غير محل فيها لقيام دليل قاطع عليه عنده او ظني يخصصها ولا قاطع لهذا التالي الذي يخصص به الاصول في جملة من المسائل انما هو القدماء المتمكنون من تحصيله غالبا كما يفهم من المرتضى وابن زهرة وامثالهما وهذا لم يتمكن من ذلك جدا والمفروض ايضا انه لم يعتمد ظنيا انه لم يكن ظنا مخصوصا او بالجملة لا ريب ولا شبهة في ان المقتصر على الظنون المخصوصة في الاحكام الشرعية في نحو هذه الازمنة كان لم يبق له اثر من الاسلام والشريعة وبملاحظة هذا يظهر بداهة وجوب اعتبار ظن اخر ما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها من نحو اخبار الاحاد وغيرها وحيث تساوت مراتبها في كونها ظنونا غير مخصوصة ولا يمكن ترجيح بعضها على بعض من هذه الجهة لاجرم جاز العمل بكل منها بل وجب حيث لا يعارضها اقوى منها بحسب القوة والضعف وحيث ثبت جواز العمل بالظن مطلقا مخصوصا كان او غيره ظهر ان التكليف في امثال هذه الازمنة المنسد فيها باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية انما هو بالمظنة من حيث كونها مظنة ويثبت الملازمة ويتضح كونها ضرورية ويتوجه ما ذكرنا من حجية الشهرة لان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من اصالة البراءة وغيرها وانما لم يذكر صاحب لم هذا الدليل القاطع المتمم بالملازمة لوضوحه من الخارج غايته فكانه احاله الى الظهور الخارجي البداهة ولو سلم عدم الاحالة فغايته ورود الاعتراض بمنع الملازمة عليه دون من يضم اليه ما ذكره من المقدمات هذا الفقه

[illegible]

فانه لا يورد عليه هذا الاعتراض بالكلية ولا ينكر الملازمة وكلية الكبرى الثابتة من جهتها من له ادنى فهم ودربة فضلا عن اولى الافهام والسلائق
المستقيمة فان قلت مبنى ما ذكرت من تصحيح الملازمة انما هو دعوى عدم دليل قاطع على حجية اخبار الاحاد والظنون التي يحتاج اليها في معظم
الفقه فالايثك في كونه منهم اجماعا وان حصل الخلاف بين العلماء قبلهم سابقا لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ولو
خالف الاثنان من اصحابنا مضافا الى الجواز ان يكون حكم نظريا مختلفا فيه في زمان مجمعا عليه في اخر كما برهن عليه في محله وحيث قام الدليل القاطع على
حجية اخبار الاحاد والظنون المتعلقة بها كما ثبتت الظنون المخصوصة كاصالة البراءة ونحوها وح لم يبق ظن غير مخصوص عدا الشهرة الخالية
عن الدليل كما هو مفروض المسئلة ولا يلزم من عدم العمل بها المحذور الذي ذكرته وهو الخروج من الدين من حيث لا يشعر قائله فان ترك العمل بما
عدا ما ذكرنا مغتفر عنها ويحصل الاحكام الشرعية بما بحيث لا يشذ شيء منها قلت محصل هذا الكلام على تقدير تسليم كون الظنون المستفادة
من اخبار الاحاد وما يتعلق بها ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها من الكتاب والسنة المتواترة من غير جهة الدليل الرابع بل من جهة
اجماع الخاصة وشاعته واضحة وجزافته ظاهرة كيف ولم يشر الى هذا احد منهم ولم يدعه عليه مطرب بل منهم خلافه حقا سيما في بحث حجية
الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى على من راجع كلماتهم وتاملها تاملا صادقا ومع ذلك فالاجماع من المتاخرين على حجية اخبار الاحاد ليس
كليا بل جمعهم ليقولها في الجملة كما اقتفى عند من يدعي اجماعهم عليه وهو حجية اخبار العدل المتفق على عدالته او الثابت عدالته بالتصحية
المتاكدة او الشياع المفيد القطع او البينة الشرعية اما اخبار غير العدل فليس كذلك كالموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة و
نحوها من القرائن الاجتهادية والصحيح المختلف في صحته بعدم ثبوت عدالة رواته او ببعضهم بما من شانه الاشارة بل بنحو من تزكية الواحد او
اشتهار القرائن او امثال ذلك فلا اتفاق على حجيتها كيف وقد انكر جماعة من الفضلاء حجية ما عدا الصحيح منها والحق بعضهم في الحجية الموثق
والحسن والخبر المنجبر بالشهرة وبعضهم نقص وبعضهم زاد عليه فلا دليل قاطع على حجية ما عدا الصحيح من اخبار الاحاد وبحصر الحجة فيه على تقدير
تسليم دليل قاطع عليه وما في الاقتصار عليه دون باقي الانواع المحذور السابق من الخروج من الدين وان كان اخف منه في السابق وذلك
فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الاخبار الغير الصحيحة الغير المنجبرة او المتفق على صحتها لكن لها معارض من مثلها لا يمكن الترجيح بينهما
الا بالظنون الاجتهادية التي لا اجماع على حجية كثير منها كما لا يخفى ولذا ترى ان مثل صاحب المدارك وغيره ممن يقتصر في الاحكام على ما صح عدالة
رواته بالعلم والبينة الشرعية القائمة مقامه شرعا يختل نظام احكامه ولا يتمكن من اثباتها على طريقته غالبا وتارة يستشكل ويبقى على الاشكال
فيقول موافقة الاصحاب من دون دليل مشكل ومخالفتهم والتخلف عنهم اشكل او بالعكس واخرى يخالف طريقته يوافقهم وليس ذلك الا
من حيث ان الجري على تلك الطريقة يستلزم اختلال الكثير من الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى فهم وبصيرة وعلى هذا فلا معدل عن
اعتبار المظنة من حيث هي في الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى ملاحظة وقد عرفت ان جهات الظن اذا كانت مختلفة ضعفا و
قوة لزم الرجوع الى اقواها بالضرورة لقبح العقل ترجيح المرجوح على الراجح وسبق ايضا ان الشهرة ربما يستفاد منها ما لا يستفاد من ساير الادلة
وبنحو هذا يجاب عن الايات المستدل بها على حجية الاحاد بعد تصحيح الاستدلال بها بالدفع عما اورد عليه سابقا من الاجماع المنقول على عدم
حجيتها بان يقال انه خبر واحد مخالف للكتاب فيطرح اتفاقا نصا وفتوى واعتبارا وفي ذلك فانها ما دلت الا على حجية الخبر الصحيح المتفق على
صحته والضعيف المنجبر بصدق المنبئ لتبين القطعي من اجماع او غيره من الادلة القاطعة دون الظني لما يأتي وما في الاقتصار عليها
ما مضى كما لا يخفى هذا ولنا على اثبات الملازمة وكلية الكبرى المستفادة منها في الدليل الرابع وجه اخر وهو انه لا ريب في انه دل على حجية الظن
ولا يخ اما ان يكون من حيث انه مظنة فهو المطلوب او من حيث الخصوصية ولا سبيل اليه بعد ما قررنا سابقا وتمهد من ان الظن المستفاد من نحو
اخبار الاحاد والشهرة اقوى مما يستفاد من غيرها من الظنون المخصوصة كاصالة البراءة وانه حيثما تعارضا لزم العمل باقواهما لكونه راجحا
والضعيف مرجوحا وترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا وح فاحتمال الخصوصية يستلزم ترجيح الشارع المرجوح بتخصيصه الحجية
بفضيلة الخصوصية دون ما هو راجح منه بمراتب عديدة وهو باطل بالضرورة فان قلت لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعوى المدعي ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهذا خلاف الاجماع قلت نعم الا ان الاجماع المدعى هو الفارق
ولولاه لقلنا فيه بما قلناه في المقام لكن المانع موجود فيما عن فيه مفقود فيما نحن فيه وعليه فيكون الاصل في الظنون المختلفة ضعفا وقوة لزوم

[illegible]

الاخذ

الاخذ بالراجح منها حجة بقيام دليل قاطع على خلافه من الاجماع او غيره فما اخذ به كما في مثل النقض وغيره لكن للتامل في مثل هذا الوجه مجال ويمكن
اثبات الملازمة بوجه اخر اوضح من هذا الوجه وتقريبه بل نفسه الان بقي على التقدير الثاني ان حجية مثل ما كان ضعيفا مستلزم لحجية ما هو اقوى
منها بطريق اولى الاولوية ظنية بخصوص قطعية لكونها مجمعا عليها والنقض على هذا بما نقض به على الوجه السابق مدفوع بما ذكرنا ولا مجال للتامل فيه هنا
بناء على ان الاولوية دلالة ظاهرية يمكن تخصيصها بما اقوى منها حيثما تعارضا ولا يقدح ذلك في حجيتها كما هو الحال في سائر الظنون التي هي من قبيلها
وثبت حجيتها او افادتها القطع كالاجماع فان قلت نمنع ذلك اذ ربما يمكن المجتهد من اثبات ما ليس بضروري بالتواتر المعنوي الحاصل من تتبع النصوص
كما يتفق احيانا وبالاجماع ايضا على امكان العلم به في مثل زماننا هذا ايضا على الاقوى فان كثيرا من المواضع ثبت من التطلع والتظافر والتسامع من العلماء
والمتاخرين وربما انضم اليه القرائن من الاخبار او العمل وغيرهما بل ربما نقل الاجماع حد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب
صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد يحصل اليقين وربما يحصل العلم من الحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض في
حد الكثرة في الاستفاضة واما اصل البراءة في الموضع الذي لا يكون فيه دليل على التكليف من اليقينيات للآيات الكثيرة ومثلها من السنة والاجماعات
المنقولة واتفاق فتاويهم عليها بل ويحصل القطع ايضا من ملاحظة طريقة رسول الله والائمة بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم وبالجملة دعوى
انسداد باب العلم في المسائل الاجتهادية كلها واستلزام طرح الظنون الاجتهادية فيها ما هو مخالف للوجدان في كثير من المواضع قلت ان تلك المواضع
المدعى فيها امكان تحصيل العلم لا يبلغ عشر معشار الفقه قطعا ومع ذلك فيما يحصل لا يحصل غالبا الا علوما اجمالية بحيث يحتاج في تشخيص
معلوماتها الى الظنون الاجتهادية يقينا وبالجملة فهذا القدر من العلم حيث يحصل لا يكفي لاثبات التكاليف كما هي في الاحكام الشرعية المقطوع
بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة كما ان القدر المحصل من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن من حيث هو لعدم
التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين وما ذكر ظهر ان القران لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يكتفي بذلك
وكذا اصالة البراءة ولنا على اثبات حجية الشهرة طريق اخر من غير جهة الدليل الرابع وهو انا نرى العلماء العاملين باخبار الاحاد يعتمدون
في تعديل رواة الاسناد وتصحيحهم وتضعيفهم وغيرها على الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى ان الذي يقتصر منها على الصحيح الثابت عدالة رواته بشهادة
العدلين مثلا ولا يعتمد على ما سواه في تمييز الرواة المشتركين بين العدل وغيره ممن يقدح وجوه عنده او عند الكل في حجيته يعتمد على مثل القرائن
الرجالية التي هي في غاية من الضعف مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه وامثال ذلك من الظنون الضعيفة التي
هي في غاية من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى وكذا يعتمدون في الترجيحات بين الاخبار المتعارضة على القرائن الرجالية وغيرها على الترجيحات
الاجتهادية التي لم يقم على اكثرها بل كلها دليل قاطع يجعلها ظنونا مخصوصة وعليهم هذا بلغ حد الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في اخبار
الاحاد وما يتعلق بها وان اختلفوا في احادها ولو كانت ضعيفة جدا امثال ما مضى فيلزم من حجيتها حجية مثل الظن المستفاد من الشهرة
بطريق اولى لكونه اقوى من تلك الظنون بمراتب شتى بحيث لا ينكره احد من العقلاء ويفهم الاولوية كل من سمع موجها من اهل العرف
والعادة لما بقي من انها مفيدة معتبرة لا داعي فيها ولا جهة في المنع من الاولوية ليس الا ما اذا كان من جا فيها غيره واضعف في العرف والعادة
وليس منها هذه الاولوية لما عرفته فليس منكرها بهذا الطريق الا من قبيل الغريق يتشبث بكل حشيش واضعف ما يتوهم في دفعها بانها من اقسام
دلالة الالفاظ لكونها دلالة التزامية عرفية على ما هو التحقيق فيها ولا لفظ هنا يدل على حكم الاصل حتى يتفرع منه ثبوته بوجه ابين
في الفرع بطريق اولى اذ ليس الا المقدمات العقلية الرجالية والاجماع المتقدم اليها الاشارة وهما ليسا من الادلة اللفظية حتى يترتب عليهما الاولوية
وذلك لان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الحكم عن الشارع صريحا الا انهما كاشفان عنه قطعا بناء على ان حجيتها عندنا ليست بخصوصيتهما
بل لكونهما كاشفين عن قول الشارع وهو الحجة وعليه فما لهما الى اللفظ حقا فيترتب عليه الاولوية قطعا واضعف منهما القدح فيها باحتمال
ان يكون للاصل في الحكم خصوصية مخالفة بها انتفى كل اولوية الا ترى انه فرق بين قولك هذا وبين قول القائل في اثر التأفيف بانه قد يكون
للخصوصية مدخل في التحريم فلا يتعدى الى انواع الاذى من الضرب والشتم ونحوهما وقوله هذا مما لا يفهمه العرف قطعا فكذلك قولك هذا والجواب
عنهما واحد وهو ان احتمال الخصوصية لا ينظر اليها بعد انسباق العرف على فهم الاولوية وعدا احتمالهم لها وبالجملة الاولوية من الادلة الظاهرية
لا يقدح في حجيتها الاحتمالات الضعيفة ولو كانت بحسب نفس الامر محتملة ربما لها كحال سائر الالفاظ مثل الامر والنهي فانهما وان احتملا

الامر

الاستحباب والكراهة الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة هذا ان بلغ عليهم مثل الظنون الضعيفة المحتاج اليها في اخبار
الاحاد وما يتعلق بها حد الاجماع وان لم يبلغ حد الاجماع فاما ان يقتصر من الظنون على ما قام الدليل القاطع على حجيته ويمنع حجية كل ظن المجتهد
عداه ويمنع كلية الكبرى او لا يقتصر بل يعمل بالكلية ويستثنى منها ما قام الدليل على خلافه كظن القياس والراي والاستحسان ونحوها
ولا سبيل الى الاول لما مر من استلزامه الخروج من الدين وعدم التدين بدين خير المرسلين فتعين المصير الى الثاني ولكن لا يخفى عليك ان مآل
الاستدلال على هذا التقرير راجع الى الدليل الرابع ولكن المقصود من هذا الدليل انما هو التقرير الاول وانما ردد نا بينه وبين هذا التقرير تنبيها
على الحصر وسدا لابواب محتملات كلام بحيث لا يمكن الذب الا به وتحصيلا للمقصود ومرامه بالجملة ظهر بما ذكرنا من ادلة الرسالة الى هنا وجوه
حجية الشهرة مطلقا كان معها رواية او لا فضح دليلها تام لا لكن خرج منها الشهرة التي لا يتضح دليلها ولا وجدنا معها رواية وغيرها من الاصول مطلقا
ما بينها وعدم حجية مثلها كما ذكره الخال العلامه رحمه الله ثم وبقي ما عداها من نحو الشهرة التي معها رواية ضعيفة مثلا باقية تحتها لانه في حجيتها لعدم مانع خبر
لاختصاص الشهرة المانعة عن حجية الشهرة بغير مثل هذه الشهرة مما لم يضم اليه نحو رواية ضعيفة ولا مانع عنها عدا الادلة الدالة على عدم حجية الظن
مطلقا لكن ما قدمناه من الادلة القاطعة على حجية الظنون الاجتهادية في الاحكام الشرعية وما يتعلق بها من نحو الشهرة وغيرها يخصصها لانها لغاية
والخاص يقدم على العام قطعا ومن هنا يسهل المخرج عما يورد على الاستناد الى الاخبار الضعيفة والادلة لحجيتها بدعوى انجبارها بالشهرة
من ان كلا منهما بانفراده ليس بحجة شرعية فكيف باجتماعهما يحصل حجة شرعية اقوى من الحجج الشرعية من نحو الصحاح المستفيضة التي كل منها حجة
مستقلة فضلا عن ان يكون كلها مجتمعة وبعضها الا البعض معتضدة وذلك فان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت معه
ونسبت اليها الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح الخارجي المستفاد مما قدمناه والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها شاهدا وسببا
للتخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم دخولها فيها كما عرفت والا فليست الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة فان قلت ان هذا
التوجيه لم يظهر من كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة بل ظاهرهم ان الرواية هي الحجة فيكون توجيها بما لا يرضى قلت لو لا
نسلم ظهور من الاصحاب عندهم في حجية مثل هذه الرواية نصا ولا اثباتا الا بما ذكرناه ولا بما سنذكره من الوجوه ام هل يمكن جعل ذلك توجيه
عند الهم في ذلك يمكن ما ذكرناه ولا ترجيح ام لو لم نقل بترجيح ما ذكرناه فلا اعتراض ومستند الورود جدا فما هو الجواب عنه فهو عين
الجواب عن طرفنا فان قلت اشتهار اطلاق عدم حجية الشهرة بينهم يكشف عن عدم كون العمدة هذا قلت نمنع الاطلاق اذ لم نسلم منهم
الا عدم حجية الشهرة الخالية عن دليل اصلا فان قلت نسبتهم الحجية الى الرواية كاشفة عن فساد هذا العمدة قلت كما انه يمكن ان يجعل هذا
قرينة على ذلك كذلك يمكن توجيه الاعتراض المتقدم لو لا كون ما ذكرنا قرينة على خلافه وبالجملة عند الاصحاب غير واضح فلا يتوجه دعوى
كون ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى وثانيا ان هذا التوجيه لم اذكره مصححا لطريقتهم بل تحصيلا لعمدة تصحح العمل بالاخبار المنجبرة بالشهرة
الشهرة بيني وبين الله وتخليتها من الاعتراض المتقدم سابقا بناء على قوته ومتانته ولولا ما وجهنا لعدم محيص عنه بعد الدعوى
اختلال الاعتراف بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو يستلزم اختلال كثير من الاحكام الشرعية كما مضى وهذه هي الثمرة العظمى في التنويه
بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها واما ما بقي في الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عمدة حجية الرواية انما هو حيثية يحصل التبين في
الصحيح تبين كاشف عن صدقها وصحتها واما معه فهي حجة جدا لان الله سبحانه لم يأمر بطرح الرواية بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق
ان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة يحصل بها التثبت ويستظهر بها صدق الخبر فتعين العمل به فمنظور فيه لتوقفه على تعميم
التثبت للتثبت الظني وهو مشكل فان معناه لغة ليس الا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه في نفس الامر ولا يكون ذلك الا بتحصيل
العلم مروا فقضا الاصل بقاء هذا المعنى لان لم نظم من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ثبوت فهمهم منه خلافه بحيث يشمل التثبت
الظني الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم حلافه موافقة للغة فان المتبادر من لفظ التبين عندهم ليس الا ما هو معناه حقيقة في
اللغة فاذا قال رجل مثل ثبت الحساب والدفتر فان لفلان على كذا فلا شك ان اهل العرف يفهمون منه حصول العلم والقطع
للرجل بالدين وقد تنبه بعضهم بل جملة منهم فمن خال ذهنه عن التنبيه بذلك بعد عرض المثال عليه ومع ذلك تعليل وجوب التثبت
بخوف الوقوع في الندم اوضح شاهد على لزوم كون التثبت قطعيا اذ مع ظنيته يخاف معه الوقوع في الندم قطعا اذ الخطاء غير مأمون

على الظنون جداً فمثل هذا الكلام مما يستخرج العقلاء ... وهذا احتمال في دلالة الآية على حجية اخبار الآحاد مطلقاً وهو مبني على امكان الجواب
عنه لكن بصعوبة كما لا يخفى ولو سلم فغاية العرف اللفظ ... ما يعم العلمي والظني الحاصل من نحو الشهرة وان منعك بعلمها حيث حصل
معارضة بينها كما هو الاقوى نقول ان سياق الآية على هذا الظهور حجية الشهرة بنفسها ... درايتها لا لظهور فان الاعتماد
في الخبر حقيقة انما هو على مبين انه ليس ... تبين الآحاد ... البيان والمبين ... العمل بخبر ... الا من حيث كونه هو الكاشف
والمصدق وصحة الحكم انما ينتهي ... يكون هو الحجة على اثباته وهو مستلزم حجية الشهرة لحصول البيان الذي هو المناط في العمل بالرواية ولم
ولو مجردة عنها اذ الاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخلية لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في تخصيص العمل بها بعد حصول وصف
البيان بها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا تحصل لنا الا التردد بين احتمال الصدق والكذب فيها وان ترجح الاول رجحاناً ضعيفاً
لا يكون معتبراً فهي بالاضافة اليها بمنزلة التبينة كما يحتمل صدقها كذا يحتمل كذبها وهذان الاحتمالان ... في كل مسألة ... الامر في الحكم الشرعي
فيما فيها فاذا ... الشهرة تخصيص احدهما ... وصفها البيان ... من الاخر ... فالاحتمالين المتساويين في الادلة الضعيفة ليس الا
كما ان في كل مسألة ... توجد رواية ... فان ... الشهرة مبينة تخصيص لاحدهما من الاخر بنفسها بمقتضى الآية الشريفة ... كان
... الاستناد الى الآية في دفع الاعتراض المتقدم اليه الاشارة مستنداً في
الصعوبة الى ما عرفته من ظهور الآية في ان العبرة انما هي بالتبين لا بنفس الرواية لكن ليت شعري كيف غفل عن دلالة الآية على هذا على حجية الشهرة
بنفسها من غير مدخلية رواية ومع ذلك فقد دفع الاعتراض المتقدم بما هو اعرف به وهو دعوى الاجماع على حجية الرواية المنجبرة بالشهرة ولم اعرف
وجهها ولم اتحققها ... بعد شهرة الخلاف في حجيتها فقد انكرها من محققي المتأخرين جماعة ولا يمكن الاطلاع فيها بالاجماع ... في امثال
زماننا ولكنه غير مستحيل وان بعد لكونه حدسياً فلعل العلم ... اعلم ان موضع الرسالة وان كان لبيان حجية الشهرة
الا ان المقصد الاهم منها انما هو اثبات كلية الكبرى المستفادة من الدليل الرابع بالتقريب الذي ذكرنا فان منعها يترتب عليه مفاسد عظيمة منها عدم
تمكن المجتهد من التمسك بالظنون المختلف فيها ... حيث لم يقم دليل قاطع على حجيتها عدا الدليل الرابع ... كلها ... وعلى القطعيات
والظنون المخصوصة ... يوجب لما ذكرنا الخروج عن الدين فان المستفاد منها ليس الا احكاماً قليلة ومع ذلك فهي غالباً ... بل لا يتشخص
الا بالظنون الاجتهادية مثلاً الاجماع واقع على ان الركوع واجب ... الى اي حد يجب او اي شيء يعتبر هل هو مطلق الذكر او التسبيح وعليه
اي قدر يجب منه وغير ذلك فليس يقطع به بل لا بد فيه من الرجوع الى اخبار الآحاد وغيرها ويحتاج كل منها الى الظنون الاجتهادية لا تكاد تحصى سنداً
وتناولاً دلالة وتعارضاً ودعوى الاجماع على حجية هذه الظنون لا من حيث كونها ظناً مع وقوع الخلاف في كثير من جزئياتها او افرادها
بل يكاد يقطع بفساده فان مع الخلاف كيف يمكن دعوى الوفاق لعدم العلم بمخبر امثال هذه الا ... غالباً وان كان ممكناً ... الا ان
ان وقوع الخلاف في بعض الجزئيات ليس لانكار المخالف حجية الظن المختلف فيه بل لمنع حصول الظن من السبب الخاص الذي يدعى افادته الظن
وفيه نظر فانا نرى كثيراً من الظنون المختلف فيها لا يمكن ان يختلف في كونها ظنوناً مثل تزكية العدل الواحد في اعتبار العدالة اذ لا ريب في
افادتها الظن بها ومع ذلك ترى الخلاف في حجيتها والمنكر لها لا يمنع الا ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او ما يقوم مقام
شهادة ومثل ذلك كثير جداً فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الظنون المتعلقة باخبار الآحاد وغيرها لا تعتبر ... تلك الظنون المختلف
فيها ولو سلم الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالادلة من حيث كونها ظنوناً متعلقة بها فانما غايته اثبات حجية الظن المتعلق بما علم او ثبت كونه
دليلاً واما الظن الذي يصير به الشيء دليلاً فلم يثبت منه حجيته الا ان يدعى الاجماع على مثل هذا ايضاً بدعوى الاستقراء وتتبع موارد
كلماتهم وهو ضعيف ولا فرق بينها وبين ان يدعي مدع الاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقاً بان يقول ان تتبع موارد استدلالاتهم في الاحكام
الشرعية بالظنون الاجتهادية يحصل القطع باعتمادهم على الظنون ... اليها الا من حيث كون ظن المجتهد حجة عندهم مطلقاً من حيث
كونه ظناً من دون ان يكون لخصوصية مورد دون آخر مدخلية فيها ولذا لو تعارض ظنونهم ... منها بما هو اقوى ولا يكتفون
بما علم انعقاد الاجماع عليه وكان مقطوعاً به ... جداً وللفاضل العلامة في اثبات هذه الكلية كلام لا بأس بذكره وختم الرسالة به
... قال ... صاحب ... وغيره على حجية اخبار الآحاد من ان باب القطع في غير ... منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه

الاجماع

ادلة الاحاد الشرعية ... مع ان كثيراً من اخبار الاحاد وغيرها ... القسمين

حجة الى اخر ما ذكرناه وحاصله ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكونها شريعة
بروم امته من بديهيات الدين ومما اجمع عليه المسلمون وظهر من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام فلعوق وجدانى لان
المعلوم بالضرورة والاجماع ليس الا امرا اجماليا قد يشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى يقع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك ببشره
حكم الشرع بالنسبة الى انعالنا انتهى كلامه وفيه تأييد لما ذكرنا وتقوية لما سطرنا وان كان في موضع مما ذكره اشتباهات ليس هذه الرسالة
محل تفسيرها هذا آخر ما انتهى اليه كلامه لقد اجاد فيما افاد وان كان للنظر في جملة مما ذكره مجال واسع وبالجملة لم يتحقق لنا ظنون مخصوصة ولا اسباب
خاصة بحيث يكون الاقتصار عليها غير موجب للخروج عن الدين والتدين بدين خير النبيين صلوات الله عليه وآله الطيبين الطاهرين فان ذلك
لا يثبت الا بدليل قاطع من الادلة الاربعة ومن الظاهر فقد جميعها في هذا الباب اما الكتاب فظاهر وقد بيناه واما السنة فكذلك اذ لم نجد رواية
معلومة السند والدلالة مفيدة لذلك واما الاحاد فلا تفيد شيئا في هذا المقام شيئا واما الاجماع فللمنع من تحققه بوجه من الوجوه وكيف
يمكن دعوى الاجماع في هذا المقام مع هذه الخلافات العظيمة المانعة من حصوله عادة ولو امكن عقلا مع ان طائفة من محققي اصحابنا
على امتناع الاطلاع على الاجماع في نحو هذا الزمان حتى انهم في جملة من المسائل الفقهية التي لم نجد خلافا فيها ونجد الروايات والفتاوى
الواصلة الينا متفقة الدلالة على حكم لم يقطعوا بالاجماع وهو في محله فكيف يمكن القطع بحجية ظنون مخصوصة مع هذه الاختلافات وتدوين
فتاوى الاصحاب في المسائل الاصولية وبعد الاطلاع على الاجماع في نفسه ثم لو سلم الاجماع على حجية الظن المستفاد من الكتاب والسنة
المتواترة واخبار الاحاد فغايته قضية مهملة ومن البديهيات ان المهملة في قوة الجزئية ومن الظاهر ان القضايا الجزئية غير نافعة في هذا المقام
ما لم يقرر انا العقل فالظاهر وانه لا يدل على حجية ظن بخصوصه وان دل على حجية الظن فانما يدل على حجية الظنون التي لم يقم القاطع على عدم حجيتها
وهو المطلوب وانما ثبت بطلان القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة وتعين الاعتماد على كل ظن لم يثبت عدم حجيته بالدليل القاطع
لوجهين الاول ان العقل يحكم بذلك بعد العلم ببقاء التكليف وعدم جواز التمسك باصالة البراءة وقاعدة الاحتياط في المسائل التي
اشتغلنا بها طريق العلم الثاني الاجماع المركب فان كل من منع من الظنون المخصوصة قال باصالة حجية كل ظن ويظهر ذلك من جملة من العبارات
المتقدمة اليها الاشارة لا يقال كيف تدعون ان الاقتصار على الظنون المخصوصة مع مراعاة الادلة القاطعة يوجب الخروج عن الدين مع ان تلك
جماعة من محققي اصحابنا ونقطع بعدم خروجهم عن الدين لانا نقول هؤلاء زعموا ان جملة من الظنون كالظن الحاصل من ظاهر الكتاب مثلا
والظن الحاصل من كثير من اخبار الاحاد والظن الحاصل من الاجماعات المنقولة من الظنون المخصوصة باعتقاد قيام الدليل القاطع من الاجماع
المحقق ونص الكتاب على حجيتها بالخصوص واذا ثبت هذا لم يلزم من الاقتصار عليها الخروج من الدين قطعا ولكن نحن لا نوافقهم فيما زعموه
ونمنع من قيام الدليل القاطع على ما ذهبوا اليه بالخصوص فان حصول الاجماع المحقق في امثال هذه الامور يكاد ان يلحق بالمحالات العادية فلم
يبق الا ظاهر الكتاب ونحوه من السنة المتواترة ونحن نمنع من دلالته على جميع ما ذهبوا اليه ومع هذا نجد طائفة من اولئك الجماعة الوقوع
في ضيق الخناق فتارة يستشكل في المسألة ولم يفت بشيء واخرى يخرج عن طريقته ويعول على ظنون لم يقم القاطع على حجيتها بالخصوص قطعا
او ظاهرا وقد اشار الى هذا او الدعوة ولا يبقى غاية ما يلزم بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف العمل بالظن وحيث كان الظن متعدد
الانواع ولم يقم على حجية بعضها الذي لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين دليل قاطع بالخصوص كان اللازم التخيير بينها او استعمال
القرعة في التمييز فانها لكل امر مشكل مشتبه كما في الرواية لا الحكم باصالة حجية جميعها المنافاة للادلة القاطعة من العقل والنقل على اصالة
عدم حجية الظن فيكون اعتبار الظنون من باب الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وقد تقرر عند العقلاء ان الضرورة تتقدر بقدرها لانا نقول احتمال
التخيير واحتمال استعمال القرعة باطل قطعا اما اولا فلانه لا قائل بهما من المسلمين وقد انعقد الاجماع على خلافهما واما ثانيا فلان الاخذ باقوى
الظنون في جميع المسائل اقرب الى الواقع واوفق بالاحتياط ولا اشكال ولا شبهة في ان العقل يحكم بلزوم ذلك ثم ولا يبقى الظن الحاصل
من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وان كان متعدد الاصناف ولم يقم قاطع على حجية كل فرد فرد من الاصناف المذكورة ولكن
قام القاطع على حجية اصل الصنف هو الاجماع القطعي الدال على حجية الكتاب في الجملة وعلى حجية خبر الواحد في الجملة فيكون الاقتصار على
افراد هذا النوع اولى ويرجع في افراده فالم يقم الدليل القاطع على حجيته الى اصالة عدم حجية الظن المستفادة من العقل والنقل لانا نقول

تقرير دليل العقل على حجية الظن

هذا باطل اما اولا فلانه لا قائل بهذا التفصيل من الاصحاب بل من المسلمين على الظاهر المقطوع به واما ثانيا فلان ما ذكر لا يصلح للترجيح لا عقلا ولا نقلا كما لا يخفى بل الذي يحكم به العقل هو الترجيح بقوة الظن وعدمه سواء اندرج المفيد للظن الاقوى تحت الصنف الذي قام القاطع على حجيته بالخصوص ام لا واما المقدمة الرابعة ففي غاية الوضوح وقد اشار اليها والدي العلامة اعلى الله تعالى مقامه واذا صحت هذه المقدمات صحت النتيجة المشار اليها كما لا يخفى لا يقال يلزم على ما ذكر اصالة حجية الظن بالنسبة الى غير المجتهد من سائر المقلدين وبالنسبة الى مسائل اصول الدين وبالنسبة الى الموضوعات الصرفة حيث ينسد طريق العلم فيها او في اكثرها ونعلم ببقاء التكليف مع ذلك وهو باطل ومخالف للاجماع لانا نقول نسلم الملازمة مع تسليم جميع المقدمات في الامور المذكورة ولكن نقول الاجماع على لزوم التقليد بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد منع من اصالة حجية الظن بالنسبة الى هؤلاء لكنا نقول بها واما مسائل اصول الدين فنمنع من انسداد باب العلم فيها ولو انسد لكنا نقول به كما ذهب اليه جماعة من محققي اصحابنا القائلين بعدم لزوم العمل بالعلم وجواز العمل بغيره فيها وكذا الموضوعات الصرفة وليس ذلك من باب تكاثر الاستثناء في الدليل العقلي الذي هو غير جائز بالاتفاق على الظاهر بل من باب تغير الموضوع الجائز مطلقا بالاتفاق فتدبر وسيأتي تحقيق ما ذكر في الدليل الثاني ان شاء الله تعالى ومنها قاعدة لزوم دفع الضرر المظنون التي تمسك بها بعض الاصوليين على حجية خبر الواحد والقياس واشير الى تقريرها في جملة من الكتب ففي المعارج في بحث خبر الواحد احتج ابن شريح بان العمل بخبر الواحد دافع للضرر وكلما كان كذلك كان واجبا اما انه دافع للضرر فلان المخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله اذا كان ثقة يغلب على الظن صدق قوله ومخالفته مظنة للضرر واما ان دفع الضرر واجب فضروري وفيه في بحث القياس قالوا القياس يفيد الظن والعمل بالظن واجب لما افادة الظن فتكون واما ان العمل بالظن واجب فلما ثبت من ان التحرز من الضرر المظنون واجب كالمعلوم وفي الذريعة في البحث الاول ومما اسموها طريقة وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق اذا اخبرنا مخبر بان فيه سبعا وما اشبهه وفي العدة في البحث الاول ايضا ليس لاحد ان يقول ان في العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نأمن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز عنه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فاخبرنا مخبر ان في الطريق سبعا او لصا او يخبرنا بالخسران في التجارة وجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد في الشريعة هذا الحكم وفي الغنية في البحث المذكور وقولهم اذا وجب في العقل العمل على قول من اخبرنا بان سبعا في طريق وان كان واحدا تحرزا من الضرر في الدنيا فكذلك يجب العمل بخبر من يخبرنا عن الرسول صلى الله عليه وآله بخبر لانا لا نأمن مع اهمال العمل به الضرر في الاخرة وفي المبادي العمل بخبر الواحد متضمن لدفع الضرر المظنون فيكون واجبا وفي التهذيب خبر الواحد حجة لاشتمال العمل به على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول صلى الله عليه وآله يثمر الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا وفي النهاية في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الحادي عشر العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر ان الرسول صلى الله عليه وآله امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفته سبب لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون وهو واجب بالضرورة فيجب العمل به ولا يمكن العمل بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما وفيه ايضا في بحث القياس في مقام ذكر الحجج على حجيته الثالث عشر يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به اما الاولى فلان من ظن الحكم ان قال واما الثانية فللعلم بعد امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما وجوب العمل بما يرجح في الظن خلوه عن المضرة والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس وفي المنية في مقام احتجاجهم على حجية خبر الواحد خبر الواحد حجة لان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد اذا اخبر بان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الامر وعندنا علم ان مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به مقتض لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفي الايضاح عند فخر المحققين في جملة كلام له في مقام لانا نقول الرواية الضعيفة في النهي الوجوب مع عدم المعارض العقلي يعمل بها للاحتراز عن الضرر المظنون في الترك والفعل لا ينافيان يلزمهما كالعقوبة والفسق والكفارة وفي مقام اخر الاحتراز عن الضرر واجب ثم قال في جملة كلام له ان وجوب العمل بالظن قطعي حاصل من مقدمتين قطعيتين بيانه ان المكلف العاقل حصل له ظن بحصول هذا الامر المخوف وكان حصل له ظن المخوف وجب عليه اجتنابه والاولى وجدانية والثانية

حجية ... [illegible] ... الظن منه

وجوب دفع الضرر المظنون عقلا

اجماعية ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وانفق الكل على ان ما يظن به الهلاك يجب الشرعي والاجماع على ان الضرر في هذا النوع

جار مجراه وفي غاية البادي اما العقل فهو ان خبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلان العدل

اذا اخبر حصل ظن وجود الامر واذا انضم هذا الظن الى ما علم من ان المخالف للامر يستحق العقاب يحصل ظن العقاب واما الكبرى فلان العقل

يحكم بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فبقي العمل بالراجح وهو المط وفي حاشية شرح صدر لجمال الدين الخوانساري قد يستدل

ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر بشيء كغسل الجمعة مثلا فنقول ان ذلك اذا ثبت ذلك الامر مطلق لا تخصيص له ببعض دون بعض

او حالة دون اخرى فيدل على وجوبه مطلقا ووجوب الشيء مطلقا يستلزم العقاب على الترك كما كان على ما خبر معتد به فنقول قد حصل لنا

من الخبر الوارد بوجوب غسل الجمعة مثلا الظن بوجوبه مطلقا ووجوبه مطلقا مستلزم للعقاب على تركه كما عرفت والظن بالملزوم مستلزم للظن با

للازم فثبت الظن بضرر الترك ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فوجب الاتيان بالفعل دفعا لذلك الضرر وفي رسالة لبعض الفضلاء

من اصحابنا وافاد بعض افاضل المحققين زيد توفيقا ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه

عن المخوفات الظنية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فما يدل دليل ظني على وجوبه او على حرمته وانسد طريق

القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثاني بمقتضى العقل لحصول ظن الخوف من ترك الاول او فعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الا ترى

الواقع في بلية بترك امر او بفعل امر يظن انجراره الى بلية هي اشد منها واذا قام مع قدرته على اجتناب هذا الفعل فهل يصح معذرته عن

التشنيع بالقاء نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب

العمل بالظن في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يبين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجهه

المنع ان استنباط العلة التي هي سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه اكثر وان حصل الظن للناظر البصير

بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به واما ما لم يمنع يجب العمل بالظن بحسب حكم العقل وفي رسالة جده في الاستصحاب لما

القطع لكن ثم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب في الضرر البتة انتهى

وفي الاحكام قد لو لم يثبت ان مخالفة امر الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بامر عن الرسول وغلب على الظن صدقه

فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث

فلم يبق سوى الرابع انتهى ومحصل ما ذكروه ان الامارات الظنية التي هي محل البحث اذا لاحظها المكلف يحصل له منها الظن بالضرر وكل ضرر

مظنون يجب دفعه اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لا ريب في انه اذا ظن بوجوب فعل او حرمته حصل له الظن بلازمهما لان الظن بالملزوم

يستلزم الظن باللازم كما ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم ومن الظاهر ان لازم الامرين ضرر لظهور ان من لوازم الواجب استحقاق العقاب

على الترك ومن لوازم الحرام استحقاق العقاب على الفعل وذلك ضرر عظيم في الغاية فان المضار الاخروية اشد واعظم من المضار الدنيوية

الثاني انه اذا ظن بوجوب شيء او بحرمته ظن باشتمال الفعل والترك على منفعة عظيمة دنيوية او اخروية ومن الظاهر ان فوتها ضرر الثالث

ان ذلك مما شهد به جماعة من المحققين الخبيرين منهم العلامة في النهاية وشيخ وجدي وابنه فخر الاسلام في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية

وغيرهم ممن تمسك بالقاعدة المذكورة على حجية خبر الواحد والقياس وغيرهما من الظنون الرابع ما ذكره في الايضاح من شهادة الوجدان بذلك

واما المقدمة الثانية فلوجوه ايضا الاول انا نجد ان العقل لا يفرق بين الضرر المعلوم والضرر المظنون في وجوب دفعه وفي انه لو لم يدفعه من غير عذر

يكون مرتكبا للقبيح مذموما عقلا ولذا يلتزم بترك الطريق الذي يظن فيه السبع واللص والحيات والعقارب وغير ذلك من الموذيات وكذا يلتزم

بترك الطعام والشراب الذين يظن بوجود السم فيهما وبالجملة نلتزم من جهة العقل بالاجتناب عن كل مظنون الضرر الثاني انا نجد العقلاء قديما و

حديثا على الالتزام بدفع الضرر المظنون ومن تتبع احوالهم وما يحكى عن السلف منهم يقطع بما ذكرنا وما ذلك الا لحكم العقل الصحيح بلزوم

دفع الضرر المظنون ومع ذلك فقد صرح المحققون بذلك ومن جملة ما فرعوا عليه وجوب معرفة البارئ تعالى وغير ذلك كما اشير اليه في جملة

من الكتب ففي الشوارق قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله عز وجل عند شرح قول المص لوجوبها بتوقف عليه العقليات اختلفوا في انه هل

هو واجب عقلا ام شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المص والاشاعرة الى الثاني واما وجوب المعرفة فاجماعي من الامة واستدل المعتزلة

الملازم مخصوص بالآخرة بوقوع

بلية دنيوية ولا يلزم الفعل

امر مثلا يظن انجراره

من باب وجوب دفع الضرر المظنون عقلا

على الوجوب العقلي بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبان العقليان احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون وهو خوف ما يترتب في الدنيا على الاختلاف الامم في … من الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال فان هذا الخوف ضرر ناجز يقدر العبد على دفعه عن نفسه كان مستحقا لان يذم العقلاء ثم قال وثانيهما شكر المنعم ثم قال وقد يفسر الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه ان لم يشكر فان قيل لا يسلم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم من الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر في الصانع وما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب في الاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطاء قائم لخوف العقاب في الاختلاف بحاله الجواب ان منع ظن الخوف مكابرة اذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع وبما يتبع الشعور بها نائبا لا يتجرد لك معلوم عادة وان الملزم عقلا العبرة بالوقوع لا اللزوم وكذا من لم يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل بل نادر جدا واذا وصل فاحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب رجحانه كما لا يخفى على ان احتمال الضرر كاف في احتمال الخطاء في المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف دافعة لخوف الضرر مع ان سد طرق الخطا مأمون لمراعات القانون العاصم وفي شرح الباب الحادي عشر ومتن التجريد انه دافع للضرر ودفع الضرر واجب وان كان مظنونا انتهى

الثالث ما ادعاه في الايضاح من الاجماع على ذلك ويعضده ما ذكره في شرح الطوالع فقال في بحث الامامة يجب علينا نصب الامام سمعا لان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون كان لهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلاد اذا شغرت عن رئيس قاهر يامر بالطاعة وينهى عن السيئة ويديم باس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العلماء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل منع هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى انتهى الرابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون لجاز تركه وهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا وكلما هو قبيح عقلا يحرم عقلا ونقلا الخامس ما اشار اليه في الايضاح من انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون لزم القاء النفس في التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة السادس ان دفع الضرر المظنون قسم من اقسام الاحتياط لصدقه عليه حقيقة عرفا ويعضده ورود اخبار كثيرة متضمنة للامر به الموضوع للوجوب لغة وعرفا وشرعا كقوله عم اخوك دينك فاحتط لدينك وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار اما متواترة فلا اشكال في حجيتها وان كانت دلالتها ظنية لان هذا الظن من الظنون المخصوصة ويجوز ان يثبت الظن المخصوص حجية غيره من الظنون الغير المخصوصة واما غير متواترة ولكنها متلقاة بالقبول ومجمع على حجيتها السابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون … العمل بالظنون المبحوث عنها لوجب ارتكاب الضرر المظنون في جملة من الصور التي يلزم فيها الحكم بوجوب ارتكاب ما ظن بضرره من ترك واجب او فعل محرم اذا لم نقل بحجية تلك الظنون باعتبار ظاهر كتاب او ظاهر سنة متواترة او قاعدة شرعية اذ لا اشكال في انه ان لم نقل بحجية تلك يلزم الرجوع الى دليل شرعي آخر غيرها ولو لم يكن مفيدا للعلم والتخيير لان وجوب ارتكاب الضرر المظنون ضرر في نفسه ومع ذلك فقد يكون ذلك مستلزما للحرج العظيم وكلاهما منفيان شرعا بالادلة القاطعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل

وقد نوقش في هذه الحجة من وجوه الاول انه يلزم عليها امور منها لزوم العمل بخبر الفاسق والكافر وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي النهاية في مقام رد الحجة المذكورة وبعد فهذه الطريقة توجب عليهم ان يكون الفاسق كالعدل والمؤمن كالكافر وان يكون المعتبر حصول الظن من غير اعتبار الشروط التي يوجبونها في خبر الواحد ولا احد يقول بذلك وفي التهذيب في المقام المذكور على ان ذلك يوجب ان يكون الفاسق كالعدل والكافر كالمؤمن من غير اعتبار ما شرطوا الرواة وفي المعارج في المقام المذكور وما ذكروه منقوض برواية الفاسق لا بل رواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره انتهى ومنها لزوم العمل بقول مدعي النبوة والامامة من غير معجزة ودلالة وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب في المقام المذكور ففي النهاية وهذه الطريقة ايضا توجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرز به وفي العدة ان الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذي اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على نبوته لان العلة قائمة فيه وهي وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك فرقنا بمثله في خبر الواحد وفي المعارج ويلزم على ما ذكروه وجوب العمل بقول مدعي

بنصب الامام وكلما يدفع ضرر الاجل فهو الآ مع

ومنها الاخبار مع

الشاهد لا يكاد يجب العمل بقوله ح

ذا الوجوب

النبوة من دون المعجزة لعين ما ذكروه وغيره ايضا في بحث القياس لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب العمل بقول المدعي مجرد انه اذا غلب على
ظن الحاكم صدقه حتى يعمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة وفي الغنية ويلزم على ما ذكروه وجوب العمل على قول مدعي الرسالة اذا
فيه فتحرز اوليس هذا قول احد وفي النهاية في بحث القياس بعد ما حكينا عنه سابقا الثاني سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي
عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وبما اذا ظهر
المصلحة للمجتهد باعتبارها حكم شرعي وبما اذا ادعى المظنون صدقه النبوة وبما اذا غلب على ظن الدهري الكافر الذي تبع هذه الشرايع
فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت الاجزاء لا بقال المظنة انما تفيد ظن الضرر لو انتفى الدليل القاطع على فساده
وفي هذه الصور وجد القاطع على فسادها الا انا نقول القياس انما يفيد ظن الضرر ان انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد
جزء من مقتضى ظن الضرر فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت الضرر انتهى وقال بعض واجيب عن الثاني بان الدليل الشرعي لما
قام على عدم الالتفات الى ذلك الظن لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزء من المقتضي وليس كلما يمنع وجوده من عمل
المقتضي كان عدمه جزء منه فان مانع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزء من علة النزول لاستحالة كون العدم جزء من علة الوجود
وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان الذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه انما على عدم الظن فلا دلالة عليه ولا يلزم من الدليل
على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه العدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه انتهى ومنها لزوم العمل بسائر الظنون
المنهي عنه كالظن الحاصل من القياس والرمل ونحوهما ومنها لزوم العمل بالظن الحاصل قبل الفحص بالنسبة الى المجتهد ومنها لزوم العمل
بالظن بالنسبة الى العامي من الرجال والنساء ومنها لزوم العمل بالظنون المنهي عنها في الموضوعات الصرفة والى ذلك اشار في المعارج في بحث
القياس فقال لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي مجرد انه اذا غلب على
ظن الحاكم صدقه حتى يعمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة انتهى وبالجملة فنقض الحجة المذكورة بظنون كثيرة في اصول الدين والفقه
والموضوعات وهي التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها وعلى المنع من العمل بها فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن الظنون المبحوث عنها او ...
النقض على هذه الحجة كما يرد على الحجة السابقة من غير تفاوت كما لا يخفى لا يقال لولا الاجماع على عدم حجية هذه الظنون لكنا نقول بحجيتها
ابتناء نظرا الى الحجة المذكورة فالاجماع هو الفارق والمخصص للقاعدة الكلية ومثله في الشرعيات غير عزيز فان اكثر كلياتها قد تخصص بالاجماع
لانا نقول الحجة المذكورة قاعدة كلية عقلية كالحجة السابقة وقد تقرر ان الكليات العقلية لا تقبل التخصيص فلا يجوز ان يقال كل اجتماع
الضدين غير جائز الا في المورد الفلاني ولا كل جسم يحتاج الى الحيز الا الجسم الكذائي ولا كل تكليف بما لا يطاق غير جائز الا التكليف الفلاني
ولا كل قبيح لا يصدر من الحكيم الا القبيح الفلاني وذلك لاجل وجوه الفرق بين العمومات العقلية والعمومات اللفظية والوجه ان العمومات
العقلية من حيث استنادها الى دليل قطعي يفيد ثبوت الحكم على وجه القطع واليقين فلا يمكن تخصيص الكلية لاستحالة اجتماع النقيضين
ولا كذلك العمومات اللفظية فان الحكم المعلق عليها ليس مستندا الى امر يوجب القطع بثبوته لكل جزئي من الجزئيات بل غايته الظهور وهو
الظن ينتفع بالقاطع لو ... وهو ذلك المخصص وقد اشار الى ما ذكر في ... فقال بعد ايراده النقض بخبر الفاسق والكافر لا يقال لولا
الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب ... وقد اشار في بحث القياس لا بل منعنا الدلالة
من العمل بما ذكرتم لانا نقول لو كان الظن حجة لوجوب العمل لاطرد ذلك كما ان رد الوديعة لما كان وجها موجبا لم يختلف في
الفعل الذي يقع عليه وفيه نظر لان الكليات العقلية على قسمين كالكليات اللفظية احدهما ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات
على وجه الاطلاق من غير تقييد بقيد مخصوص من القيود المتعارفة كالشرط والصفة والغاية ونحوها وعلى فيهما ما الكليات النجزة
وهذه هي التي لا تقبل التخصيص باخراج بعض الجزئيات عنها وثانيهما ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات لكن لا مطلقا بل
بانضمام قيد اعتباره من شرط او صفة او غاية او نحوها كما في قولك كل كذب قبيح وكل صدق حسن فان الكليتين مقيدتان بشرط
اما الاولى فبعدم ظهور مصلحة وضرورة واما الثانية فبعدم ظهور مفسدة ولذا يصح ان يقال كل كذب قبيح الا ما يكون موجبا للهلاك
وكل صدق حسن الا ما كان موجبا للهلاك ومثل هذه الكلية في العقليات كثيرة وتسميتها بالكليات التعليقية ومن الظن ان ...

الجزئيات كثيرة الى ما لا انقضاء له او الظن فكل ... كثيرة فيكون كل جزء محكوما بذلك الحكم ح

فقلنا بما لا نقول حيث منع الاجماع م

[illegible]

بعض الجزئيات منها ليس من باب التخصيص والخروج الواقعي بل من باب اختلاف الموضوع وتغيره باعتبار وجود الشرط وعدمه فلا يلزم هنا الامر المحال وهو تخصيص الدليل العقلي وذلك واضح في الغاية فاذا تقرر هذا فنقول ان الكلية المستفادة من هذه الحجة والحجة السابقة من قبيل القسم الثاني فانهم يعنون ان كلية لزوم العمل بالظن ولزوم دفع الضرر المظنون مشروطة بعدم منع الشرع منه فاذا منع منه الشرع لم يثبت الكلية كما في الظنون التي اورد بها النقض وتعدد الحكم بجهتها اي تخصيص الدليل بوجه من الوجوه ومن الظاهر ان الشرع اذا منع من العمل بالضرر المظنون واوجب ارتكابه بحيث لا العلم القطعي بوجود منفعة تكون اقوى واعظم من ذلك الضرر المظنون والعقل يجوز بل يوجب ارتكاب الضرر المعلوم المحقق لاستدلالات منفعة عظيمة يكون ضرر فوتها اعظم من ذلك الضرر ولذا يجوز قطع الاصبع واليد والرجل وقلع السن لاصلاح بقاء الحيوة او دفع الوجع الذي لا يتحمل فاذا كان الضرر المعلوم بهذه المثابة كان المظنون اولى بذلك وبالجملة دفع امثال هذه المناقضات بالموانع الغائبة من البديهيات عند العقلاء نعم انما لم يظهر المانع الغائب يجب العمل بالمقتضى فاذا ظن بضرر وجب دفعه الا اذا منع الشرع منه فصح الحكم باتباع الترجيح الظن الا الظنون التي منع منها الشرع فمن التأمل ما ذكره جمال الدين الخونساري في مقام الاعتراض على ما اشار اليه بقوله وقد استدل ايضا على حجية العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر بشيء كغسل الجمعة مثلا او ما في نظره وقيل ان الخبر لا يدل الا على وقوع التكليف المطلق وصدوره من الشارع ومجرد ذلك لا يستلزم العقاب على الترك والا لوجب ترتبه على الترك وان لم يسمع تارك التكليف فلا بد من امر اخر ينضم اليه مثل العلم بذلك التكليف في القول المشترك بين العلم والظن مثلا ولكن لا ريب في استلزام الاول لذلك واما الثاني فلا بد الحكم باستلزامه من دليل قاطع ولم يوجد الحاصل انه لا يحصل من خبر الواحد الا الظن بوقوع التكليف ووقوع التكليف لا يستلزم الوجوب على المكلف بلا بد من شيء اخر فلعله هو العلم به ولا يكفي الظن به والملزوم لترتب العقاب معه على الترك هو الوجوب لا وقوع التكليف ولا يتم الاستدلال لا يقال فعلى ما ذكرت يبطل ما قالوا من دلالة الامر على الوجوب لانا نقول دلالة الامر على الوجوب دلالة لفظية بمعنى ان مقتضى العبارة هو الوجوب ولا ينافي ذلك عدم ثبوت الوجوب في الواقع ما لم يثبت على المكلف ذلك الخطاب لانا نقول الامر بشيء هو الحكم بوجوبه والحكم بوجوب شيء معه بمنزلة الحكم بترتب العقاب على تركه معه والحكم بذلك اذا كان الحاكم صادقا يستلزم ترتب العقاب على تركه معه فقد حصل من الخبر الظن بترتب العقاب على تركه معه سواء كان بالتأويل عالما او ظانا او غيرهما غاية الامر ان يخرج العالم والظان بدليل من خارج ويبقيا تحت العموم لانا نقول الامر بشيء هو الحكم بوجوبه بمعنى الخطاب المتعلق بوجوبه لا الحكم بمعنى الاذعان والاخبار وهو بمنزلة الحكم بترتب العقاب بذلك المعنى ايضا والحكم بترتب العقاب بذلك المعنى لا يستلزم ترتبه ما لم يثبت ذلك الخطاب والثبوت لعله لا يكون الا بالعلم ولا يكفي الظن فان قلت في الاخبار التي وقعت بلفظ الخبر مثل غسل يوم الجمعة واجب مثلا فان الحكم الشرعي الصادق فيها بالوجوب المطلق يستلزم الوجوب المطلق وهو يستلزم لترتب العقاب معه وبه يتم المطلوب قلت الظاهر من تلك الاخبار ايضا هو الامر والتكليف لا الاخبار عن تحقق الوجوب في الواقع ولو سلم انها اخبار فهو اخبار عن الحكم فيه بالوجوب على المكلف في نفس الامر كيف ولو حمل عليه يلزم التخصيص بمن علم الوجوب او ظنه ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى واشير الى ما ذكره من ان ضرر العقاب لا يتحقق الا بعد العلم بالتكليف في جملة من الكتب الكلامية ويتحقق فيها تعلقوا به تاسيسا لا يجوز العمل على خبر الواحد في الاحكام الشرعية للتحرز من المضار كما في مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا ان يبينها ويدلنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك علمنا انه لا مضرة دينية نحن نأمن ان يكون فيما الخبر به الواحد مضرة دينية بهذا الوجه ويكون الخبر عن سبع في الطريق لاننا لا نأمن ان يكون صادقا وانه لا يجب قيام دلالة على كون السبع فيه فيجب علينا التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق وفي العدة ان الذي ذكروه انما يسوغ فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذا اوجبنا بعثة الانبياء عليهم السلام الاعلام على ايديهم وفي الغنية وقولهم انما يجب العمل قبر معتمد لان مضار الدين يجب في حكمة الله تعالى مع التكليف لنا ان يعلمنا بها ويدلنا على الفعل الذي يستحق فاذا فقدنا ذلك علمنا انتفاء المضرة وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق لانه لا يجب نصب الدلالة له على ان في الطريق شيئا فيأمن بفقدها المضرة في سلوكه وفي بعض الكتب اجوبة من جهة ترشيح لا ثم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن صدق المخبر ومنها ما في بحث الاستقراء فان قيل مع الظن يرجح في ذهن المجتهد ارادة الشارع بتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارض بغلبة الظن ان شرعية الحكم يستدعي الدلالة وقع

ارتفاع الكلام بغلبة الظن اشتغال الحكم فينتفي ظن الضرر وفي شرح الوافية للسيد صدر الدين ان قول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا و استثنى منه مواضع تحكم بنقيضه او ليس ما نحن فيه منها وليس العقاب لا من ترك الواجب في فعل الحرام من جهة ذاتيهما بل هو لازم لما من شأن الشارع امرنا بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الاقتضاء بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثني فمن اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي الدائم على ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب ان العقل بعد ملاحظة النهي المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب على فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وفي الاحكام بعد الاشارة الى الحجة المذكورة ولقائل ان يقول لما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك والقول بان مخالفة امر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم فيه امر الرسول واما مع عدم العلم فهو محل النزاع انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام في صورة العلم بالوجوب والحرمة او الظن الذي قام القاطع على حجيته بالخصوص لما اتجه للمعتزلة الاحتجاج على وجوب المعرفة بقاعدة لزوم دفع الضرر المظنون فتم واما ثانيا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على الامرين في الصورتين المذكورتين لما حسن الاحتياط في صورة احتمال الوجوب او الحرمة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان حسن الاحتياط معلوم عقلا ونقلا فعل العقلاء من العلماء وغيرهم فانا نجدهم يرتكبون الاحتياط في مقام احتمال الامرين ولو بعد ترجيح عدم الوجوب وعدم الحرمة بالادلة الشرعية بعد التفحص والاجتهاد حتى انه يؤل امرهم الى الوسواس المنهي عنه ونحن نستحسن العامل بالاحتياط في نفس الاحكام الشرعية ونمدحه مدحا ونراهم كثيرا ما يذمون تاركه لاعتقادهم تجويزه وما ذلك الا لعدم توقف ترتب العقاب على صورة العلم بالوجوب والحرمة فتم واما ثالثا فلان معظم الاصوليين فسروا الواجب بما يستحق تاركه الذم والعقاب والحرام بما يستحق فاعله الذم والعقاب فاطلقوا ولم يقيدوا الاستحقاق بصورة العلم بالوجوب والحرمة نعم ينبغي تقييد هذا الاطلاق باخراج بعض الصور ولكن ليس منه محل البحث فيبقى الباقي مندرجا تحت الاطلاق فتم واما رابعا فلانه لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان الجاهل بالوجوب والحرمة غير مستحق للعقاب اذا ترك الواجب او فعل الحرام وكان مقصرا وهو باطل قطعا ومخالف لاتفاق المحققين ظاهرا فتم واما خامسا فلانه لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان القول بان المجتهد مصيب لا يحتمل الخطاء حقا وهو باطل بالادلة الدالة على البطلان فتم واما سادسا فلان ضرر ترك الواجب وفعل الحرام ليس منحصرا في العقاب حتى يدعى ان مداره الصورتين المذكورتين بل يتحقق في ضمن فوات المصلحة المهمة المترتبة على نفس الوجوب والحرمة وذلك ليس متوقفا على الصورتين المذكورتين بوجه من الوجوه فتم الثالث ما ذكره في المعارج فقال في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة ثم ان الحجة مقلوبة عليهم لانه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا يؤمن الضرر بفواتها فليجب اطراحه لجواز اشتماله على مفسدة لا يؤمن الضرر بفعلها انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي الذريعة على ان العقول مانعة من الاقدام على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة فلم صاروا الى ان يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرزا باولى ممن قال بانه لا يجوز الاقدام على ما خبره مع تجويز كونه مفسدة وفي العدة ان الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها الى ان قال الثالث ان خبر الواحد لا يخلو اما ان يكون واردا بالحظر او بالاباحة فان ورد بالحظر لا نامن ان تكون المصلحة في اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذا ان ورد بالاباحة جوزنا ان تكون المصلحة تقتضي حظره وان تكون اباحته مفسدة لنا فيقدم على ما لا نامن من ان تكون مفسدة لنا لان الخبر ليس بموجب للعلم فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز في العقول وفي الغنية على ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مفسدة فلم وجب العمل تحرزا من المفسدة انتهى وفيه نظر فان اللازم ترجيح جانب المصلحة المستفادة من الخبر لكونها مظنونة بخلاف المفسدة فانها موهومة ومن الظاهر ان مجرد الاحتمال ولو كان موهوما لا يقدح والا لما وجب ترك سلوك الطريق الذي يظن بعدم السلامة فيه لوجود سبع او لص او نحو ذلك فيه لان احتمال المفسدة فيه موجود ايضا الرابع ما ذكره في شرح في مبحث الاستقراء فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني على ان مع النهي عن العمل بالظن يزول ظن الضرر والنهي موجود بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني الآية انتهى وفيه نظر فان هذا النهي ليس مقطوعا به حتى يزول به ظن الضرر بل غايته انه مظنون بظن يستفاد من العمومات ومن الظاهر انه في غاية الضعف ولا يصلح لمعارضة الظن المستفاد من خبر العدل ونحوه لكونه اقوى منه بمراتب ومن الظاهر لزوم ترجيح اقوى الظنين هذا كله على تقدير شمول العمومات لمحل البحث

وان منع ذلك فلا اشكال فيه السادس ما ذكره في التفسير فقال على ان في الاخبار ما الامضرة في ترك العمل به كالمتضمنة للاباحة الخارجة عن الحظر والايجاب فمن ابن لهم وجوب العمل بها انتهى وفيه نظر فان اخصيته الدليل من المدعى غير قادحة هنا لامكان التتميم بالاجماع المركب فيه السابع ما ذكره في النهاية فقال في بحث القياس في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة الثالثة من يجب الاحتراز عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به اولا الاول لم والثاني مسلم فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطاء والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم به فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا بنيتم عدم طريق العلم فيها فانما يصح لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجود امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل تعين الحكم سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلتم انه لم يوجد طريق ظني اقوى من ظن القياس اذ نسبقد به يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز واجيب عنه بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة ففي مدة استقصاء طلب العلم الابد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين بصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح فتعين ترجيح الراجح وهو الجواب ابعد عن الامام المعصوم وفيه نظر لان الاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومفسدة استقصاء الطلب في مدة النظر وهو غير مكلف بالفعل ح منتقض بما اذا شهد لاحد الشاهدين وانتظر التزكية فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم ومنها ما تمسك به في النهاية في حجية الاستصحاب فقال بعد الاشارة الى انه يفيد الظن واما وجوب العمل بالظن فلقوله نحن نحكم بالظاهر انتهى وفيه نظر فان الرواية ضعيفة سندا ودلالة فلا تصلح للحجة وفي منها ان التتبع في كتب الاصحاب وملاحظة سيرتهم بعيد ان كون بنائهم على اصالة عدم حجية الظن وان وجد في عباراتهم جملة ما يدل على خلاف ذلك ويؤيد ما ذكرناه كلام الشهيد في الذكرى وجدي المجلسي في البحار فان الاول قال قد كان الاصحاب يعملون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم وقال الثاني في بيان الاستصحاب ان فقهائنا نراهم يعتمدون على ظنونهم في مقام اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من غير ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ماخذ حجية ذلك الرجحان نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله وما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالها مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون فانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب المعروف ثم قال ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الان على الظنون والبناء انما هو عليها حتى ان منكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مدار الا عليها وان كان ينكر باللسان وقال في موضع اخر في رسالته وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة ويحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن نقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم وايضا المدار في امثال هذه الازمان على الظنون والاخبار رويناها يقولون الظن ان الحديث كذلك اوان الراوي كذلك وامثال ذلك ليس على كل واحد واحد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى فقد نقل الاشارة الى ما ذكرناه وفيه نظر فتم ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال في مقام ذكر حجج حجية خبر الواحد الثالث عشر صدق الواحد فخبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وآله ثم قال واعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا فلم قلتم بوجوب العمل والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى الخبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم فلا يلزم من اعتباره الوجوب افادة الظن لم ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغايته قول المفتي والشاهد اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد فلا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص انتهى وهذا الاعتراض قد ذكره في الاحكام ثم قال وان سلمنا صحة القياس فغايته ان يفيد ظن الالحاق وهو غير معتبر في اثبات الاصول كما تقدم كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه انتهى واشار الى ما ذكره من الاعتراض في المختصر وشرحه للعضد ايضا وينبغي التنبيه على امور الاول الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في انه لا يجوز العمل بالظن حيث يتمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما اشار اليه في النهاية فقال الاجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم انتهى ويعضد ذلك العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن من الكتاب والسنة ولا فرق في ذلك بين اصول الدين وفروعه فلبس الاصل فيها حجية الظن كما اشار اليه في لم فقال في جملة كلام له اما مع امكان تحصيل

عدم تيسر العلم يجب العمل بالظن
ومع التمكن من العلم

العلم فبوقف العمل بها لا يفيد على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيام حج على العمل بخبر الواحد وعدمه المتقو

الثاني قال جدي ره في جملة كلام له وبالجملة الاصل عدم حجية الظن خرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة لان المسلمين اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وسداده وحصل ما هو الحري يكون ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة فهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل بالظن فانا نتمسك على ذلك بانه بقاء التكاليف الى يوم القيمة بعد وسد باب العلم ايضا معلوم كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والتأمل وحصل ما هو اقرب لا يكلف اللهم ان يدعى ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج وما ورد انه لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه بعينه تابع الاخبار والاحكام ايضا وايضا العقل حاكم بحجيته قطعا ولم ايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها ما ذكر بلا شبهة والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعا فما حذفنا قياسا هكذا هذا ما انتهى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي وكلما انتهى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله تعالى يقينا في حقي وفي حق مقلدي فهذه مقدمة يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية بلا شبهة وبالجملة خرج ظن المجتهد بما ذكر قطعي بلا تامل واما كل ظن يكون فلا قطع على خروجه بل ولا ظن ايضا مع انك عرفت حال الظن وعدم اعتباره وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى ينتهي الى القطع لاستحالة الدور او التسلسل مع ان من لم يراع الشرائط ولم يستفرغ وسعه فما حصل له ظن يحتمل ان يكون بعدما راعى واستفرغ يزول ذلك الظن عنه ويتبدل بخلافه ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلافه في ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما حصل له بدوا حجة له مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله تعالى او عدم كونه حكم الله او ان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في سائر العلوم والصنايع المحتاج اليها كذلك لاتحاد ما دل على عدم الحجية في العلوم والصنايع بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق اولى كما لا يخفى وظهر وجهه ايضا وايضا لو تم ما ذكر لزم حجية ظن كل عامي جاهل او امرأة او صبي لاشتراك الدليل والمانع والظاهر انه لا يقول بحجية ظنون هؤلاء احد اصلا ايضا قد عرفت جواز التقليد وصحته عموما خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى في نظر من ظن تقليد غيره بخلاف كل ظان لان الامر فيه بالعكس اذ لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر المراعي جميع ما له دخل في التأمل والمستفرغ وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك وعلم ايضا منهم كما هو الحال في العلوم والصنايع لكن دولة ما ذكرناه موقوف على الانصاف والتخلية الكاملين وبالجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل في كل امر من الامور ان المرجع قول المجتهد في ذلك العلم وذلك الامر والتقليد له لا ان كل ظن حصل يكون حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم بمراتب والاختلافات فيه اكثر بمراتب شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن وما وافق العامة وما حكامهم وقضاتهم اليه اميل وما خالف السنة والمشتهر بين الاصحاب وما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالدرايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان اكثر احكامنا حصل من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العلة في الجمع وانحاء الجمع وايضا تلك الانحاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك مما ستعرف ولان الظن لو كان حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة ومما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم الاية والاخبار يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة انتهى ومما ذكر يظهر ان الاصل في ظن غير المجتهد عدم الحجية سواء كان عاميا رجلا او كان او غيرهم والحجة فيه وجوه منها اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العقل والنقل من العمومات الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بذلك مطلقا خرج ظن المجتهد بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل الا ان يقال العمومات المذكورة غايتها الظن ولا يتم حجيته بالنسبة الى المفروض بل لو كان حجة لكانت سائر ظنونه ايضا حجة لعدم الفارق فتأمل الآن يدعى ان بملاحظتها وملاحظة كلمات المحققين من علماء الاسلام يحصل العلم القطعي بان الاصل الشرعي ايضا عدم حجية الظن لا يقال الدليل الاول الذي استدل به على اصالة حجية الظن بالنسبة الى المجتهد يقتضي ذلك بالنسبة الى غيره من سائر المكلفين لاشتراكهم معه في انسداد باب العلم باكثر الاحكام الشرعية الفرعية لانا نقول هذا ايضا اما اولا فلان العامي وان اشتركا فيما ذكر ولكن المجتهد باعتبار تحصيله واستفراغ وسعه في كل واقعة يحصل له العلم او الظن بانه لا يتمكن من العلم في تلك الواقعة ولا كذلك غيره لعدم تحصيله فهو ممن لم يعلم بانسداد باب العلم له في كل واقعة وان علم اجمالا بالانسداد له في اكثر الوقايع مع ان هذا العلم الاجمالي لم يحصل لاكثر من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا كذلك المجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لان مبنى الدليل على انسداد باب العلم

في كل واقعة بالنسبة الى من يريد التمسك بالظن وهو غير حاصل بالنسبة الى العوام فتأمل واما ثانيا فللادلة القاطعة على عدم جواز اعتماد غير المجتهد على غير التقليد منها اجماع علماء الاسلام على ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد من العوام وغيرهم يلزمهم تقليد المجتهد لا العمل بكلما يظنونه بلا ببعد ان يقال انه يجمع جليسه بين جميع علماء اهل كل ملة فان المعلوم منهم عدم تجويزهم للعوام الا الاخذ من العلماء ومنها ان المعهود من سيرة المسلمين من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام الى يومنا هذا الالتزام بالتقليد والرجوع الى العلماء بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد بدون العمل بالظن في نفس الاحكام الشرعية بل هذا سيرة جميع المليين ولا يقدح فيما ذكرنا ما حكي عن جماعة من علماء الحلب ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف بقدر ما يمكن ومنها انه لو جاز لكل مكلف العمل بالظن كان في نفس الاحكام الشرعية الفرعية للزم الفساد العظيم في امر الدين وذلك واضح ومنها ان المعهود من سيرة العقلاء في الامور الدنيوية كالصياغة والخياطة ونحوهما الالتزام بالرجوع الى اهل الخبرة لا العمل بكل ظن يكون في الامور الدنيوية ف الاحكام الشرعية اولى بذلك **الثالث** قال الجد قدس سره في مسألة الاستصحاب نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب بما عرفت وقال في مقام آخر بعد الاشارة الى اصالة حجية الظن نعم كثير من الظنون يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم جواز جعله مناطا للحكم الشرعي الظني بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع وا الحكم منه كما ان الحكم بالرمل والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او الظن بعدم جعلها مناطا للحكم وربما لا يحصل له الشك انتهى **الرابع** هل الاصل في اللغات والرجال واحوال الرواة التي تتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية ويستخرج منها الاحكام الالهية الفرعية حجية الظن الا ان يقوم القاطع على عدم حجيته كما في نفس الاحكام الشرعية الفرعية او لا بل يجب الاقتصار فيها على الظنون المخصوصة لم اجد مصرحا باحد الامرين ولكن المعتمد هو الاول لما دل على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية وقال بها هنا بل الكل من القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون في نفس الاحكام الشرعية الفرعية جوزوا الاعتماد على كل ظن في اللغات ولم اجد احدا ادعى لزوم الاقتصار على ظنون مخصوصة في اللغات وكذا في الرجال ولان الاصل وهو الاحكام الشرعية الفرعية اذا كان الاصل فيه حجية الظن ففي الفرع وهو اللغات والرجال اولى بذلك **الخامس** اذا قلنا باصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية الفرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بذلك في مقام الترجيح اذا تعارضت الادلة الشرعية الظنية فاي مرجح كان من شهرة او استقراء او قياس او نحو ذلك يرجح احد المتعارضين على الآخر بقوة الظن لزم الاخذ به وان لم يكن ذلك المرجح بنفسه حجة مع قطع النظر عن انضمام غيره اليه وصالحا لاثبات الحكم الشرعي ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المركب عدم القائل بالفصل بين المقامين ولقاعدة الفحوى و الاولوية والاندراج تحت عموم الادلة واما اذا قلنا بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة ففي مقام تعارض الادلة فهل يلزم ذلك ايضا فقهاء منا او لم اجد احدا نبه على هذا فالظاهر انه ليس مندرجا تحت النزاع المتقدم في اصالة حجية الظن بل الظاهر ان القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة يجوزون الاعتماد على كل ظن في هذا المقام كما لا يخفى نعم يلزم في المرجحات التعبدية التي ليس المناط فيها الظن بل مجرد صدق الاسم ولو خلى عنه ان قلنا بها الاقتصار على الموارد المخصوصة التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص وكذا يلزم هذا في جميع الادلة التعبدية الدالة على الاحكام الشرعية الفرعية بالاتفاق **السادس** هل الاصل في نفس الاحكام الشرعية الفرعية حجية كل ظن ولو كان من ادنى مراتبه واول درجاته او لا بل يلزم الاقتصار على الظنون المتاخمة للعلم فيه اشكال ولكن الاقرب عندي الاول ان لم يكن المفروض مندرجا تحت النزاع المتقدم في اصالة حجية الظن لظهور الاتفاق عليه باعتبار ملاحظة سيرتهم في الفقه وعدم وجود مصرح بلزوم الاقتصار على الظنون المتاخمة الى العلم ولان الادلة الدالة على اصالة حجية الظن فيما تقدم تجري هنا ايضا لان الظنون المتاخمة الى العلم في غاية القلة وضبط الموجود منها متعذر او متعسر وقد قامت الادلة على نفي التكليف بما لا يطاق وعلى نفي الحرج في الشريعة فتأمل **السابع** اذا قلنا باصالة حجية الظن في الاحكام الشرعية الفرعية فهل الاصل حجيته ولو قبل الفحص والبحث عن معارض الدليل الظني او لا بل لا يجوز التمسك باصالة الحجية الا بعد الفحص عن المعارض الاقرب الثاني للاصل وعدم شمول الدليل الدال على اصالة حجيته لهذه الصورة لان من شروطه انسداد باب العلم بالحكم الشرعي وهو هنا مشكوك فيه ومن الظاهر ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط على ان الظاهر اتفاق القوم على عدم اصالة الحجية ح فتأمل **الثامن** اذا قلنا باصالة حجية الظن فلا اشكال في اصالة حجية الظن الذي قام الدليل الظني على حجيته كخبر الواحد العدل الذي يدل على حجيته الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة وايضا التعبير بالنبأ عند جمع كثير وهل يلحق به الظن الذي [illegible] في

حجيته ولم يتم الدليل الظني على حجيته ولا على عدم حجيته فيكون الاصل فيه الحجية ايضا او لا المعتمد هو الاول لان كلمن قال باصالة حجية الظن في المسائل الفرعية قال
باصالة حجية هذا الظن ولم نجد احدا يجعل اصالة حجية الظن مخصوصة بالصورة الاولى وان كان هو مقتضى الاصل ولان الدليل الدال
على اصالة حجية الظن يشمل هذه الصورة كما لا يخفى ولقلة الظن الذي يدل على حجيته ظن اخر فيلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين
لانه قد يكون اضعف من الظن الذي لم يقم الدليل الظني على حجيته ويكون هذا اقوى فيجب العمل به لما بيناه سابقا من لزوم ترجيح اقوى
الظنين واذا ثبت حجيته في صورة خلوه عن المعارض بطريق اولى مع انه لا قائل بالفصل بين الصورتين فتم وهل الظن الذي قام ظن اخر من نوعه
او من غير نوعه على عدم حجيته كالموثق والشهرة الذين دل الشهرة على عدم حجيتها يلحق بذلك فيكون الاصل فيه الحجية او لا بل اصالة حجية الظن
لا تشمل هذه الصورة وتختص بغيرها فيه اشكال ولكن المعتمد هو الاول لان احدا من القائلين باصالة حجية الظن لم يستثن هذه الصورة
منها ولان استثناءها يقتضي اخراج كثير من الظنون عن الحجية فيلزم الخروج من الدين ولان هذا الظن قد يكون اقوى من القسمين الاولين فيلزم
العمل به مطلقا لما تقدم اليه الاشارة فتم **التاسع** هل الاصل في الموضوعات الصرفة حجية الظن فاذا ظن بكون الشيء ماء مطلقا او مضافا او
خمرا او سجلا او حرا او بكون الانسان سارقا او قاتلا او لاطيا او زانيا او نحو ذلك لزم الاعتماد عليه كما يلزم الاعتماد على الشهادات في
الايمان والفراش والبلد الاسلامي او لا بل يجب الاقتصار على الظنون المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص فلا يجوز الحكم بالامور
المذكورة ولو حصل الظن المتاخم للعلم بها اختلف عبارات الاصحاب في ذلك فيستفاد من جملة منها الاول ففي مع صد قال ابو الصلاح
يثبت النجاسة بكل ظن لان الظن مناط الشرعيات وفي كشف اللثام حكي عن الفاضل الهندي قال العلامة يجوز الاعتماد على خبر الفاسق
في القبلة بمثل ما ان الظن يقوم مقام العلم في العبادات وفي المعتبر ولو اخبره العدل عن علم بوقت ولا طريق له سواه بني على خبره ولو
كان له طريق بين لان الظن بدل عن العلم فيشترط عدم الطريق اليه انتهى ويستفاد من جملة اخرى منها الثاني ففي لف في جملة كلام له في
مسئلة موضوعية لا يقال مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق بشهادة الواحد الفاسق والصبيان مع حصول الظن لانا نقول
لا نكتفي بمطلق الظن بل الظن المستند الى سبب ثبت اعتباره في نظر الشرع وفي مع صد بعد ما حكاه عن ابي الصلاح وهو بعيد لان مناطها
ظن مخصوص اجراه مجرى اليقين وفي ض في بحث غسل الميت في اجتزاء الكفاية واعتبر المص وجماعة في التكليف الظن الغالب لان العلم بالفعل
الغير بفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف به ويمكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه
او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بفعل الغير في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المثمرة له وقال لان
الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون وفي ح س للمحقق الخونساري واما ابو الصلاح فقد حكي عنه الاحتجاج بان
الشرعيات كلها ظنية وان العمل بالظن انما يجب في مواضع مخصوصة بدلائل خاصة ولا دليل فيما نحن فيه فلا تتعدى منها اليه بمجرد القياس وفي
الكشف بعد ما حكاه عن العلامة قلت نعم في الظن اعتبر طريقه شرعا او انحصر الطريق فيه ولم يكن اقوى منه انتهى وهذا القول اقرب للاصل
والعمومات المانعة عن العمل بالظن من الكتاب والسنة وظهور اتفاق معظم الجلي من سائر الاصحاب عليه وسيرة المسلمين وخلو الروايات
الواردة من طرق اهل البيت عن الاشارة الى اصالة حجية الظن فيها مع توفر الدواعي عليه مسيس الحاجة اليه وقلت على حجية
ظنون قوية كثيرة في موارد كثيرة وليست الادلة الدالة على اصالة حجية
الظن في نفس الاحكام شاملة لمحل البحث بوجه من الوجوه كما لا
يخفى وقد فرغ من تسويد هذا الكتاب مؤلفه الفقير
الخاطي والعبد العاصي محمد بن علي
الطباطبائي وفقه الله
اولا واخرا
ظاهرا وباطنا سنة

تعريف الاجماع اصطلاحاً

حجية الاجماع عند الامامية

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الاجماع ودليل القوم مقدمة اعلم ان الاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم ومنه قوله فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وهو شايع وقد اختلف القوم في تعريفه بحسب الاصطلاح فعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية وعرفه الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور وعرفه الحاجبي بانه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وعرفه المحقق في ... بانه اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا ويستفاد من قوله اتفاق من يعتبر قوله ان اتفاق العوام وان علم بدخول المعصوم فيهم ليس باجماع ويظهر من بعض انه اجماع عند الامامية وظاهر عبارة المحقق محمول على الغالب هو اختصاص تحقق الاتفاق بمن يعتبر قوله ثم ان الظاهر ان المراد ممن يعتبر قوله الموجودون دون المعدومين الذين يجيئون والا يلزم ان لا يتحقق اجماع الى آخر الدنيا ولعل الوجه في العدول عن لفظ المجتهدين الى من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية التنبيه على ان المعتبر في الاجماع عند الامامية دخول المعصوم عليه السلام في جملة المجمعين ثم ويستفاد من قوله في الفتاوى الشرعية ان اتفاق من يعتبر قوله في المسائل الغير الشرعية كالنحو والصرف ليس اجماعا بحسب الاصطلاح وذلك لانهم كالعوام في المسائل الدينية ويستفاد من القول المذكور ايضا ان المعتبر في الاجماع اتفاق من يعتبر قوله في جميع الفتاوى الشرعية فيخرج اجماع المتجزين على حكم اجتهدوا فيه ويستفاد من قوله على امر من الامور الدينية تحقق الاجماع في اصول الدين وعدم تخصيصه بغيره وان تحقق اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية **مفتاح** قال في ... عندنا ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع اليه فاذا تقرر هذا فمتى اجتمعت الامة على قول كان ذلك الاجماع حجة ولو فرض خلو الزمان عن ذلك الامام لم يكن حجة فمع وجود الامام الاجماع حجة للامن على قوله من الخطاء والقطع على دخوله في جملة المجمعين فعلى هذا الاجماع كاشف عن قول الامام عليه السلام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى قلت وقد صرح بما ذكره السيد المرتضى والشيخ وابن ادريس وابن زهرة والفاضلان والعلامة وابنه والسيد عميد الدين والشهيدان وغيرهم وبالجملة من قال من اصحابنا بان الاجماع حجة فانما قال باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام لا لكونه اجماعا وهذه حجتهم وطريقتهم في حجيته حتى اشتهر ذلك بين المخالفين قال الشيخ وابن زهرة كما عن ابن البراج فان قيل واذا كان المرجع بكون الاجماع عندكم الى قول المعصوم عليه السلام وليس للاجماع تاثير في ذلك كان قولكم الاجماع حجة لغو الافادة فيه قيل نحن لا نبتدء بالقول ان الاجماع حجة بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة من حيث كان قول المعصوم داخلا في اجماعهم وهذا كما قيل لنا في جماعة فيهم نبي هل قول هذه الجماعة حق وحجة فانه لا بد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بانه حجة وان كان لا تاثير لقول من عدا النبي صلى الله عليه وآله في ذلك على ان قول الامام عليه السلام اذا جاز ان يلتبس ويشتبه اما للتقية او لغيرها امكن بدون الرجوع الى الاجماع الذي ماهيته هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا ريب في حجيته وقد وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد دام ... فقال الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليه غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى لا لزوم الحجية ولا انكار فيه فان قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعدمه في الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد اثبت الحجية لاجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ولما يتبعه وغيره مما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا اهل الخلاف على الاول وان خالفوا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واسندوا ذلك الى عموم ما تمسك به الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم من المخاطبين العلماء ولو انهم وقفوا على الحق الذي قررناه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وبقى العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فان الاختلاف في المصداق دون المفهوم ثم قال في جملة كلام له ان الاجماع لا يتوقف في الايصال الى العلم بنفسه الى شيء وذلك بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة

اصحابنا بالعلم بدخول قول
الامام فيه ومن المعلوم بانه حجة
لاشتماله على قول المعصوم ع
حتى قد فصل ما ذكر ان
الاجماع عند الامامية
٤

بينه وبين الحكم فتحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى الحكم وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة بجهة الوفاق عند العامة فانا نستدل على الحكم الفرعى بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما استدل الناس بالكتاب على الحكم وعلى كونه حجة بما دل عليه كما يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على الحكم فانا لا نلاحظ فى الاستدلال بالاجماع خصوص الخبر الذى كشف عنه الاجماع ولا نعين دلالته وكيفية تحقق الشرائط ومن يرويه ومن روى عنه وكيف طريقه ودلالته فاندفعت الشبهة الواهية فى هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة فى نفسه فذلك مما لا تقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة فدون الاجماع نعم يتوقف على اللغة وسائر فنون العربية وغيرهما من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا مدركا منفصلا عن سائر الادلة ولا لوجب عد كلما يتوقف عليه الحكم دليلا فيلزم الزيادة على العدد المعروف بين الاصوليين انتهى وينبغى التنبيه على امرين **الاول** اعلم انه حكى عن النظام منع امكان وقوع الاجماع عادة وحكاه الحاجبى عن بعض الشيعة وصار اكثر المحققين الى امكان وقوعه عادة منهم المحقق فانه قال وهو ممكن الوقوع وفى الناس من احاله كما يستحيل اجماع اهل الاقليم الواحد على الاشتراك فى ملبس واحد ومأكل واحد وهذا باطل بما يعلم من الاتفاق على كثير من مسائل الفقه ضرورة ثم الفرق ظاهر فان التساوى فى المأكل والمشرب مما يتساوى فيه الاحتمال وليس كذلك المسائل الدينية لانها لا ايصال اليها الا عن الادلة فجاز عادة الاتفاق عليها انتهى وليس لك ان تقول الاتفاق عليها انما يكون لقيام الحجة لكل واحد وانتشارهم مما يمنع منه عادة ولا ان تقول ان كانت قطعية فالعادة تحيل عدم نقلها فلو كانت لنقلت فلما لم ينقل علم انتفاؤها ولو نقلت لاستغنى بها عن الاجماع وان كانت ظنية فيستحيل عادة الاتفاق عليها لاختلاف القرائح وتباين الانظار لانا نمنع من ان الانتشار يمنع من ذلك الا اذا لم يكونوا مجدين فى الطلب ونمنع ايضا من الملازمة بين القطعية والنقل لامكان الاكتفاء بالاجماع منه ثم بعرض النقل والاستغناء به عن الاجماع لا يقتضى عدمه ونمنع ايضا من استحالة الاتفاق على الظنون مطلقا بل على الخفية لا الجلية **الثانى** اعلم انه احال الرازى العلم به الا فى زمن الصحابة لما قلة المؤمنين بحيث يمكن معرفتهم باسرهم تفصيلا واما الاول فلكثرة المسلمين وانتشارهم شرقا وغربا وكون ذلك لا تعلم الا بالمشافهة لهم او التواتر عنهم اذ لا غيرهما لعدم كونه وجدانيا ما لم ولا نظريا اذ لا مجال للعقل فى معرفة مذهب الغير وعدم افادة الاحاد ان كانت العلم فانحصر فى الامرين وهما متعذران عادة مع البلوغ الى هذا الحد من الكثرة والانتشار وسلمنا العلم بهم مشافهة وتواترا لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع به لاحتمال ان يفتى بخلاف معتقده لخوف ونحوه وسلمنا معرفة معتقدهم لكن يحتمل رجوعهم او رجوع بعضهم بعد المراجعة اليه وربما يظهر من المحقق الميل الى ما ذكره حيث قال ومن الناس من احال العلم به الا فى زمن الصحابة نظرا الى كثرة المسلمين وانتشارهم وكون ذلك لا يعلم الا بالمشافهة لهم والتواتر عنهم وهما متعذران عادة لمن بلغ هذا الحد من الكثرة والحق نحن نعلم اتفاق المسلمين على كثير من المسائل كنبوة محمد ص والصلوة الخمس ونعلم ايضا غلبة كثير من المذاهب على بعض البلاد لانا نجيب عن الاول بانه لا يكفى للمسلم الامر فالقائل بهذه الاشياء فكان القائل اجمع المسلمون على النبوة يقول اجمع من قال بالنبوة على النبوة واما غلبة بعض المذاهب فلا نم انا نعلم ذلك فى اهل البلد كافة ولئن سلمنا ان الاكثر منهم قائل به لكن هذا لا يجدى فى باب الاجماع انتهى وفيه نظر لما ذكره جماعة ففى النهاية انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه انتهى وفى كلام بعض المحققين من العامة انه تشكيك فى مصادمة الضرورة لانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين تقديم القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا وفى بعض مصنفات السيد الاستاد دام ظله فقال والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتوارث الخلف عن السلف وتداول الامر بايديهم وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز عن طريق بدون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم فى الافاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم عن العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر يدفع باللسان لما ينكره بالوجدان ويكسر سورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضرورى بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول العلم لكثير من جمهور المسلمين فى شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد التعذر باتفاق العلماء على نقل الاجماع

من عصر الائمة الى زماننا هذا فى اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب المصنفات بما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجازفة وتغيير الاصطلاح والمباينة للجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لعل فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين فى الافاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك اذ كلما يتفق من النصوص فى ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع فى التعدية عن المدلول والقصر على بعضه والتصرف فى وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة لا يقوم للفقه عمود ولا يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن استغنى عنه حينا فيحتاج وقتا ما وما انكره احد فى الاصول الا وقد التجأ اليه فى الفروع وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه فى السعة ويقرون به عند الضيق فيبدد ذلك الامر قلنا التحقيق **مفتاح** اعلم ان طريقة معرفة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم الذى هو حجة لا ينحصر فى طريق واحد بل هو متعدد وقد اشار اليه فى ذلك السيد الاستاد دام فقال واما الكشف عن قول المعصوم وهو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طرق اما الاول وهو المسلك الاعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم فى العلماء باتفاق من يشمله ويرجع الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به اما الاولى فلان الامام المعصوم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود فى كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب اما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالى باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار فى جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم الاجمالى فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال فالطريق الى العلم الاجمالى ههنا ما مر مفصلا وحاصله التتبع الذى يلتئم منه مذهب الغائب من الشاهد فينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف فلا يقدح فيه وجود الخلاف فى بعض الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ فى عصر المجمعين اذا كان معروف النسب نعم يشترط دخول كل من لا يعرف ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا بذلك فانا لا نعرف الامام بشخصه مع فرض المعرفة لا حاجة الى الاستدلال بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه لا ينافى امتناع الرؤية فى هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه فى صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهى عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي من الناس ونلتزم فى بعض المسائل الدينية بحجب العناية الربانية فلا ينقض به ما قررناه وثانيهما حصول العلم بقوله العلم باتفاق غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الردع فيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التى لاجلها وجب على الله نصب الامام فانها تقتضى ردعهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة من الاسباب وحيث انتفى الردع علم موافقته لما اجمع عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت متوقفة على وجوب الردع لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ثبوت ذلك الخبر فى زمن الغيبة لان وقوع الاجماع فيها وشمولها للكل فى الحكم الواحد خبر مقطوع به ولا نقض الامرين على ان الردع عن الباطل لا يستلزم دفع الحيرة اذ مع الردع والاشتباه يحصل التخلص بالتوقف فى الحكم والاحتياط فى العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ فى العدة وادعى ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة منهم الحلبى فى تقريبه ونفاها المرتضى فى الذريعة واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور قال واذا كنا نحن السبب فى غيبته فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام فقد اتينا من قبلنا الامر قبله وفى العدة ان هذا هو الذى ذهب اليه المرتضى لغيره او عنهم منه ارتضاه له اولا وقد ينتصر لها بان وجود الامام فى زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه كلما امكن لوجود المقتضى وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وان النقل المتواتر قد دل على بقائه وقد ورد ذلك عن النبى والائمة بالفاظ ومعان متقاربة فعن النبى ان لكل بدعة من بعدى يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتى موكلا يذب عنه ويعلن الحق ويرد كيد الكائدين وعنهم وعن اهل البيت ان فيهم فى كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وفى المستفيض عنهم ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا تممه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين فى عدة طرق اللهم انك لا تخلى الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك

في بيان طرق معرفة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم

وجه تعين الطريق

لكن بوجوب الردع

وفي بعضها اللهم لا بد لك من حجة لك على خلقك تهديهم الى دينك وتعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما
ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير
قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر رسول الله صلى الله عليه وآله وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وفي بعضها
والله ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله عليه السلام قال ولم تخل الارض منذ خلق الله تعالى من حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الى
ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم عليه السلام
واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكا لانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار
في هذا المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها صدور الردع عن الباطل والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما
يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالقطع ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الاعلان بالحق فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج بها
مبني على ان حصول الرد والارشاد قبيل الاتفاق والالكان خلاف الظاهر وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام
وان تخلفت في زمن الغيبة لوجود المانع وصرح بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي باق فتلك **الثاني** دلالة التقرير والامساك
عن النكير على اصابة المجمعين فان تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الردع
وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا ولا
يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من الحق ولا وجوبه في بيان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على
المنكر المعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي كما يشعر به العمل وهذا الوجه قد اعتمد بعض المتاخرين ويحتمله كلام في
الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطاء مطلقا ومع العلم دون الظن ولو خص الامام لما يلزمه من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا
يشترط في هذا المسلك بوجه وجود المجهول النسب لان المفروض خروج الامام فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم
وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا حجة لها مع فرض اتفاقهم على خلافها

المسلك الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات
يفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فاذا انضم فتوى مثله او من هو اعلم منه او ثق قوي الظن بذلك فقطع وكلما انضم اليه مثله فتوى حتى تضاعف حتى
يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان احادها التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل لها بالتواتر والتعاضد في الاجماع وهذا المسلك
لجماعة من محققي المتاخرين وطريقة الحدس الصائب الذهن الثاقب هو قوي متين وليس المعول فيه على مجرد اجتماع الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف
بل الكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة الدليل والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج ممن لا يجوز عليهم الخطاء ولا ينتقض بالشهرة لان الشهرة من حيث
هي لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة كزرارة
ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار والحلبي ونظرائهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من المعصومين وغيرهم من فقهاء
الغيبة الذين يتبعون الاثار الباقية عن العترة الطاهرة ولا في هؤلاء بين القدماء والمتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين
والقديمين والشيخين والسيد المرتضى وامثالهم ومن تاخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك كلها او اكثرها كالفاضلين والشهيدين وسائر الناس
فان المنشاء في الجميع احد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل
بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ويتوقف على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلاف مراتبهم لاختلاف طبقاتهم في الدين والثقة واختلاف مراتبهم
في الفقه والضبط وابقيه فان حصوله في الطبقة الاولى طريق الى حصوله فيما يليها وهكذا الى ان يصل الينا بتلقي المتاخر عن المتقدم وتلقي
من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف **مفتاح** اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول فهل هو حجة
مطلقا وان علم باختيار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع او هو حجة ما لم يخبر الناقل بخلاف ذلك فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان نقل
الاجماع اما ان لا يسبقه مخالفة ولا يتعقبه او يسبقه مخالفة ولا يتعقبه او يسبقه او يتعقبه ولا يعلم باحد الامرين مع العلم باصل المخالفة
فهنا صور اربع الاولى ان لا يسبقه ولا يتعقبه فكذلك كما ادعى الاجماع على وجوب امر وبقي على دعواه وهنا الاشكال في حجيته على القول

[illegible]

[illegible]

بحجية الثانية ان يسبقه خلاف كما اذا اختار العلماء لا وجوب فعل ثم ادعى الاجماع على خلافه والكلام هنا كما فى السابقة كما لا يخفى الثالثة ان يعقبه وهنا لا يبعد دعوى عدم حجيته لعدم حصول الظن منه عادة حتى لا يكون حجة اما الاول فوجدانى ولا ينبغى الريب فيه واما الثانى فلان الاجماع المنقول انما يكون حجة باعتبار افادته الظن وان الاصل فى الظن الحجية واذا انتفى عنه الوصف المشار اليه فلا دليل على حجيته لا من اجماع ولا من غيره واذا لم يقم دليل على حجيته وجب الحكم بعدم حجيته وهو واضح لا يقال كل من قال بحجية الاجماع المنقول قال بالحجية مط ومن لم يقل بها كلية فالتفصيل خرق للاجماع لانا نقول الدعوى الاولى ممنوعة فان قلت عبارة القائلين بالحجية مطلقة فتعم جميع الافراد ولا دليل على خروج بعضها عن الاطلاق فمع هذا لا يجوز منع تلك الدعوى قلت لو سلم الاطلاق فهو منزل على الفرد الغالب وهو الذى يفيد الظن ومعه يتجه تلك الدعوى لا يق اطلاق قوله تعم ان جاءكم الخ يقتضى حجية جميع افراد الاجماع المنقول لانا نقول دلالة الاية الشريفة على حجية الاجماع المنقول ممنوعة ولو سلم الدلالة عليها فانما يسلم فيما اذا حصل منه الظن لا مط لان غاية المفهوم الاطلاق وهو محمول على الفرد الغالب هو الذى يحصل منه الظن فتم هذا ويؤيد عدم حجية الاجماع المنقول الذى لا يحصل منه الظن فحوى ما دل على منع العمل بالقياس وذلك لان القياس مع افادته الظن اذا لم يكن حجة فيجب ان لا يكون ما لا يفيد الظن غير حجة بطريق اولى فتم ولا يقال ما ذكرتم من عدم قيام الدليل على حجية الاجماع المنقول المفروض انما يتجه فيما اذا كان مخالفة الناقل لم يعلم نقله بلا فصل او بفاصلة قليلة واما اذا نقله واطلعنا عليه ثم خالف بعده بمدة طويلة فلا اذ الاستصحاب يقتضى حجيته ح وفى ذلك لانه قبل ظهور المخالفة حجة الاجماع شرائط الحجية فيه فيستصحب لانا نقول التمسك بالاستصحاب انما يتجه اذا ثبت فى حقنا حكم شرعى من جهته كما اذا ثبت وجوب فعل علينا من جهته ثم حصلت المخالفة واما اذا لم يثبت كما اذا دل على وجوب فعل فى الزمن المستقبل وحصلت المخالفة قبل مجيئه فلا اذ لم يثبت حكم ح فى حقنا فلا يمكن دعوى استصحابه ودعوى عدم القائل بالفصل بين الصورتين غير مسلمة اللهم الا ان يق معنى كونه حجة صلاحيته لاثبات الاحكام الشرعية مط ولو فى الزمن المستقبل فيجوز التمسك بالاستصحاب ح كما يتمسك باستصحاب مطهرية الماء الثابتة فى الزمن الماضى صلاحية التطهير لا التطهير بالفعل فتم الرابعة ان يتحقق المخالفة من الناقل ولا نعلم ما المتقدم والمتأخر وهنا يشكل الحكم بالحجية لان شرطها عدم تأخر المخالفة وهو مشكوك فيه فيلزم الشك فى اصل الحجية اذ الشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط اللهم الا ان يستظهر التقدم باعتبار ان الغالب عدم حصول المخالفة بعد دعوى الاجماع وفيه نظر فتم

بحجيته لم يثبت

مفتاح اذا اختلف الاصحاب فى مسئلة فقهية على قولين مثلا ولم يقم على كل منهما دليل وكان احدهما مشهورا بمعنى انه مختار معظمهم فهل هذه الشهرة تصلح لان تكون حجة على القول المشهور كخبر الواحد اولا بل يجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية بعد سد باب الاجتهاد اختلف فيه الاصوليون من اصحابنا على قولين احدهما ان الشهرة حجة شرعية كخبر الواحد وهو للعلامة فى مواضع من كتبه والشهيد فى الذكرى وجمال الدين الخونسارى من المحكى عن والد الاستاد الكل وحكاه فى كره عن بعض الثانى انها ليست بحجة شرعية كالقياس وهو لابن ادريس فى سرائره وفخر فى ... والمقدس الاردبيلى فى مجمع الفائدة والسيد الاستاد دام ظله فى بعض مصنفاته ووالد العلامة دام ظله العالى وهو ظ الشهيد الثانى ووالد الشيخ البهائى للاولين وجوه منها ما تمسك به بعض المتأخرين على ما حكاه السيد الاستاد مما رواه عن العوالى عن العلامة الحلى مرفوعا الى زرارة عن ابى جعفر عليه السلم قال سئلته فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك ويؤيده خبر عمر بن حنظلة الذى رواه المشايخ الثلثة قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه فقال ينظر الى ما كان من رواياتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه نظر من وجوه الاول ان الروايتين ضعيفتا السند فلا يجوز الاعتماد عليهما فى اثبات هذا الاصل الكلى لا يقال هذه الرواية وان ضعف سندها الا انها مؤيدة بالرواية الاخيرة وهى معتبرة السند لانا نمنع من اعتبار سند هذه الرواية لاشتماله على عمر بن حنظلة ولم يوثقه مشاهير علماء الرجال كالنجاشى والشيخ والعلامة نعم وثقه الشهيد الثانى فانه قال عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب فيه بجرح ولا تعديل ولكن امره سهل لانى حققت توثيقه من جهة اخرى وان اهملوه انتهى لكن فى الاعتماد على هذا التوثيق اشكال لا يق لو سلم ضعف بن حنظلة فنقول خصوص هذه الرواية التى

روايها معتبرًا لانهم تلقوه بالقبول ولهذا اشتهر بمقبولة عمر بن حنظلة لانا نمنع من بلوغ تلقيهم حد الاجماع وبلوغه حد الشهرة لا ينفع في هذا المقام كما لا يخفى الثاني ما اشار اليه السيد الاستاد فانه قال في مقام دفع التمسك به على حجية الشهرة وهو تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشتهر بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي الحديث المشتهر بينهم وليس هذا من باب تخصيص العام بالمورد بل من باب تحصيله والفرق بينهما ظاهر الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقات النجاسة فاجيب بان ما كان كرًا لا ينجس بالملاقات فان المعنى ما كان من الماء قدره لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان العموم مختص بغيرهما واما قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على حجية المشتهر لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشتهر على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مقدمًا ولو حمل الاجماع على المشتهر بقرينة السياق فليس نصًا في حجية المشتهر لاحتمال ارادة الحديث المشتهر دون المشتهر مطلقا انتهى الثالث ان الموصول في قوله عم ما اشتهر لا يمكن جعله عبارة عن الفتوى والخبر لان ارادة الخبر توجب الاضمار لان الشهرة لا تضاف الى نفس الخبر بل الى صفة من صفاته فلا يصح ان يقال اشتهر الخبر الا بعد كون التقدير اشتهر نقله ونحوه وارادة الفتوى والحكم لا توجب التقدير والاضمار لان الشهرة تضاف اليهما من غير حاجة الى الاضمار فيقال فتوى اشتهرت او حكم اشتهر ولا يجوز اعتبار الاضمار بالنسبة الى الخبر وعدم اعتباره بالنسبة الى الفتوى فتعين ان يكون المراد الفتوى فقطع لعدم ارتباطه بمورد الرواية وعدم مطابقة الجواب للسؤال فيكون المراد الرواية فان قلت على تقدير حمل الموصول على الخبر يصح الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة ايضًا لان اشتهار الخبر كما يكون باعتبار اشتهار نقله كذا يكون باعتبار اشتهار الفتوى به والعمل بمضمونه واطلاق قوله عم خذ بما اشتهر يقتضي الاخذ بالمشتهر باي معنى اعتبر واذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه ولو كان ضعيف السند غير صالح للحجية كما هو مقتضى اطلاق الرواية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر لعدم القول بالفصل بين الصورتين بل المناط في الصورة الاولى نفس الشهرة وليس للخبر تاثير في الحجية وهو حاصل في الصورة الثانية فيجب الاخذ بما قلناه وقد يقال لا نم ذلك فان المتبادر من اشتهار الخبر اشتهاره بنقله لا غير فاطلاق الرواية لا يشمل الصورتين سلمنا لكن نمنع من عدم القول بالفصل المشار اليه بل القول به موجود كما سياتي اليه الاشارة انتهى الرابع ان الموصول لا يصح حمله على العموم والا لزم اخراج اكثر افراد العام لان اكثر ما يشتهر بين الاصحاب لا يجب الاخذ به وهو باطل لان تخصيص اكثر افراد العام خلاف التحقيق واذا لم يصح حمله على العموم وجب حمله على العهد ولا شك ان المعهود هو الخبر المشتهر لا غير فتم الخامس ان عموم الرواية على تقدير تسليمه معارض بعموم ما دل على منع العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الرواية من حيث اختصاصها بالشهرة خاصة ومن حيث شمولها للشهرة المفيدة للعلم وهي البالغة حد الاجماع والمفيدة للظن عامة وما دل على منع العمل بالظن من حيث اختصاصه بالظن خاص ومن حيث شموله للظن الحاصل من بعض افراد الشهرة والحاصل من غيره كالحاصل من القياس عام فيمكن تخصيص كل من العمومين بخصوص الاخر وحيث لا ترجيح يجب التوقف فح يسقط الاستدلال على ان الترجيح مع عموم ما دل على منع العمل بالظن لكثرته وقطعية سنده وموافقته للاصل وكونه دالا على حرمة العمل به ولا كذلك ما دل على حجية الشهرة فانه ليس بقطعي ولا موافق للاصل ولا كثير العدد ولا دالا على الحرمة بل على الوجوب وقد ثبت عند بعض ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبالجملة الاعتماد على الرواية المزبورة في محل البحث في غاية الاشكال ومنها ان وجوب العمل بظواهر الكتاب وبجملة من اخبار الاحاد كالصحيح والحسن والموثق ومرسل ابن ابي عمير يستلزم العمل بالشهرة بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى وفيه نظر لوجوه الاول ان التمسك بالفحوى المشار اليها انما يجري لو كان المناط في حجية ظواهر الكتاب واخبار الاحاد المذكورة افادتها الظن وهو ممنوع لجواز ان تكون اسبابا شرعية كيد المسلم والاستصحاب وفيه نظر لان الظاهر من القائلين بحجية ما ذكر ان المناط هو ذلك لا غير بل لو ادعى العلم بان كل من قال بحجيته قال بان المناط ذلك لم يكن بعيدا الثاني انه لا يفهم من الخطاب الدال على حجية خبر الواحد حجية ظن الشهرة اصلا ولا حجية ظن غيرها وفيه ان هذا تم سلمنا ولكن هذا انما يتم لو كان حجية القياس بالطريق الاولى مشروطة بدلالة اللفظ الدال على ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما هو خيرة بعض واما على تقدير عدم اشتراط ذلك وكفاية كونه قياسا جليا كما هو خيرة اخر فلا الثالث ان الفحوى المشار اليها معارضة بعموم ما دل على منع العمل بالظن وفيه ان الفحوى بالنسبة اليه اخص فيخصص به الرابع ان الفحوى المشار اليها معارضة بفحوى ما دل على منع العمل بالقياس الذي يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة ولا دليل على الترجيح فيجب التوقف على انه قد يدعى ان الترجيح مع الاخير لوجهين احدهما شهرة القول بعدم حجية الشهرة وثانيهما ان حرمة القياس قطعي بل صار من ضروريات المذهب دون وجوب العمل

على اللغو والمعنى عند
من الحديثين المتعارضين

احد الامرين ولا يمكن
ان يكون المراد
ح

بخبر الواحد فانه ليس بقطعي و في كلا الوجهين نظر وجه لا يمكن دعوى الترجيح ومعه يجب الحكم بالتخيير لا التوقف لان احد الدليلين دل على وجوب
العمل والاخر على حرمته والحكم هنا التخيير ومعه يصح العمل بظن الشهرة وهو المطلوب فتأمل على انا نمنع من تحقق فرد للقياس يكون الظن الحاصل منه
اقوى من ظن الشهرة او مساويا له بل ظن الشهرة اقوى مطلقا وح يبقى فحوى ما دل على حجية خبر الواحد سليمة عن المعارض الخامس الفحوى المشار
اليها انما تنهض لاثبات حجية جميع اقسام الشهرة حتى ما كان الظن المستفاد منه اضعف من الظن المستفاد من ظواهر الكتاب والاخبار المتقدم اليها
الاشارة فالدليل اخص من المدعى فلا يثبت به وفيه انا لو سلمنا تحقق شهرة يكون ظنها اضعف من ظن ما ذكر فنقول انه لا يخرج قادح بعد ظهور
الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام الشهرة في الحجية فتأمل ومنها ما تمسك به في كره فقال الحق ان بعضهم المشهور بالمجمع عليه لو حكم فان اراد في الحجية فقريب لقوة الظن في — في الاجماع نوع منع وان اراد م
جانب الشهرة انتهى وفيه نظر للمنع من كون الشهرة مفيدة للظن بالحكم الواقعي وللظن بوجود دليل معتبر عليه لما ذكره الشهيد الثاني في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث فقال واما الخبر الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند اخبار الفاسق الموجب لرده واجازه اخرون وهم
جماعة كثيرة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة رواية بان يكثر تدوينها وروايتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة متقاربة المعنى او فتوى بمضمونها في
كتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوي في جانب الشهرة وان ضعف الطريق فان الطريق الضعيف قد يثبت الخبر مع اشتهار مضمونه كما يعلم مذهب الفرق
الاسلامية كقول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد باخبار اهلها مع الحكم بضعفهم عندنا وان لم يبلغوا حد التواتر وبهذا اعتذر للشيخ في عمله بخبر
الضعيف وهذه حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر وحجة على وجه الايجاز انا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة في خبر الضعيف فان
هذا انما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على ما
نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلا جدا كما لا يخفى على
من اطلع على حالهم فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من
بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا له الا من شذ منهم ولم يكن منهم من يسبر الاحاديث وينقب على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن
ادريس وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون الخبر الضعيف لامر ما رواه في
ذلك لعل الله تعالى يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تأمل المنصف وحرر المنقب لوجد مرجع ذلك
الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا يكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين فتوى المخالفين باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين في اقطار
الارض من اول زمانهم ولم يزالوا في ازدياد وممن اطلع على اصل هذه القاعدة التي بينتها وتحققتها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتابه البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيبه والان فقد ظهر لي ان الذي يفتى به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى
وقد كشفت لك بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما ينتبه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق ويتكره من عرف الحق بالرجال التقادا — انتهى م
ابتدئهم وفي دعوى الشهيد حصول الظن من الشهرة التي يحصل بها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثرها يوجد
مشتهرا في كلام الاصحاب حتى بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته انتهى ثم لو سلمنا انهم اعتمدوا فيما افتوا به
على الدليل لكن لا نسلم ان كلما يعتقدونه دليلا دليل في الواقع ولاختلاف الاصحاب في الادلة الشرعية غير عزيز فان منهم من يجوز العمل بالقياس مطلقا
ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يمنع من العمل بخبر الواحد مطلقا ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يجوز حصول الاجماع في زمن الغيبة ومنهم — من منعه ومنهم م
من يمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنهم من يجوزه ومنهم من يمنع من حجية الاستصحاب ومنهم من يجعله حجة ومنهم من يجعل الشهرة حجة و
منهم من يمنعها ولا يكاد يوجد اتفاق جماعة في جميع المسائل الاصولية والادلة الشرعية فلا يبقى بعد اتفاق الاكثر على دليل لا يكون
حجة مع ما علم من طريقتهم من الاختلاف في الادلة الشرعية لا نا نقول هذا حسن لو علم ان دليلهم في المسألة متحد وليس لكل واحد دليل
مباين لدليل الاخر واما اذا علم تعدد دليلهم اجمالا او احتمل فلا اذ يجوز في المسألة التي اتفقوا بها ان يستند القائل بالقياس اليه والعامل

بالاستصحاب اليه والعامل بالشهرة اليها والعامل بالخبر الضعيف اليه ولا بعد نحو ما فسرهذه الادلة فى بعض المسائل فيكون حكمهم ناشيا عن ادلة
غير معتبرة واذا كان مجرد احتمال استنادهم الى الادلة الغير المعتبرة قادحا فى دلالة الشهرة على تحقق دليل معتبر فلمش يكون استنادهم الى ادلة
غير معتبرة صريحا قادحا بطريق اولى وبالجملة ان الشهرة انما تفيد الظن بتحقق دليل معتبر على ما افتوا به اذا علم منهم انهم لا يعتمدون الا على الادلة
المعتبرة واما مع عدم العلم بذلك فلا يحصل منها الظن سلمنا ان الشهرة تفيد الظن بذلك ولكن نقول كما يحصل منها الظن بذلك كذلك يحصل من
عدم الاطلاع على الدليل بعد الفحص التام الظن بعدمه ولبس المدارك مما لا يحصى عددا حتى يقال انه لا يمكن تحصيل الظن بالعدم لان المدارك فى الاحكام
الشرعية غالبا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل واذا لم نجد منها شيئا يقتضى ما ذكروه غلب على الظن عدمه سلمنا لكن نقول لعل ذلك الدليل نحو
اصل البراءة والاستصحاب الذين لا يحصل منهما الظن بالواقع فلا يمكن جعل الشهرة دليلا على الحكم الواقعى كخبر الواحد خصوصا اذا كان فتواهم
بالاباحة والبراءة وفيه نظر والانصاف ان منع حصول الظن القوى من الشهرة غالبا بعيد فى الغاية نعم قد يتفق عدم حصول الظن منه باعتبار معارضته
امر خارجى لكن اكثر الكلام فيما يفيد الظن ولا ينبغى انكاره ولا يبعد دعوى الحاق ما لا يفيد به باعتبار عدم القول بالفصل ثم هذا وقد
صرح بان الشهرة تفيد الظن المحقق الخونسارى فى ق فقال لا شك ان حكما من الاحكام اذا لم يظهر به قائل من اصحابنا الامامية وكان اقوالهم مطابقة
على خلافه فيحصل الظن القوى بانهم اخذوا خلافه من الامام ع بعنوان لم يبق فيه ريب لاختلاف العادة لم تجر بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه
خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم فى ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة مشاربهم فى تاسيس المبانى والاصول سيما اذا وجد
الروايات المتعارضة عن الائمة فى طرفى المسئلة اذ على هذا يصير الظن اقوى لما يرى من عادتهم ويشاهد من ديدنهم انه قلما يكون ان يكون رواية
فى حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق
اولى واحتمال ان يكون مخالفه من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعى الاجماع ضعيف بعيد جدا لما يرى من شدة اجتهادهم فى تتبع
الاقوال وتحصيل المذاهب حتى انه يهم فى المسائل النادرة وقد تتبعوا الاقوال وينقلوا خلافا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد اجتهد جدا
فى تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منهم شئ الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة بالمسائل المتعارفة التى يعم بها البلوى فبالجملة
فى مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام فى حصول الظن القوى وانكاره مكابرة ومثل هذا الظن لا يقصر عن
الظن الذى يحصل من خبر الواحد بل يكون فى اكثر المواضع اقوى منه واشد فحينئذ لو لم يكن على خلاف ما ادعوه من الاجماع خبر صحيح يعتمد عليه فلا اشكال
وان كان فان لم ينقل رجحان الاجماع عليه فلا اقل من التساوى اذ اداه لتحجيته خبر الواحد انما هى على تقدير تمامية انما هى بحيث توجب مع معارضته هذا
الظن القوى له لا سيما مع تاييده بما ورد فى الروايات من الاخذ بالمجمع عليه بين اصحابك وترك الشاذ النادر لشموله لما نحن فيه ظاهرا فالحكم
بالتساقط والرجوع الى ما اقتضاه اصل او دليل اخر ولا يخفى انه اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتأخرين او جمع منهم ايضا فالظاهر انه لا اعتداد
به ووجهه بعد تامل ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى البيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على
خلافه من المتقدمين ونقل مدعى الاجماع نفى خلافه منهم او لم يدع احد خلافه لكن رأينا فى كلام القدماء او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه فح لا
سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدمائهم بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد جعله من مرجحات
الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التى نقلنا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه فى مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل
اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها ولمخذه دليلا بانفراده فلا انتهى وقد صرح ايضا بان الشهرة تفيد الظن جدى الصالح وجماعة اخر وولد
العلامة واحتج الاول على ذلك بان الظن ان تواطؤ جمع من العلماء العظام على الخطاء بعيد فيحصل الظن بان مستندهم صحيح واحتج الثالث بان
الاكثر مع نهاية عدالتهم وفقاهتهم واختلاف اعصارهم وعدم مواضعة بعضهم مع بعض فى كثير من الادلة الاجتهادية والمسائل الخلافية حتى
ان بعضهم ربما خالف نفسه فى مواقع عديدة واقواله المخالفة متصاعدة حتى بلغت الى اربعة اذا رأيناهم توافقوا فى مسئلة واتفقوا على الحكم
من دون تزلزل ولا شبهة استبعدنا وقوع الخلل والخطاء فى دليلهم ويحصل منهم بلزوم الظن القوى غاية القوة بصحته ثم ان هؤلاء اجابوا عما اورد على
دعوى افادة الشهرة الظن من ان كل من نشأ بعد الشيخ قلده لحسن ظنهم به اما الاول فقال نسبة التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه
لا يجوز ذلك بعيد جدا الا ان يقولوا بنفى الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال واما الثانى فقال هذه الدعوى فى غاية الغرابة لان مخالفة

المتاخرين لراي الشيخ اكثر من مخالفة القدماء بعضهم من بعض بمراتب حتى ان الوجدان يشهد بانهم في كل مسئلة متامّلون ويجتهدون من كثرة
الملاحظة وتجديد النظر وقع منهم اختلاف كثير في فتاويهم بل في كتاب واحد تراهم يفتون بفتاوى مختلفة وقال الثالث يظهر لكل ناظر منع متابعة
الفقهاء المتاخرين عن الشيخ له في الفتوى اولا انا لم نجدها بل وجدنا خلافها كثيرا ولو سلمت فانما هي بالدليل لا بالتقليد فان عدالتهم تمنع عن
ذلك مع تصريحهم بحرمة تقليد المجتهد الآخر وان حسن ظنهم به فان اراد بقوله تقليد التقليد بهذا المعنى فهو فاضح الفساد لان اسناد الفسق بمجتهدي
المتاخرين عن الشيخ بتقليدهم له من غير دليل فظهور فساده كافية في بيان فساده وان اراد بالمتابعة له في القول بالدليل فشاملة جار في مجتهدي القدماء
بقوة ايضا مع انه يقول بقبول الظن المستفاد من الشهرة بينهم ثم قال ادام ظله تبعا للجدي الصالح هذا مع ان الجواب على تقدير صحته انما يمنع حصول قوة
الظن من الشهرة المتاخرة لا مطلق الشهرة كما لا يخفى انتهى ومنها ما ذكره في الذكرى من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد
لمع ان الظن وقوفهم عليه وانهم لا يفرقون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند الحكم من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك
سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر لان اراد ان الشهرة تفيد الظن فقد عرفت ما فيه مع ذلك فمرجعه الى الدليل المتقدم فيكون تكرارا وان اراد
ان ذلك مفيد للعلم كما استفاده السيد الاستاذ من كلامه فهو ممنوع سواء اراد افادته العلم بنفس الحكم الواقعي او بدليل معتبر اذ كم عثرنا على الشهرة
ولم يحصل لنا العلم باحد الامرين وما رأينا احدا ادعاه نعم لا انكر ان يبلغ الشهرة الى حد يحصل معه العلم لكن هذا لا يفيد اصلا كليا في الشهرة على
ان التسمية بالشهرة ح بعيد عن الاصطلاح وقد اشار الى بعض ما ذكرنا صاحب لم فقال بعد الاشارة الى قول الشهيد لان عدالتهم آه وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون انتهى فان قلت ان ذلك
وان لم يفد العلم بنفس الحكم ولكن لا اشكال في انه يفيد العلم بدليل لا يجوز العدول عنه كخبر معتبر او اجماع منقول او ظاهر كتاب او سنة او نحو ذلك
وذلك كاف في حجية الشهرة قلنا ذلك ممنوع ايضا كما اشرنا اليه سلمنا ولكن نطالب بدليل حجية الدليل المعلوم اجمالا لا تفصيلا فتامل ومنها ما ذكره في الذكرى ايضا
فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان
فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل او العلم في ذلك عند التامل انتهى وفيه نظر لانه
من دعوى الاجماع المزبورة كيف لا وقد قيل ان الشهرة ليست بحجة ومع هذا فالعبارة ليست صريحة في دعوى الاجماع ومنها ان الشهرة الحاصلة
من اتفاق جمع كثير من العلماء ليست بحجة فيلزم ان تكون الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء حجة والا لزم مساوات العلماء مع الجهال
والاصل عدمها الموقولة تعالى هل يستوي الذين يعلمون آه لا يقال يلزم على هذا ان يكون فتوى العالم الواحد حجة لان فتوى الجاهل الواحد ليست بحجة
لانا نقول خرج هذا ونحوه بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت العموم وفيه نظر ومنها ان فتوى المعظم اخبار العدول
فالفرق بين الفتوى والخبر اصطلاح لا لغوي فيجب قبولها لعموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم آه وفيه نظر ومنها عموم المنزلة في الحديث المشهور
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر والآخرون بوجهين احدهما ان الشهرة لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لما ذكره السيد الاستاذ دره
فانه قال الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة
في عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها واعتبارها مطلقا يناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها انتهى
وقد اشار الى ما ذكره والدي العلامة وقد ناقشت فيه بالمنع من مصير المعظم والاكثر الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية اذ لا دليل عليه لا يقال
الدليل عليه امور الاول انه لو كانت الشهرة عندهم حجة لاعتمدوا عليها في المسائل الشرعية ولذكروها من جملة الادلة التي يتمسكون بها على حكم والتالي
باطل لما لم نجد منهم ذلك الثاني انها لو كانت حجة لتصدوا لاثبات حجيتها وعقدوا لها بابا كما في اثبات غيرها من المسائل الاصولية وذلك لكثرة
تحققها وشدة الحاجة اليها والتالي باطل جدا الثالث ان اكثر المتقدمين كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على عدم حجية الظن في المسائل
الشرعية ومن الظاهر ان هذا يستلزم عدم حجية الشهرة لانها لا تفيد الا الظن فيصح ادعاء ان اكثر المتقدمين على عدم حجية الشهرة واما المتاخرون فاكثرهم
كالشهيد الثاني وابنه صاحب ك ولم والمقدس الاردبيلي والفاضل الخراساني صاحب الذخيرة والفاضل البهائي وغيرهم على عدم حجية
الشهرة كما يظهر من التتبع في كلماتهم فاذا انضم هؤلاء الى الذين تقدم اليهم الاشارة صح ان يقال ان المشهور عدم حجية الشهرة الرابع ما ذكره

السيد الاستاد فاسر قال بعدها نقلناه منه سابقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم
بالمشهور عند فقد الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمقارنة الدليل لها الخ اقول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين
في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يقول بعضهم الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة من غيرها كما اتفق للعلامة في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد مع
التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ
كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار واذا اعتضد بغيره
وان لم يبلغ حد القطع انتهى الخامس اقتصار متنوا من كون الشهرة اجماعا ولو كانت حجة لم يكن لهذا المنع فائدة السادس ان جماعة من المحققين العلماء
اخبروا بان المشهور عدم حجية الشهرة ومن البين انهم لا يقولون الا عن تثبت وتحقيق ولا نقول الوجوه المزبورة لا تنهض لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من
الملازمة المزبورة خصوصا مع ملاحظة عاداتهم من عدها مستغنيا عنهم جميع ادلة المسئلة على انا نقول العلماء يكتفون بالاشارة اليها عند ذكر الاقوال
في المسئلة وهي مما جرت به عاداتهم واستمرت عليه طريقتهم ومن تتبع كتبهم ولاحظ حرصهم في جمع الاقوال وادلتها والاشارة الى ما هو المشهور في الغاية القصوى
والاسناد
والمرتبة العليا ولو جعل هذا من الشواهد على ان الشهرة عندهم حجة لم ينكر ومما يؤيد هذا امور الاول عدم اجترائهم على مخالفة الشهرة اذا لم يظفر
لها او ظهر وكان نادرا في الغاية مطلقا ولو مع وجود الخبر الدال على خلافها الثاني اعتذار الشهيد فيما حكي عنه عن الجمع الذين يدعون الاجماع في مسائل
الشرعية بان المراد من الاجماع الشهرة او عدم ظهور الخلاف اذ من الظاهر ان اولئك انما يدعون الاجماع في مقام الاستدلال به الثالث انه لو كان المشهور عدم
حجية الشهرة لما خفي عن الشهيد الذي تتبع في كلمات المتقدمين والمتاخرين ومعرفة مذاهبهم لا ينكر ولو كان عالما بذلك لنبه عليه جدا الرابع
استدلال العلامة في مواضع من المختلف والمحقق الثاني بالشهرة وحمله على التمسك بها من باب التاييد خلاف الاصل وياباه السياق كما لا يخفى واما
الثاني فللمنع من الملازمة اذ لم يقم دليل على التزامهم بالتعرض لجميع ما هو حجة لا من تصريحهم ولا من تلويحهم مع هذا فانا نرى انهم لم
يتعرضوا لكثير من الامور المعتبرة المحتاج اليها واما الثالث فللمنع من ان اكثر المتقدمين ينفون حجية الشهرة ودعواهم ان الظن لا يكون حجة
شرعا انما هي على الظن المطلق الذي لم يثبت حجيته من الشرع لا مطلقا ولعل الشهرة عندهم مما قام الدليل الشرعي على اعتبارها كظاهر الكتاب و
عدم ظهوره لنا لا يستلزم عدمه بالنسبة اليهم ولم نجد في كلامهم التصريح بنفي حجيتها بالخصوص ولا الطعن على القائل بها وربما كان في هذا
دلالة على قولهم بحجيتها واحتمال كون عدم التصريح بذلك لعدم وجود القائل بالحجية في زمانهم مستبعد كذا نمنع من الشهرة المتاخرة
في ذلك ومصير اولئك الفحول لا يقتضي الشهرة ومع هذا فمعكما اجترائهم على مخالفة الشهرة العظيمة ودعوى بعضهم ان مخالفة الاصحاب
مشكل يدل على ان الشهرة عندهم مما يعتنى بشانها ويلتفت اليها ولو سلمنا مصير العلماء الذين اشير اليهم من المتقدمين والمتاخرين الى عدم
حجية الشهرة فنقول ذلك لا يقتضي صحة دعوى ان اكثر الامامية على عدم حجية الشهرة لان هؤلاء بالنسبة الى الامامية شرذمة قليلون فان
قلت كيف يمكن دعوى الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد الى قوله اذا لم يطلع على مخالفة جميع نحوهم لهم ولم يمكن في هذه المسئلة تلك الدعوى مع
مصير اولئك
عدم مخالفة جميع نحوهم لهم قلت نحن لا ندعي الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد ذلك بل بذلك مع ضم مقدمة اخرى هي ظهور موافقة الباقين
الذين لم نطلع على كتبهم وفتاويهم لهم باعتبار عدم نقلهم مخالفة الباقين اذ عاداتهم تقتضي بانه لو كان الباقون مخالفين لهم لنبهوا عليه
ومن الظاهر ان هذه المقدمة هنا غير متحققة لفقد دليلها اذ من المعلوم ان اكثرهم لم يتكلموا في مسئلة الشهرة فلا داعي الى نقل الخلاف
لو كان فتدبر واما الرابع فللمنع من المطالبة عند علمهم بتحقق الشهرة وعلمنا بها لا يستلزم علمهم بها سلمنا لكن لعل ذلك لعلمهم بعدم التمسك
فيه بالشهرة لوجود الاقوى منها ومن يجعل الشهرة حجة لا يجعلها دليلا قطعيا فيصح وجود معارض اقوى منها ومع هذا فدعوى ان
جميعهم او اكثرهم يطالبون بادلة المشهورات لا يخلو عن اشكال واما الخامس فللمنع من عدم الفائدة في منع كون الشهرة اجماعا على تقدير
حجيتها وهو واضح واما السادس فلان الظاهر ان اخبار الجماعة مستند الى الوجوه المزبورة لا الى تنصيص المعظم بعدم حجية الشهرة فانه
مستبعد في الغاية وقد عرفت بطلان تلك الوجوه ومع هذا ففي ابطال حجية الشهرة المحققة بالشهرة المنقولة اشكال عظيم ثم لو سلم
مصير المعظم الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية فنقول ذلك لا يقدح في حجية الشهرة لما اشار اليه بعض فضلاء العصر فقال
في جملة كلام له ثم ان هيهنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده

عدمه فهو بط ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي
يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب
العلم الا ما اخرجه الدليل والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الشهرة من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من
قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور انتهى فت وثانيهما ان الشهرة لا تفيد الا الظن والاصل فيه عدم الحجية وفيه نظر لان الحق ان الاصل
في الظن الحجية حتى يقوم دليل على عدمها وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان قلنا بحجية الشهرة فهي كخبر الواحد الذي يكون حجة فيجوز تخصيص
عموم الكتاب والسنة المتواترة وغيرهما بها واذا عارضت غيرها فينبغي ح مراعاة قواعد التعادل والتراجيح وكما ان خبر الواحد ينقسم في الادلة
الى نص وظاهر كذلك تنقسم الشهادة لاختلاف العبارة المعظم **الثاني** هل تختص حجية الشهرة على القول بها بما اذا كانت حاصلة من توافق اكثر المتقدمين
والمتأخرين او هي حجة وان حصلت من فتوى اكثر الفريقين فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير مع حصول الظن في غاية القوة **الثالث** هل الشهرة
حجة مط ولو لم يحصل منها الظن او يشترط في حجيتها حصول الظن بنفس الحكم او بدليل معتبر في المسئلة اجمالا فيه اشكال من ان القائلين بالحجية اطلقوا
ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم **الرابع**
اذا افتى معظم الاصحاب بحكم وحصل الظن بعدم وجود المخالف فلا ريب في حجيته على القول بحجية الشهرة واما على القول بالعدم ففي حجية ذلك
ح اشكال من انه فرد من افراد الشهرة وان كان من اعلاها اذ لا يشترط في صدق الشهرة وجود المخالف فيندرج تحت اطلاق القول بالمنع من حجية
الشهرة فيكون التفصيل خرقا للاجماع المركب ومن امكان دعوى انصراف اطلاق الشهرة في كلام الفريقين الى صورة وجود الخلاف فلا يكون
التفصيل خارقا للاجماع المركب وقد ذهب والد العلامة الى حجية المفروض مع مصيره الى عدم حجية الشهرة في صورة وجود المخالف محتجا بان الاصل
حجية كل ظن خرج منه الشهرة في صورة وجود المخالف لان المتيقن من هذه الشهرة ليست بحجة ولا دليل على خروج محل البحث عنه لعدم ثبوت
الشهرة في عدم حجية المفروض فيبقى مندرجا تحته وما صار اليه هو المعتمد وكذا الكلام فيما اذا افتى المعظم بحكم ولم يظهر لهم مخالف فهو حجة وفاقا
لوالد العلامة محتجا بالحجة المذكورة **الخامس** اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولكن لم تبلغ حد الشهرة فهل يكون حجة
كالشهرة او لا يظهر من كره الاول فانه قال اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول
الامام ع وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام الى اخر ما تقدم ثم قال ولا فرق بين كثرة
القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب الى اخر ما نقله وما صار اليه في غاية القوة مع حصول الظن بذلك **السادس** لو وقع
التعارض بين الشهرة القديمة والمتأخرة ففي الترجيح اشكال لما ذكره جدي ره فانه قال الشهرة بين القدماء اقوى من حيث قرب العهد ان كان للمتأخر
ادق نظرا واشد تاملا وان بملاحظة من هذه الجهة يظهر القوة في شهرتهم ومن هذه الحيثية يكون ارجح من شهرة القدماء او فتأمل انتهى وفي بعض
مصنفات السيد الاستاد الشهرة عاضدة مط مطلقة كانت او مخصوصة بالقدماء او المتأخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار وبعد
الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح احديهما وجهان من قرب عهد المتقدمين ودقة نظر الاخرين وكشف عدولهم عن الخلل
في دليل الاولين ويتجه منهما التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعمق في دليل النقل
وقد ترجح الاولى باستقراء الترجيح بها فلا يتفاوت بالاخرى ويضعف بعدم استقراء المرجحات كالادلة والمتأخر كاشف لا سبب فلا يلزم تغير
الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق وأول اشهر المتولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النص والمرجح
في اصل ذاهب وورود عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما لم يبلغ الاصول
وتعجيزه مع عدم التمكن منه والثاني يتحقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بها في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء
البدل حال الاحتياج الى العمل وعدم لزومه فمثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف
الاحكام باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب لانهم المعتمد عند ملاحظة اقوى الظنين **السابع** الظ بل المقطوع به
ان فتوى فقيه واحد لا يكون حجة شرعية وان حصل منها الظن في بعض الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن وكذا فتوى فقيهين **الثامن**
انا تمسك معظم الامامية على حكم برواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية وتلقوها بالقبول فهل تكون الرواية حجة كالرواية الصحيحة او لا يظهر من اطلاق

اكثر الاصوليين الاول كما اشار اليه الشهيد الثاني وليهم ما اشار من قوله تعالى ان جاءكم الآية والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ويظهر من جماعة من الاصحاب منهم صاحب الحجرة وجدّي والد العلامة وغيرهم الثاني بل ربما يمكن دعوى انه المشهور بين الفقهاء من اصحابنا وليهم اصالة الحجية كل الخبر وقوله تعالى ان جاءكم الآية بناء على كون التبيين اعم من العلم او الظن وحصوله من اعتماد المعظم على الرواية وفيه نظر وهذا القول هو الاقرب عندي واذا تضمنت الرواية مطلبين او عبارتين واختص تمسك الخصم باحدهما فلم يكن ذلك دليلا على حجية الاخر اللهم الا ان يحصل الظن بصدق الرواية بتمامها فيجوز الاعتماد عليهما معا على الاقرب **التاسع** اذا افتى المعظم بحكم ووجدت رواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية توافق فتواهم فهل يلزم موافقتهم على القول بعدم حجية الشهرة او لا فيه اشكال من ان كل منهما منفردا ليس بحجة فكذلك في حال الاجتماع ومن انه ربما يحصل من المجموع المركب من الظن لا يحصل في حال الانفراد وقد صار والدي العلامة الى الاول محتجا بان اصالة حجية الظن اقتضت حجية الظن المستفاد من الشهرة مطلقا ولو لم يوافقها رواية ضعيفة لكن خرج هذه الصورة عن الاصل بشهرة القول بعدم حجية الشهرة وهو غير متحققة في محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل وما صار اليه هو الاقرب سواء ظهر عدم اطلاع المعظم على الرواية المذكورة او لا **العاشر** قال في كري الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو وهم وان اراد في الحجية فقريب وكذا لو اشتهر لفظ الرواية بان يكثر تدوينها اوروده بلفظ واحد او الفاظ متغايرة او الفتوى فلو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية لان عدولهم عنها ليس الا لوجه اقوى في نظرهم كذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر ترجيح الشهرة لان نسبة القول الى الامام قد تعلم وان ضعف طريقه كما يعلم مذاهب الفرق الاسلامية باخبار اهلها وان لم يبلغوا التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم انتهى **الحادي عشر** اعلم انه ذهب والدي العلامة دام ظله الى ان الخبر المرسل اذا وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لان ضعفه ينجبر بالشهرة ومنع عن حجية الخبر المقطوع وهو المتضمن لنقل قول الصحابي والتابعي او فعلهما وان وافق فتوى الاكثر ونبّه على الفرق بان المرسل من حيث تضمنه لنقل قول المعصوم الذي هو حجة يصلح لان ينجبر ضعفه الحاصل بالارسال بالشهرة ولا كذلك المقطوع فان غايته نقل قول الصحابي والتابعي وهو ليس بحجة بل هو كاحد اقوال العلماء وفتاويهم فلا يمكن دعوى الجبر بها كما لا يمكن دعوى جبر فتوى بعض العلماء بالموافقة لفتوى الباقين وبالجملة ان الفرق بين الجابر والمجبور لا بد منه وهو حاصل في الخبر المرسل الموافق للمشهور لان المجبور هو الاسناد الى المعصوم والجابر هو الفتوى بما اسند اليه وهذا ليس بحاصل في المقطوع لان الجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى فيدل على تاثير هذا الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية المرسل مطلقا وعدم مصير احد منهم الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظاهر عدم الفرق وذلك لان الشهرة ان كانت قرينة لصدق الصدور والنسبة الى المعصوم في المرسل فهي قرينة لكون ما قاله الصحابي المعصوم في المقطوع وان كانت هي المجبر ولكن اعتبر ضم المرسل اليها لئلا يشتبهها ما دل على عدم حجية الشهرة وهو شبهة عدم حجيتها لاختصاصها بالشهرة المجردة فنقول هذا بعينه جار فيما لو انضم اليها الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن بقول المعصوم اذا الظاهر حال الصحابي انه لا يقول في الاحكام الشرعية الا ما سمعه من المعصوم الا ترى ان صاحب السلطان اذا ذكر شيئا يتعلق بامر السلطنة يحصل منه الظن بكونه من السلطان وليس ذلك الا الظهور التصحيح في ان كل ما يقوله من صاحب المشيع فاذا انضم الى مثل هذه الشهرة التي نفيد بنفسها الظن يتقوى الظن فيجب العمل به من غير معارض اقوى لان الاصل في كل ظن قوي الحجية ووجود المعارض الاقوى للجزئين منفردا لا يصح معارضته للمجموع المركب كما لا يخفى ولا كذلك الخبر المرسل المنضم الى الشهرة فيكون اضعف من الاول ثم ان دعوى كون ما يقوله الصحابي من غير اسناد الى المعصوم كفتوى العلماء الباحثين في الفقه لا يخلو من اشكال بل الفرق بينهما تام ويشهد به نقل المحدثين الخبر المقطوع دون فتوى العلماء وكذا الاعتماد عليه في بعض المسائل وعدم الاعتماد على الفتوى في شيء منها **الثاني عشر** قال السيد الاستاد الشهرة اما في الرواية او في الفتوى والتاييد يحصل بكل منهما وربما خصه بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهوره من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله ما اشتهر اعم من الشهرة نقلا او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو مشتهر تعبدا محضا بل الدلالة الشهرة على الصحة فان الحق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضا بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثاني لان الظن فيها اقوى كما قلنا بل ربما يرجح في كري الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن النص ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا استنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي لان نسبة القول الى الامام قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت من هنا يعلم ان ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه وانتشرت رواته اشتد ضعفه الا انا نعلم عدم ظفرهم به او غفلتهم عنه لا لشذوذه او عدولهم عنه بوجه ضعيف او شك في الاطلاع فوجب الفرق بين تعارض الاصل والنص والنظر في خصوصيات المواضع مما لا يعلم لا تغفل

نمام

في بيان ان الاحتياط ... عليه

في استلزام الاحتياط في جميع المسائل الحرج العظيم

في بيان ان المنفي في الشريعة هو الحرج الزائد على الحرج اللازم من التكاليف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **القول** في الادلة العقلية والقواعد الاصولية الشرعية والفوائد **مفتاح** لا شك ولا شبهة في ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من تحصيل العلم بها وعليه فهل الاصل فيها لزوم العمل بالاحتياط والاخذ بما يتيقن معه بخروج العهدة عن التكليف الثابت يقينا وبراءة الذمة منه ولو مع حصول الظن بالبراءة وغيره لذلك او لا بل يجوز الاكتفاء بالظن المعتمد هو الثاني وان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم لوجوه منها انه لو وجب العمل بالاحتياط في الوقايع الكثيرة التي انسد طريق العلم باحكامها للزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان معنى الاحتياط في تلك الوقايع هو الاخذ بما يتيقن معه بالخروج عن العهدة فيجب الاتيان في العبادات والمعاملات والايقاعات والعقود والسياسات وغيرها بكل ما يحتمل وجوبه وجزئيته وشرطيته وترك كلما يحتمل حرمته ومانعيته مطلقا ولو كان ذلك الاحتمال مما قام الدليل الظني على بطلانه وحصل منه بمجرد التصور العقلي وذلك قد يؤدي الى تكرار اعمال كثيرة مرات عديدة وما ذلك الا حرج عظيم وعسر شديد وبالجملة لا شك ولا ريب في لزوم الحرج بلزوم العمل بالاحتياط فيما لم يعلم بحكمه من المسائل الفقهية بل هو لازم لو وجب العمل به في الموارد التي لم يحصل فيها دليل ظني بل هو لازم لو وجب في عمل خاص كالوضوء او الغسل او معاملة خاصة كالبيع كما لا يخفى على من له تتبع في المسائل الفقهية وقد صرح بما ذكرنا جمال الدين الخوانساري وجدي قدس سره فقال الاول في مقام دفع احتمال وجوب العمل بالاحتياط بعد انسداد باب العلم ما لفظه ورعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته فيه توجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة اخفاتية مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب بالسورة وتارة بالاخفات مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع الوقت لتحصيل الاحتياط او لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل باخبار الآحاد ورعاية الظن الحاصل بها وبسائر الادلة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم وقال الثاني في الزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى اذ لا يمكن الجمع في مثل ان الملك اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال ذلك لا يقال ذهب جماعة الى وجوب العمل بالاحتياط في كل ما لم يعلم بحكمه وهو دليل على انه لا يستلزم الحرج اذ لو كان مستلزما له لاشتهر وقوع اولئك في الحرج وارتكابهم الافعال الشاقة اذ لا ريب انهم يعملون بما يذهبون اليه وبطلان التالي واضح لانا نقول لا نسلم ان مصير الجماعة الى ذلك دليل على ما ذكر اذ لعلهم يذهبون الى عدم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ويدعون ان ما لم يعلم حكمه قليل في الغاية ومن الظاهر انه لا يلزم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط قطعا ونحن انما ادعينا لزوم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط بعد ما بينا من انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ولزومه على هذا التقدير بديهي عندي وكذلك شاهد التجاء العلماء الى العمل بالظنون والادلة التي لا تفيد العلم والتجاء من عداهم الى العمل باقوال العلماء وغيرها مما لا يفيد العلم بالحكم الشرعي وبالجملة التجاء المسلمين في اكثر فروع الدين الى العمل بما لا يفيد العلم واليقين وتركهم العمل بالاحتياط اوضح شاهد على كون الالتزام به في جميع المسائل التي انسد طريق العلم فيها مستلزما للحرج والعسر لانه لو كان سهلا سيما لاهل الشرع لالتزموا به اما كلية او في الاغلب والمشاهد منهم خلافه فتأمل ولا يقال تظافرت الاخبار وتكثرت اقوال العلماء الابرار في الحث على الاحتياط والترغيب به في جميع المسائل وهو دليل على عدم كونه مستلزما للحرج اذ لو كان مستلزما له لما اتجه ذلك لنفي الحرج في الشريعة مطلقا لانا نقول لا نم دلالة ذلك على ما ذكر اذ غاية ما يستفاد من مجموع ما ذكر رجحان العمل بالاحتياط المتحقق في ضمن الاستحباب والوجوب والحرج اللازم من التكليف الاستحبابي لا نم نفيه في الشريعة وانما المنفي الحرج اللازم من التكليف الالزامي وذلك لان المستحبات الشرعية كثيرة في الغاية بحيث لا تكاد تحصى ومن الظاهر ان الاتيان بها مستلزم للعسر والحرج الشديدين ولو كان مستلزما لرفع التكليف الاستحبابي للزم سقوط كثير من المستحبات وهو باطل قطعا وقد نبه على هذا جدي قدس سره واما بطلان التالي فللادلة الدالة على نفي الحرج في الشريعة وسيأتي اليها الاشارة لا يقال

الادلة الدالة على نفي الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في المسائل الكثيرة التي انسد طريق العلم فيها لا يفيد الا الظن وهو مما لا يصح الاعتماد عليه في اثبات ذلك لان اثباته لا بد ان يكون بدليل يفيد العلم اذ الاعتماد على دليل ظني في اثباته يستلزم الدور وذلك لان الاعتماد على الدليل الظني في ذلك يتوقف على بطلان وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل الكثيرة التي انسد فيها طريق العلم فلو كان هذا متوقفا على الدليل الظني جاء الدور وبالجملة بعد انسداد باب العلم في الوقايع يدور الامر بين شيئين احدهما العمل بالاحتياط والاخر العمل بالظن فيها ومن البين انه لا يجوز ترجيح احد الامرين على الاخر بالظن فتعين ان يكون الدليل على بطلان الاحتياط في جميع تلك المسائل قطعيا ومن الظاهر ان العمومات المشار اليها لا تفيد سوى الظن فلا يجوز الاعتماد عليها في محل البحث مع ان هذه العمومات المذكورة معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن وبغير العلم لان العمل بالعمومات المذكورة يستلزم العمل بالظن لظهور انه انما لم يجب العمل بالاحتياط يجب العمل بالظن لان المفروض دوران الامر بعد انسداد باب العلم بين الامرين المتقدم اليهما الاشارة والتعارض بين هذين المتعارضين من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى والترجيح مع العمومات المانعة عن العمل بالظن لاعتضادها باطلاق الاخبار الامرة بالعمل بالاحتياط وتايدها بما تمسك به المانعون من العمل بالظن عقلا لانا نقول الدعاوي المذكورة وهي دعوى انحصار ادلة نفي الحرج في العمومات التي لا تفيد سوى الظن ودعوى ان الدليل الظني لا يجوز التمسك به مطلقا لابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ودعوى ان الترجيح مع هذا العموم باطلة كلها اما الاولى فلان دليل نفي الحرج غير منحصر في تلك الادلة بل يدل عليه العقل ايضا وهو يدل على ان كل فرد من افراد الحرج منفي شرعا كما دل على ان كل فرد من افراد المحال لا يجوز التكليف به ومثل هذا الدليل لا يقبل التخصيص البتة لانه يفيد اليقين فاصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بالمحال لا كاصالة عدم تخصيص العام وعدم حمل اللفظ على خلاف ظاهره وقد صار الى هذا بعض المحققين وعلى هذا فيكون ابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم مستندا الى دليل يفيد العلم لا الى دليل لا يفيد الا الظن ثم لو سلمنا انحصار المدرك في نفي الحرج في تلك العمومات فنقول الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ينبغي الحكم باندراجها تحت تلك العمومات القطعية لان اخراج هذا الحرج منها والحكم بوجوب الاحتياط في تلك المسائل يستلزم اخراج اكثر افراد الحرج منها وذلك لانه يجب على المكلف ارتكاب افعال كثيرة كل واحد منها في نفسه حرج منها الاتيان بقضاء الصلوات تماما ومن غير مهلة الا بمقدار الضرورة كما عليه بعض الاصحاب وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها الاتيان بالقضاء حتى يتيقن معه عدمه وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها تاخير الحاضرة الى اخر الوقت اذا لم يتمكن من الاتيان بها في اول الوقت على الوجه المعتبر وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها تاخير التيمم الى اخر الوقت ومنها الاتيان بغسل الجنابة وان اصابه ما اصابه ومنها غير ذلك وهو كثير لان جميع ذلك احتياط كما لا يخفى ومن الظاهر ان اخراج اكثر افراد العام وتخصيصه بالاقل من النصف غير جائز فلا يجوز اخراج الحرج المفروض عن عموم ما دل على نفي الحرج خصوصا مع ملاحظة وروده في مقام الامتنان وكون الحرج المفروض هنا اشد واعظم من سائر افراده قطعا وبالجملة العمومات وان صلحت للتخصيص ولكن قد ينضم اليها ما يفيد العلم بعدم تخصيصها وهو هنا ما اشرنا اليه ثم انا لو سلمنا انها لا تفيد العلم بحسب التحقيق فنقول انا نلزم بها من يدعي حصول القطع بالاحكام الواقعية من الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة ونقول لهم ان اكثر الاخبار الدالة على نفي الحرج مروية فيها فينبغي ان يكون مفيدة للقطع بنفي الحرج المفروض هنا ومعه لا يصح احتمال وجوب العمل بالاحتياط للفروض فتم وكيف كان فشمول ادلة نفي الحرج للحرج المفروض مما لا ينبغي الريب فيه واما الثانية فلانه يجوز التمسك بالظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص على ابطال العمل بالاحتياط في المسائل التي انسد فيها طريق القطع قطعا ولا يلزم الدور حينئذ لان العمل بهذا الظن ليس مستندا الى بطلان وجوب العمل بالاحتياط في تلك المسائل بل الى ذلك الدليل الذي دل القاطع على حجيته نعم لا يجوز التمسك بالظن الذي لم يقم دليل من الشرع على حجيته على ذلك ومن الظاهر ان الظن الحاصل من العمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة مستفاد من الكتاب والسنة المتواترة وقد قام الدليل القاطع على حجية الظن المستفاد منهما بالخصوص واما الثالثة فلان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن لا يشمل محل البحث لانصرافه الى صورة التمكن من تحصيل العلم على وجه لا يلزم منه الحرج ولان المستفاد منه عدم حجية الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا مطلق الظن واذا فرض دلالة عموم نفي الحرج على حجية الظن كان مما قام الدليل على حجيته فلا يكون داخلا تحت عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن فلا تعارض بين العمومين ثم هذا كله على تقدير افادة ما دل على نفي الحرج الظن واما على تقدير افادته العلم فعدم التعارض بينهما ظاهر واما الرابعة فلانه لا اشكال في ان وجوه الترجيح مع عموم ما دل على نفي الحرج منها

بثبوت الحكم بجميع الجزئيات وما شانه ذلك ان يجعل نظير التخصيص

موافقته للاعتبار العقلي ومنها اظهرية دلالته من عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن ومنها ان التخصيص لم يتطرق اليه غالبا بخلاف ما دل على عدم جواز العمل بالظن فانه قد كثر تخصيصه ومنها غير ذلك لا يقال غاية هذه الوجوه افادة الظن بالترجيح ولكن في الاعتماد على هذا الظن في محل البحث اشكال لعدم الدليل عليه لانا نقول هذا باطل لان الاجماع منعقد على وجوب العمل بالظن بالترجيح عند تعارض الادلة فهو من الظنون المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها سلمنا ولكن كلامنا مع من يدعي ان وجوب الترجيح مع ادلة عدم جواز العمل بالظن وبالجملة لا اشكال في لزوم الاخذ بعموم ما دل على نفي الحرج ومعه يبطل احتمال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا يقال لو وجب العمل بالظن في جميع تلك المسائل لزم الحرج ايضا وذلك لانه يجوز ان يحصل للمجتهد الظن بكل احتمال بوجوب الاحتياط وبعبارة اخرى يجوز ان يحصل للمجتهد الظن بوجوب كل ما يحتمل وجوبه بمجرده كل ما يحتمل حرمته وبكل ما يلزم منه تكليف الزائد من الظن انه حرج مستلزم للحرج وهو مثل الاحتياط في جميع تلك المسائل وعلى تقدير لزوم العمل بالاحتياط فيها اضافة الى ذلك مشترك الورود فما هو جوابكم عن الايراد على وجوب العمل بالظن فيها فهو جوابنا عن الايراد على وجوب العمل بالاحتياط فيها لانا نقول الفرض المشار اليه وهو انه يجوز للمجتهد حصول الظن بوجوب كل ما يحتمل وجوبه وبحرمة كل ما يحتمل حرمته محال عادة بخلاف الاحتياط في جميع تلك المسائل فانه ليس كذلك قطعا فلا يلزم الحرج على تقدير العمل بالظن في جميع تلك المسائل عادة بخلاف لزوم العمل بالاحتياط فانه يلزم الحرج عادة وهذا المقدار كاف في الفرق ومجرد الامكان العقلي لا يقدح كما لا يخفى ثم لو سلمنا تحقق هذا الممكن فنقول مثل هذا الظن لا يجعله حجة ايضا بل الظن الذي يجعله حجة هو الظن الواقع غالبا وهو غير المفروض قطعا فتم لا يقال لو سلمنا كون الفرض المشار اليه محالا عاديا فنقول يمكن فرض اخر يلزم معه الحرج لو وجب العمل بالظن وهو ان يظن المجتهد بوجوب فعل شاق في الغاية كما اذا ظن بصحة ما قاله السيد المرتضى من انه يجب على من عليه قضاء كثير من الصلوة ان يشتغل بها دائما ولا يعرض عنه الا بقدر الضرورة فلا ياكل ولا يشرب ولا ينام الا القدر الذي يمنعه من الهلاك وكما اذا ظن بصحة ما قاله بعض من لزوم الاتيان بغسل الجنابة على من تعمدها وان اصابه او اصابه برد ونحو ذلك من الافعال الشاقة وهو كثير فظهر ان الحرج لازم على تقديري لزوم العمل بالاحتياط ولزوم العمل بالظن فلا يمكن الاستدلال على بطلان الاول بكونه مستلزما للحرج لانا نقول جواب هذا واضح على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فان الفرض المذكور على هذا التقدير غير ممكن الوقوع كما لا يخفى واما على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة حمل اللفظ على الحقيقة ونحوها وكونها من الادلة الظنية كما ذهب اليه بعض فنقول ان ذلك الظن بالفعل الشاق اضعف من الظن الحاصل بما دل على نفي الحرج فلا يقول بحجيته ولا يلتفت اليه ولا يتم الفرض كما لا يخفى وان كان اقوى منه فنقول نلتزم بهذا الحرج لان الواجب اما العمل بالظن او بالاحتياط وعلى اي تقدير يجب الالتزام بهذا الحرج والحكم بخروجه عن العموم الدال على نفيه لقيام الدليل القاطع عليه واما الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق القطع فلا دليل على خروجه عن عموم ما دل على نفيه فيبقى مندرجا تحته فيحكم ببطلان وجوب ذلك الاحتياط لانه ظن خاص لم يثبت هنا معارض اقوى منه مع هذا فقد بينا ان مثل هذا الحرج لا يمكن تخصيص العموم المشار اليه بخلاف الحرج اللازم من وجوب ذلك الفعل الشاق فانه يمكن تخصيصه منه لان ما دل على امتناع تخصيص الحرج اللازم من ذلك الاحتياط المشار اليه من هذا العموم لا يدل على امتناع تخصيص هذا الحرج كما لا يخفى ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم للزم الضرر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ذلك يستلزم كثرة الاحتياط وقد ظهر بالتجربة ان كثرة الاحتياط يفضي الى الوسواس ومن الظاهر ان الوسواس من ضرر عظيم بل هو من اعظم انواع الضرر وقد ورد النهي عنه والامر بالتحرز عنه في الشريعة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الضرر من نحو قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام لا يقال غاية ما يستفاد من العموم الدال على نفي الضرر في الشريعة الظن بنفي الضرر المفروض هنا والظن لا يجوز التمسك به في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة لانا نقول هذا الظن من الظنون التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص ومثل هذا الظن يجوز التمسك به في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة على ان ما دل على نفي ارتكاب ضرر الوسواس يمكن دعوى قطعيته فلا يكون اثبات بطلان التالي مستندا الى دليل ظني بل الى دليل قطعي فلا محذور اصلا ولا يقال كثرة الاحتياط لا يحصل منها الظن بذلك وقبل هذا الظن لا يجوز الاعتماد عليه في هذا المقام لانا نقول هذا الظن مما قام القاطع على اعتباره ولان العقل قاض بان الظن بالضرر يجب الاعتماد عليه كالعلم به بلا فرق فتم ولا يقال مجرد كثرة الاحتياط لا يوجب العلم بالضرر ولا الظن به فان كثيرا من الناس يكثرون في الاحتياط ولا يحصل لهم بذلك

[في الهامش: من غير ان يحصل ظهور الحرج كما انه على تقدير لزوم العمل بالظن في جميع تلك المسائل]

[في الهامش: منها العلم بالضرر المشار اليه بل يحصل]

ضرر وبالجملة كثرة الاحتياط تحصل بالاتيان باربع مرات وخمس مرات ولا يترتب على هذا ضرر لانا نقول نحن لا ندعى ان مجرد الكثرة توجب في الك
بل نوع خاص منها يوجبه عادة خصوصا بالنسبة الى الامزجة السوداوية ومنه الكثرة الحاصلة من الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا نقو
لو كان الاحتياط في جميع تلك المسائل مستلزما للضرر لكان حراما وهو باطل لان الظاهر اتفاق الكل على رجحانه مطلقا لانا نقول نمنع الملازمة
ان سلمنا بطلان التالي لان لزوم الضرر بفعل انما يمنع من وجوبه لا من جوازه واستحبابه وفيه نظر والاولى ان يقال ان الوسوسة التي هي الضرر
هنا لا يتحقق الا مع اعتقاد وجوب الاحتياط اذ به يحصل الخوف كما مر فتوهم لو منع من جواز الاحتياط في جميع تلك المسائل حيث يظن الوقوع في
الوسوسة كما هو الغالب لم ينكر وليس الاحتياط حسنا عقلا مطلقا بل في بعض الصور ولو قيل انه ينقسم الى الواجب والمستحب والحرام والمكروه
والمباح عقلا لم يكن بعيدا ويمكن ان يدعى ان الاحتياط في جميع تلك المسائل باعتبار استلزامه المفسدة المشار اليها من القسم الثالث وعليه فلا
يجوز ارتكابه اذ كل ما هو قبيح عقلا فهو قبيح شرعا فهو دليل اخر على بطلان التالي فتدبر ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد
فيها طريق العلم لزم التكليف بما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فواضح واما الملازمة فلوجوه الاول ان تلك المسائل 2
غاية الكثرة بحيث لا تكاد تحصى فالاحتياط فيها يكون كثيرا بحيث لا يمكن تعلق القدرة عادة بالاتيان بمثل هذا فيكون التكليف به تكليفا
بما لا يطاق وقد اشار الى هذا الشيخ الحر في الوسائل فقال لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الثاني 2 التحريم فيجب الاحتياط والا لزم — فيه ولو وجب الاحتياط مع
تكليف ما لا يطاق اذ اكثر من الاشياء يحتمل الوجوب الثاني ما اشار اليه جمال الدين الخوانساري من ان الاحتياط لا يمكن منه في كثير من
المقامات منها ما اذا دار الاحتمال فيه بين الوجوب والحرمة كما في صلوة الجمعة كما صرح به جمال الدين الخوانساري فان جماعة يذهبون الى وجوبها عينا
واخرى الى حرمتها ومثل هذا كثير في الغاية ومنها ما اذا دار الاحتمال فيه بين كون الشيء جزءا او مانعا او بين كونه مصححا او مفسدا ومنها ما اذا دار الاحتمال
فيه بين كون الملك الفلاني لولد زيد اليتيم او لولد عمرو اليتيم وبالجملة المواضع التي لا يتمكن فيها من العمل بالاحتياط بوجه من الوجوه كثيرة لا تكاد تحصى لا
يقال الفرض الذي لا يتمكن فيه من العمل بالاحتياط فرض نادر فلا يلتفت اليه لانا نقول الندرة هنا غير قادحة اذ المفروض لزوم الاتيان بالاحتياط
في جميع المسائل فاذا فرض عدم التمكن منه في بعض الفروض ولو كان نادرا بطل ذلك على انه قد يدعى اغلبيته هذا انه ما من فعل من الافعال التي لم
يعلم حكمها بالضرورة من الدين والمذهب الا ويحتمل كونه واجبا وكونه حراما وكونه مصححا للعبادة والمعاملة وكونه مفسدا لهما ابتداء ثم بعد
الفحص والاجتهاد قد يحصل العلم ببطلان احد الاحتمالين المتناقضين وهو قليل وقد لا يحصل ذلك وهو الاغلب نعم قد يحصل الظن بذلك ولكن
معه لا يتمكن من تحصيل العلم بالبراءة اليقينية قطعا كما لا يتمكن من تحصيله فيما اذا تساوى الاحتمالان المشار اليهما نعم اذا حصل الظن بذلك
او دار الامر بين الاحتمال الاخر الذي لم يحصل الظن ببطلانه واحتمال غيره مما ذكر كان الاولى مراعاة الاحتمال الاول فاذا احتمل كونه واجبا وكونه
حراما مثلا ثم حصل الظن المعتبر شرعا بانه ليس بحرام واحتمل ان يكون واجبا ومباحا كان مراعاة احتمال الوجوب اولى ويسمى هذا بالاحتياط
ولكنه ليس من الاحتياط المفروض وهو الذي يوجب العلم بحصول الامتثال فتم وحيث لم يتمكن في اكثر المقامات او في بعضها من الاحتياط المحصل
للعلم بالخروج عن العهدة ولم يمكن ان يقال بسقوط التكليف ح لانه انكار للضروري من الدين او المذهب كانكار سقوط التكليف بعد انسداد باب
العلم كان اللازم العمل بالظن اذ المفروض انه لا واسطة بين الامرين لما لم يقم دليل على اعتبار ظن بخصوصه كان اللازم العمل باقوى الظنون
كائنا ما كان الا ما قام الدليل الشرعي على بطلانه واذا كان اللازم مراعاة ما ذكر في هذه الصورة كان اللازم مراعاته مطلقا ولو في صورة التمكن
من تحصيل الاحتياط المحصل للعلم بالخروج عن العهدة اذ كل من قال باصالة حجية الظن في صورة قال بها مطلقا ومن منعها في صورة منعها مطلقا
فالقول بالفصل خرق للاجماع المركب فتم الثالث ما ذكره في الغنية فانه قال في مقام رفع التمسك بالاحتياط على كون الامر للوجوب ما لفظه
قولهم ان ذلك احوط في الدين غير صحيح بل هو ضد الاحتياط لانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه
على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما اقدم على هذا الترك وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المامور به غير واجب
والاقدام على ما يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه انتهى وفيه نظر ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع المسائل
الغير المعلوم حكمها لانسداد طريق الاجتهاد ولزم بطلان طريقة والتالي باطل للادلة الدالة على حجية طريقة المجتهدين فالمقدم مثله ومنها
انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع تلك المسائل لبطل التمسك باصالة البراءة ولما كانت حجة شرعية والتالي باطل فالمقدم مثله اما — ولما
في ان ذلك يوجب بطلان اصالة البراءة
اصالة

في ان الاصل البراءة عند الشك في وجوب شيء

اللازمة فواضحة واما بطلان التالي فلما سبق اليه الاشارة انتهى **مفتاح** اذا شك في وجوب شيء لنفسه لا باعتبار توقف امر عليه باعتبار كونه ركنا او جزءا او شرطا كما اذا شك في وجوب الاستهلال وفي وجوب غسل الجمعة وفي وجوب عبادة او معاملة ولم يقم دليل عليه او ظن معتبر شرعا او تعبدي معتبر شرعا على عدم الوجوب ولا على الوجوب فهل الاصل الحكم بوجوب الاتيان بذلك المشكوك في وجوبه احتياطا فيكون هذا من المقامات التي يجب فيها الاحتياط او لا يجب بل الاصل هنا براءة الذمة فيجب الحكم بعدم وجوب ذلك صرح في المعارج والمعتبر والنهاية والقواعد بب والمبادي وشرحه والمنهى والذكرى والتنقيح وضه والكشف وغيرها بالثاني وربما يظهر من الحكي في المعارج عن جماعة وفي النهاية عن بعض الاول وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه الاولون ولهم وجوه منها ظهور جملة من العبارات في دعوى الاجماع على ذلك ففي المعتبر اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية وفي مقام اخر ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محصورة لا سرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن وفي التنقيح اصالة البراءة هي حجة عندنا ما لم يتحقق دليل على خلافها وفي الوسائل للشيخ الحر الاخبار في نفي الوجوب في مقام الشك في الوجوب الا اذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وفي رسالة جدي قده ادعوا الاجماع على ذلك ادعاه جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة ويظهر ذلك من طريقة الفقهاء ومنهم الكليني والمفيد والشيخ وان قالا بالتوقف الا انهما يقولان به بالقياس الى حكم العقل لا بالقياس الى الشرع وطريقة العمل فانهما يقولان بالبراءة وقال قده في مقام اخر في جملة كلام له ومع ذلك اتفقوا على البراءة غاية الاتفاق واطبقوا غاية الاطباق وعمل جميع المسلمين كان عليها كما اشرنا وقال قده ايضا في مقام اخر اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في موضوع الحكم الاصل فيهما البراءة ودليل المجتهدين الاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة وكثير من المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ولا شبهة في كونه حقا وفي كلام بعض الاجلة والاظهر العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فهو منه دين الامامية وفي شرح الوافية واما جريانه فيما يحتمل الوجوب فموقوف الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وبعضها ما ذكروه امور احدها ما ذكره جدي قده فقال ويؤكد اجماعهم وتحققه انا نقطع ان المسلمين في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمن القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمهم وماكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم ومشيهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم وبالجملة ما كانوا يتوقفون ويقتصرون على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة وان الرسول صلى الله عليه وآله يوم بعثته يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف ولا يؤاخذهم الا بعد الابلاغ في الامور المذكورة لانه كان يرفع التكليف بنفي عليهم ويبعد بابلاغ الاباحة و رفع التكليف ما كان يؤاخذهم في كل واحد واحد من الامور وبالجملة نقطع ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يجعل الاصل على الامة الاقتصار في كل واحد واحد من الامور على الرخصة الخاصة وبلوغها وثبوتها ولا كان يؤاخذ بل كان الامر بالعكس وكذا كان حال الائمة عليهم السلام كما يظهر من تتبع الاخبار بحيث لا يبقى شبهة معنا فالاثار والاعتبار وقال ايضا انا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمان القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد من ماكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحركاتهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم ما كانوا يتوقفون في هذه الامور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة ونجزم ايضا ان الرسول صلى الله عليه وآله يوم بعثته لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لا انه يبلغهم الرخصة والاباحة ورفع التكليف بالتوقف او الحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة عليهم السلام وكذلك كان طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وثانيها ان الشهيد ره في ذكرى صرح بان اصالة البراءة حجة ما لم يتحقق دليل خلافها ولم ينقل الخلاف وهو ظاهر في دعوى عدمه وثالثها ان معظم اصحابنا في الكتب الفقهية الاستدلالية قد شاع منهم التمسك باصالة البراءة من غير تامل لاحد منهم وهو دليل على كونها من المجمع عليها بينهم لا يقال لا نم انعقاد الاجماع على حجية اصالة البراءة فان الخلاف فيها من اصحابنا موجود وذلك لان

المحكي من الاخباريين انكار ذلك وهم طائفة من علماء الشيعة فقد يقدح مخالفتهم في انعقاد الاجماع ولا يحصل بمجرد اتفاق المجتهدين هذا وقد يكون
من بعضهم التمسك بالاحتياط في المسائل الفقهية خصوصا من السيد ابن زهرة فانه قد اكثر في الغنية من التمسك به وايضا قد حكي في المعارج عن جماعة من
الاماميه القول بالمنع من الحكم بالاباحة فيما لم يعلم اباحته وحرمته وايضا قد يقال من حكم باصالة البراءة فيما لم يعلم حرمته لعله اراد الموضع الذي — الموضوع
لم يتعرض الشارع لبيان حكمه اصلا او سكت عنه مطلقا وهذا غير معلوم التحقق في هذا الزمان لان افعال المكلفين مما تعرض الشارع على حكمه و
ان لم نعلمه تفصيلا وقد نص على ذلك بعض الاصحاب وبالجملة لم يثبت الاجماع على ذلك بالنقل ولا الشهرة واما نقل جماعة الاجماع عليه فلا يصلح — مفصلا
للحجية لانه لا يفيد سوى الظن وهو ليس بحجة في هذه المسئلة كما لا يخفى لانا نقول منع الاجماع على ذلك فاسد ومخالفة الاخباريين غير معلومة
بل الظاهر منهما سلمنا ولكن لا عبرة بها بعد معلومية فساد طريقتهم وحقية طريقة المجتهدين ولا يشترط في الاجماع اتفاق الكل بل يكفي فيه
اتفاق جماعة اذا كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلم ومن الظاهر حصوله باتفاق المجتهدين ثم لو سلمنا عدم حصول الاجماع البسيط باتفاقهم فنقول
الاجماع المركب حاصل وتقريره ان كل من قال بحجية الاجتهاد قال بحجية اصالة البراءة ومن لم يقل بالاول لم يقل بالثاني ولا قائل بالفصل وحيث
ثبت الاول لزم ان يكون الثاني ثابتا ايضا والا لزم خرق الاجماع المركب فتأمل واما منع اتفاق المجتهدين على ذلك باعتبار تمسك بعضهم بالاحتياط
في المسائل الفقهية فضعيف فان من تتبع كتبهم وتتبعها علم ذلك منهم والتمسك بالاحتياط قد يتمسك به لالزام الخصم لعل هذا هو الظاهر من الغنية — لا بد له علم بذلك
وقد يتمسك به ايضا لقيام الدليل على وجوب العمل به في بعض الموارد ولا نمنعه واما ما حكاه المحقق فلعله محمول على ما اشار اليه جدي قدس سره بقوله — فان الاحتياط
الا انهما يقولان به واما الاحتمال الاخير فضعفه ظاهر سلمنا عدم معلومية انعقاد الاجماع ولكن نقول شهادة الجماعة المشار اليهم به
كافية بناء على كون ذلك مما قام الدليل على حجيته بالخصوص ومثل هذا يجوز التمسك به في هذه المسئلة قطعا ومنها جملة من الاخبار احدها ما
اشار اليه في الوافية فقال روى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلم قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي ونحوه المروي في البحار مسندا عن الحسين بن ابي عبد الله عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلم قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي ونحوهما
ما رواه في البحار ايضا عن العوالي عن الصادق عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص قال في مجمع البحرين بعد الاشارة الى الاول قال الصدوق و
مقتضاه الاباحة كل شيء ما لم يبلغ فيه نهي وقال في هي ك لف يجوز الدعاء في الصلوة بغير العربية لقول الصادق عليه السلم كل شيء اه رواه ابن بابويه وقال في
كنز العرفان ويجوز القنوت بالفارسية لقول الصادق عليه السلم كل شيء اه وقال جدي قدس سره ويدل على ان الاصل البراءة قوله عليه السلم كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي كما رواه الفقيه وحتى يرد فيه امر او نهي على ما رواه الشيخ قال بعض الاجلة ووجه الدلالة ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء يدل
على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظاهر واما الاخبار فلان اخبار المعصوم عليه السلم بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة بلزوم الترك حكم
حكم الانشاء انتهى لا يقال لا يجوز الاستناد الى هذه الرواية في اثبات اصالة الاباحة والبراءة لانها ضعيفة السند بالارسال لانا نقول ضعف
السند هنا غير قادح لانه منجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف مضافا الى امكان دعوى عدم قدح هذا الارسال كما اشير اليه
في مقام اخر هذا كله على تقدير القول بان ليس كلما رواه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه قطعي الصدور واما على القول بان جميع ما رواه فيه قطعي
الصدور كما ذهب اليه جماعة فلا يمكن المناقشة في السند اصلا وقد يتوهم هذا القول فساده واضح ولم يتم دليل يفيد العلم بصدورها عن المعصوم
عليه السلم والانجبار بالشهرة والارسال عن الصدوق ونسبته الى المعصوم عليه السلم لا تقتضي ذلك جدا فالرواية من اخبار الاحاد التي لا تفيد العلم
وقد ثبت بذلك لا يجوز التمسك به في مسئلتنا هذه مطلقا وان كان صحيحا ومفيدا للظن وقد يدفع بانا اذا لم يحصل العلم من هذا الخبر فنورده ايضا
الى الاخبار التي ياتي اليها الاشارة تفيد لحصول التواتر المعنوي بها بعد وضوح لانها فضعف سند كل واحد منها غير قادح بعد بلوغ مجموعها
حد التواتر نعم يقبح ضعفه لانه كل واحد منها اذا فرض توقف حصول التواتر على مجموعها او بالجملة المناقشة في سند كل واحد منها حجة بنفسه بل
الحجة المجموع من حيث المجموع نعم يمكن ان يلزم بعد وضوح دلالته بدعوى قطعية الاخبار او يدعى قيام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص
ويكفي هذا القدر لجعل كل واحد منها حجة بنفسه فالتمسك بهذه الاخبار الظاهرة الدلالة صحيح مطلقا ولو قلنا بانها لا تفيد القطع نعم لا يمكن
الاعتماد عليها عندنا الا بعد حصول القطع بصحتها ولو فرض عدمه فلا يعتمد عليها ولكن نحن لم نلتزم بان ما هو معتقدنا بل نذكر ما يمكن
ان يستند اليه اما عندنا او عند الخصم فانا ذكرنا هنا ادلة ظنية لا تصلح بنفسها للحجية فلا اعتراض علينا هذا مع انه قد يحصل العلم بها فتأمل

جميع

جميع
الادلة الظنية وان لم يكن كل واحد منها بنفسه مفيدًا له فهذه فائدة اخرى لتمسكنا بما لا يفيد العلم بنفسه وهذا عذرنا وعذر غيرنا في ذكر
الادلة الظنية هنا وفي سائر المسائل مط ولو لم نقل بحجية كل واحد منها وحيث صح ما قلناه فلا حاجة الى دعوى حصول القطع من مجموع
الاخبار المذكورة وتواترها مع ان الانصاف ان ادعاء هذا غير بعيد على انا نمنع حجية الظن في هذه المسئلة خصوصًا الظنون المخصوصة
ولا يقال مقتضى اطلاق الرواية المذكورة اباحة كل شيء لم يرد في الشريعة النهي عنه او الامر به ولو دل العقل على قبحه او لزوم الاتيان به
فاطلاقها خلاف الاجماع والاطلاق المخالف للاجماع لا يجوز التمسك به لانا نقول هذا الايراد بط لان الاطلاق المذكور يجب تقييده
بغير ما دل العقل على حرمته او وجوبه ولا دليل على تقييده في غير هذه الصورة فيجب العمل به فان الاطلاق المقيد حجة في غير محل التقييد
للاجماع عليه ولانه لو لم يكن حجة لزم سقوط التمسك بجميع الاطلاقات الشرعية او معظمها وهو بط قطعًا فان ذلك يستلزم لهدم الشريعة
وذلك واضح على انه قد يدعى عدم لزوم تقييد الاطلاق بما ذكر اذ ما دل العقل على حرمته او وجوبه مما ورد النهي عنه او الامر به فلا
يلزم لان المفروض في الرواية اباحة ما لم يرد النهي عنه ويشبه هذا ما قاله بعض في مقام دفع تمسك من ادعى ان الحسن والقبح شرعيان
لا عقليان بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا من ان العقل رسول في المعنى فلا تشمل الاية الشريفة ما دل العقل على تحريمه
لكن الانصاف انه خلاف المتبادر من اللفظ فيشكل المصير اليه ولا يقال ان مقتضى الرواية المذكورة اباحة كل شيء يعلم بعدم ورود النهي
عنه او الامر به في الشريعة فلا تشمل ما احتمل فيه احد الامرين ومن الظاهر ان المقصود في هذا البحث اثبات اباحة هذا بحسب الظاهر لا الاول لانا
نقول هذا الايراد فاسد لان المتبادر من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي فيكون التقدير كل شيء مطلق حتى يحصل العلم
بورود النهي عنه وعليه يجب الحكم باباحة كل شيء لم يعلم بانه منهي عنه سواء علم بعدم النهي عنه او شك فيه فيندرج فيه كلما يحتمل حرمته واباحته
فان قلت هذا انما يصح على تقدير كون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة وهو خلاف التحقيق بل هي موضوعة للمفاهيم الكلية من غير مدخلية
للعلم والجهل فيها اصلًا وعليه لا يتجه الاستدلال بالرواية على ذلك كما لا يخفى قلنا نحن لا ندعي مدخلية العلم في الموضوع له بل ندعي انصراف
اطلاق الرواية الى صورة العلم ولا بعد في ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الشامل للمعلوم وغيره ومع ذلك ينصرف اطلاقها الى المعلوم باعتبار
تبادره فان قلت لو حمل اطلاق الرواية على صورة العلم لزم تعلقه بالحكم باباحة كل شيء لم يعلم بتعلق النهي به وان حصل الظن المعتبر
شرعا فيلزم ان لا يكون ظن المجتهد بحرمة شيء معتبرا وهو بط قطعًا قلت هذا باطل اذ بعد قيام الظن المعتبر شرعا بحرمة شيء يحصل العلم
بورود النهي عنه فلا يمكن الحكم باباحته بمقتضى عموم قوله عليه السلم كل شيء مطلق لتخصيصه بقوله حتى يرد فيه نهي المتحقق مفهومه في الفرض
سلمنا ولكن نقول بخروج الظن المعتبر شرعًا من عموم الرواية بالدليل الدال على اعتباره وبالجملة الظاهر من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة
العلم بورود النهي خصوصًا مع ظهور ورود الرواية مورد الامتنان فانه لا يتم الا بعد كون المراد من القول المذكور ما ذكرناه هذا ويؤيد
ما ذكرناه استدلال جماعة من الاصحاب بها على اصالة اباحة الاشياء فتدبر ثم لو سلمنا شمول القول المذكور صورة العلم بورود النهي وعدمه
فنقول نحن نحكم بعدم ورود النهي حيث يحصل الشك فيه بالاصل والكبرى بعموم الرواية ففي كل مورد يحصل الشك في الحرمة نقول انه
شيء لم يرد فيه نهي وكلما لم يرد فيه نهي فهو مباح اما الصغرى فبان الاصل عدم ورود النهي فيه واما الكبرى فبعموم قوله عليه السلم كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي واثبات الصغرى بالاصل غير عزيز فتدبر ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الرواية المذكورة كون ما لم يرد فيه نهي او امر
مباحا بالذات وهو لا ينافي وجوبه من باب المقدمة بمعنى اللابدية اذ يجوز ان يكون الشيء مباحا بالذات ولا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه
عقاب ولا لوم ويكون الاتيان به مما لا بد منه باعتبار كونه مقدمة للواجب في ذلك مثل وضع السلم للصعود على السطح المأمور به فانه
مباح بالذات لا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ولا لوم مع انه لا يجوز تركه باعتبار توقف الاتيان بالمأمور به عليه وهذا اختيارنا
واختيار جماعة من المحققين في مقدمات الواجبات التي لم يرد امر بخصوصها نعم ان قلنا بان مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعي
بطل ما ذكر كما لا يخفى ولكن هذا القول ضعيف في الغاية بل الحق ما بيناه وعليه لا يمكن الاستدلال بالرواية على بطلان القول بوجوب
ترك كلما يحتمل حرمته ووجوب الاتيان بكل ما يحتمل وجوبه اذ من الظاهر ان هذا القائل لا يريد الوجوب بالذات كوجوب الصلوة والزكوة
بل الوجوب من باب المقدمة لانه اوجب الاحتياط ومن الظاهر ان وجوبه من هذه الجهة ومن الظاهر ان الكلام في البحث مع هذا القائل وليس

بخروج

فيثبت الصغرى
بالاصل

المقصود فيه اثبات الاباحة الذاتية للاشياء الغير المعلوم حكمها فلا وجه للتمسك بالرواية فيه لانا نقول هذا الايراد باطل ايضا لان المقصود في
الرواية بيان اباحة الاشياء التي لم يعلم بورود النهي عنها كما بيّناه سابقا وحيث ثبت اباحتها بحسب الظاهر وان احتمل كونها حراما في نفس الامر
بهذه الرواية بطل احتمال وجوب الاحتياط فيها بالاجتناب عنها لانه انما يتجه بعد صحة احتمال حرمتها ومساواته لاحتمال الاباحة وقد ابطله هذه
الرواية وجعلت احتمال الاباحة هو المتبع ولو كان الحكم بوجوب الاحتياط في الماء المشكوك في طهارته وغيرها فلقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى
تعلم انه قذر الذي انعقد الاجماع على مضمونه لما جاز التمسك به على الحكم بطهارته وجواز استعماله بحسب الظاهر والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلعدم الفرق بين هذا ومحل الفرض كما لا يخفى واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح وبالجملة المناقشة المذكورة فاسدة جدا ولا يقال
ان غاية ما يستفاد من الرواية لزوم حمل العمومات والمطلقات على ظواهرها حتى يثبت الصارف والمقيد لها وهذا مما لا كلام فيه وانما الكلام
في اباحة الافعال التي لم يعلم حكمها بالخصوص وليس في الرواية دلالة عليها لانا نقول هذا الايراد فاسد ايضا لانه لا دلالة في الرواية على
ما ذكر اصلا ولو نزلنا عليه في غاية البعد كما لا يخفى ولئن نزلنا فلا اقل من كونه احد افراد مفهوم الرواية وبمجرد هذا لا يمكن الحمل عليه خاصة
بل ينبغي الحمل على العموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت ولا يقال الرواية المذكورة محمولة على التقية فلا يصح التمسك بها في محل البحث لانا نقول
الحمل على التقية خلاف الاصل والظاهر فلا يصار اليه الا مع وجود الدليل عليه وليس ومجرد الاحتمال لا يصلح لذلك والا لوجب حمل كثير من الروايات
على التقية فيسقط الاستدلال بها وهو باطل وخلاف المعهود من سيرة الاصحاب وقد صرح به بعض الاجلة فقال بعد توجيه الاستدلال بالرواية
على حجية اصالة البراءة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد او
حمله على ما قبل كمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب
والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى لظهور انه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او الحمل على التقية او القول بانه لا معنى له لورود النهي عن الانفس
منه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه فردا لنوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما
شابه هذا ارتكاب لخلاف الظاهر لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يتصور دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر فيما لم يرد فيه نص انتهى
وثانيها خبر زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقد استدل به على اصالة الاباحة جماعة ولا
يقال هو ضعيف السند لاشتماله على زكريا بن يحيى وهو مشترك بين الثقة وغيره ولا قرينة هنا على ارادة الاول فلا يصح الاعتماد عليه لانا
نقول قد بيّنا ان [ضعف] السند هنا غير قادح على انه قد عده من الموثق ولا يقال هذه الرواية مضطربة المتن اذ في بعض النسخ زيادة قوله علمه
وفي اخرى وهو نسخة الكافي حذفه وما شابه ذلك لا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول ان مجرد اضطراب المتن بالزيادة والنقيصة لا يقدح في جواز
الاعتماد بل انما يقدح فيما اذا اختلف الحكم باعتبارهما ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر وليس الامر هنا كذلك لان الزيادة هنا مرادة سواء ذكرت صريحا
ام لا اذ المتبادر من الحجب حجب العلم لا شيء اخر سلمنا ولكن الاصل ترجيح النسخة المشتملة على الزيادة لان الخطاء في النقص اشيع من الخطاء في الزيادة
الا ان يقال ان هذا الوجه معارض برجحان كتاب الكافي على غيره فتأمل ولا يقال قوله عليه السلام موضوع عنهم لا يمكن حمله على حقيقته اذ لا معنى لكون
ذات الشيء المحجوب علمه عن العباد موضوعا عنهم فلا بد من اضمار شيء يصح الحكم بوضعه عنهم والمضمر هنا غير معلوم فلعله ما لا يمكن معه الاستدلال
بالرواية على المطلوب لانا نقول هذا باطل لان الظاهر ان المضمر هو الذي يصح معه الاستدلال بها عليه وهو ما ذكره جماعة قال [السيد] صالح في شرح
اصول الكافي قال ابو عبد الله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد من العلوم والمعارف والاحكام ومن جملتها اسرار القضاء والقدر فهو
موضوع عنهم غير مطلوب بقوله وفعله وتركه لان ما يتوقف من المعارف وغيرها على التعريف فهو ساقط عنهم بدونه وقال بعض فضلاء
العصر بعد نقل الرواية فان المراد وضع تكليفه ووضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب وقال
السيد صدر الدين في شرح الوافية قوله عليه السلام ما حجب الله اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف والمؤاخذة وهما
وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا وتركا وفعلا فظهر انه في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما
يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين مع هذا الارتياح فيه
استقرر ويحتمل ان يراد بما يحجب الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتذكر فيها

والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية انتهى هذا وقد يمنع من لزوم الاضمار لجواز ان يراد من الموصول نفس الاحكام
الشرعية ويكون التقدير كل حكم شرعي حجبه الله تعالى عن العباد اوجب علمه عنهم ولم يبينه لهم فهو موضوع عنهم وغير متعلق بهم وهذا معنى صحيح لا
اشكال فيه ولا يلزم معه الاضمار وقد يناقش في هذا بانه يلزم عليه ان يكون الحكم بالاباحة موضوعا عنهم لانه ايضا حكم شرعي محجوب عنهم كما
ان الوجوب والحرمة اللذين هما حكمان شرعيان محجوبان عنهم حيث لم يبينا لهم وبالجملة لا فرق بين الحكم بالاباحة وسائر الاحكام في الانتساب
الى الشريعة وصدق الحجب فكما يلزم رفع سائر الاحكام الشرعية باعتبار الحجب كذا يلزم الحكم برفع الحكم بالاباحة باعتبار الحجب وعلى هذا
يلزم ان يحكم في كل ما لم يعلم بحكمه الشرعي ان يكون جميع الاحكام الشرعية بالنسبة اليه مرتفعة لصدق الحجب بالنسبة اليه وهذا باطل لان منها بالنسبة الى كل واحد م
الاحكام الشرعية متناقضة لا يمكن رفع جميعها بالنسبة الى فعل المكلف الصادر عن القدرة والاختيار بل لا بد من تحقق واحد منها فيه فيشكل
ح التمسك بالرواية على اصالة البراءة والاباحة كما لا يخفى وفيه نظر للمنع من كون الاحكام الشرعية متناقضة بل هي متضادة لا يمكن اجتماعها
في محل واحد لكن يمكن رفع جميعها ومعه يحصل المقصود من التمسك باصالة الاباحة والبراءة وهو جواز الاقدام على الفعل والترك
بمعنى عدم ترتب المؤاخذة عليهما فتم ولا يقال لعل المراد من قوله عليه السلم ما حجب الله غير الاحكام الشرعية من اسرار القدر ونحوها لانا
نقول هذا تخصيص للعام من غير دليل فلا يصار اليه لا يقال حمل الموصول على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لوجب ارتكاب
تخصيصات كثيرة وهو باطل اما الملازمة فلان معظم افعال المكلفين محجوب علمها عن العباد في هذه الازمنة مع انها غير موضوعة عنهم
لوجوب العمل فيها بغير العلم قطعا واما بطلان التالي فلان الاصل عدم التخصيص ولان التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف
وهو غير جائز فاذن يجب حمله على العهد والمعهود هنا غير متعين فلعله اسرار القدر ونحوها لانا نقول الاصل في الموصول الحمل على العموم
لا العهد وان استلزم الاول التخصيص لان العهد مجاز والعموم حقيقة فاذا حمل على العهد لزم المجاز واذا حمل على العموم لزم التخصيص وهو
اولى من المجاز كما بيناه سابقا واما كون التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف فلا نسلمه فتم هذا وقد يمنع من كون معظم احكام افعال
المكلفين محجوبات علمها عن جميع العباد بعد ذلك اما لان الامام عليه السلم عالم باحكامها او لان احكامها الظاهرية معلومة لجميع العباد وان كان معظم
احكامها الواقعية غير معلومة لهم فتم ولا يقال ظاهر الرواية ان الذي حجب الله تعالى علمه بشبهة يكون موضوعا عن العباد وهذا لا يمكن فرضه
بالنسبة الى الاحكام الشرعية لان الحكيم تعالى اذا جعل الفعل حكما شرعيا فلا يجوز ان يحجبه عن العباد لانه قبيح فيجب ان يكون المراد غير الحكم الشرعي
فيسقط الاستدلال بالرواية على المط لانا نقول ان المراد بالحجب الظاهر عدم التعرض لبيان الحكم والسكوت عنه لا المنع من ظهوره بعد ايجاده
وذلك غير قبيح فتم ولا يقال الافعال التي شك في وجوبها او حرمتها لم يعلم بانها محجوب علمها عن جميع العباد وانها مما سكت عن بيان
حكمها اذ لعله تعالى بين الحكم ولم يصل الينا فلا يجوز الحكم بالوضع عنهم ح لان الحكم بالوضع معلق على الحجب فهو غير معلوم ولا يجوز الحكم
بتحقق المعلق الا بعد العلم بتحقق المعلق عليه لانا نقول الظاهر من الرواية ان المراد ان ما لم يعلمه المكلف فهو موضوع عنه وليس المراد ان
ما لم يعلمه جميع العباد فهو موضوع عن جميعهم لان الرواية وردت في مقام الامتنان وهو انما يتم على الاول لا على الثاني كما لا يخفى فالمراد
من صيغة الجمع العموم المجموعي لا الاستغراقي ومن الظاهر انه اذا لم يتبين الحكم لواحد من العباد يصدق عليه انه محجوب عن مجموعهم من حيث المجموع
فيلزم ان يكون موضوعا عن مجموعهم من حيث المجموع ومن المعلوم بانه لا يكون موضوعا عن العالم منهم بل عن الجاهل فيصح الاستدلال
بالرواية على المط فتم ولا يقال مقتضى ظاهر الرواية وضع التكليف لو قبل الفحص عنه لصدق الحجب ح وهو خلاف الاجماع فلا يجوز الاعتماد
على هذا الظ لان الظاهر المخالف للاجماع لا يجوز الاعتماد عليه فلا يجوز التمسك بالرواية على المط لانا نقول لا نم صدق الحجب قبل
الفحص فلا يكون ظاهر الرواية مخالفا للاجماع من هذه الجهة سلمنا ولكن يقيد اطلاق الرواية بصورة الفحص والاطلاق الذي عرض له التقييد
من جهة يجوز التمسك به في غير محل التقييد فيجوز التمسك بالرواية على المط ومنها ما تمسك به الفاضل التوني في الوافية وحكاه قدس سره
في الرسالة التي عملها في اصل البراءة من خبر عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلم من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا و
هو مروي بطريقين معتبرين بل صحيحين للحجية وان لم يكونا صحيحين فلا يمكن المناقشة فيه بضعف السند والنظر في دلالته ما اشار
اليه جدي الصالح الفاضل في شرح اصول الكافي فانه قال في مقام شرح الحديث بعد قوله من لم يعرف شيئا الفعل مبني للمفعول

[illegible]

من التعريف يعني من لم يعرفها الله شيئا من المعارف والاحكام بارسال الرسول وانزال الكتاب فان التعريف الاول قد وقع عند الاخذ
بالميثاق فلا يتعلق بالمؤاخذة كما قال الله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا هل عليه شيء من العقايد والاحكام او من المؤاخذة و
الاثام فكلا لان التكليف في التاثيم انما يكون بعد التعريف فيه دلالة واضحة على ان من لم تبلغه الدعوة ومن بعد عنه فلم لا يتعلق به
التكليف اصلا اما بالمعارف فلانها من الله تعالى كما عرفت واما بالاحكام فلانها انما يستفاد من ابيان النبي صلى الله عليه وآله وفي بعض الروايات
دلالة على انه يتعلق بهم نوع آخر من التكليف في الآخرة للامتحان والاختبار ليكمل الحجة عليهم انتهى وقد يقال ان غاية ما يستفاد من
الرواية ان من لم يعرف شيئا من مسائل الدين الاصولية والفروعية لا شيء عليه لان كل من شك في وجوب فعل او حرمته بعد اقراره بالاسلام
وانقياده اليه ومعرفته لكثير من الاحكام الفقهية لا شيء عليه ومحل البحث الاخير لا الاول ولو سلم كون الاول من جملة محل البحث فغاية ان
الرواية على هذا التقدير انما تدل على حجية اصالة البراءة بالنسبة الى بعض جزئيات محل البحث لا جميعها فيكون الدليل اخص من المدعى و
تتميمه بالاجماع المركب مشكل كما لا يخفى وبالجملة التمسك بالرواية لاثبات حجية اصالة البراءة والاباحة بالمعنى المتنازع فيه لا يتم
مشكل الا ان يدعى ان المراد من قوله عليه السلام من لم يعرف شيئا السلب الجزئي لا الكلي وح يتم الاستدلال بالرواية على ذلك ولكن
هذه الدعوى خلاف الظ ومع هذا فيمكن قراءة صيغة يعرف بصيغة المبني للفاعل بل هو الاصل وعليه يكون المستفاد من الرواية ان
غير ذوي العقول كالحيوان لا شيء عليه اذ هو الذي لا يعرف شيئا وهو معنى صحيح لا باس بالتنبيه عليه كما لا يخفى وح لا يكون للرواية ربط
بالمدعى اصلا ورابعها ما تمسك به في الوافية وشرحها السيد صدر الدين وجماعة في الرسائل وغيرها من خبر حريز الذي وصف بالصحة في الوافية
وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا
يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة الحديث وروي في البحار [illegible]
عن مولانا الصادق عليه السلام فقال قال ابو عبد الله عليه السلام رفع عن امتي هذه ستة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا
يطيقون وما اضطروا اليه قال بعض هؤلاء الجماعة دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب والحرمة لو فعله
ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية لا يقال قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يعلمون يحتمل امورا منها انه رفع عن مجموع الامة
ما لا يعلمون بمعنى انه لا يمكن فرض تحقق الجهل بامر من امور الدين في الامة بل فيهم من يعلم جميع امور الدين وهذا حق اذ من الامة الامام عليه السلم
وهو ممن لا يمكن ان يفرض في حقه الجهل بامر من امور الدين ولا ينافي هذا ثبوت الجهل بذلك للكثير من الامة لان الرفع من المجموع لا يستلزم
الرفع عن الجميع وعلى هذا يصح حمل قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا
اليه والحسد والطيرة والتفكر والوسوسة على ظاهره ولا يحتاج الى الاضمار لان الامام عليه السلام الذي هو من الامة لا يتصف بشيء من الستة
ومنها انه رفع عن كل واحد من الامة ما لا يعلمه جميعهم ومنها انه رفع عن كل واحد من الامة ما لا يعلمه وان علمه غيره من الامة ومن الظ ان الاستدلال
بالرواية على المطلوب انما يتم على الاحتمال الاخير لا على الاولين وح فما لم يكن دليل على تعيين ارادته لم يجز التمسك بها على ان الحمل على الاحتمال
الاول لعله اولى اذ معه لا يلزم ارتكاب الاضمار ولا تخصيص الامة بغير الامام عليه السلم لانا نقول الظاهر من الرواية هو الاحتمال الاخير فان
الاحتمالين الاولين باطلان اما اولهما فلانه يستلزم تخصيص الامة بالامام عليه السلام عند التحقيق وهو بعيد في الغاية ومع هذا فلا يكون
ما ذكر في الرواية مخصوصا بامته صلى الله عليه وآله على هذا التقدير لتحققه بالنسبة الى الامم السابقة لان اوصياء الانبياء السابقين معصومون
ايضا لا يتحقق فيهم ما ذكر في الرواية فيمكن ان يقال رفع عن مجموع امة موسى عليه السلم مثلا جميع ما ذكر في الرواية ومن الظاهر ان المقصود
من الرواية بيان ما امتاز به امته صلى الله عليه وآله عن سائر الامم والامتنان عليهم بها لانه لا يتحقق بعض ما ذكر في الرواية في الامام
لان الاكراه والاضطرار يمكن فرضهما بالنسبة اليه فيلزم ارتكاب الاضمار في الرواية على هذا التقدير ايضا فلا يمكن ترجيحه بعدم استلزامه
الاضمار كما لا يخفى بل يجب الحكم بمرجوحيته لاستلزامه الاضمار والحمل على الكل المجموعي المخالف للظ هذا والظاهر ان الاحتمال المذكور
مما لم يذهب اليه المحققون من الاصوليين على الظاهر لاتفاقهم على لزوم التاويل في الرواية وانما اختلفوا في جهة التاويل كما لا يخفى
على من راجع كتبهم واما ثانيهما فلانه مما لم يذهب اليه احد على الظ مع منافاته للامتنان المقصود في الرواية كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال

ولا يبعد في تعيين الاحتمال الاخير في الرواية فاذن يمكن الاستدلال بها على المطلب ولا يقال المقصود من قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون بيان انه اذا احتمل كون شيء من افراد ما ثبت تحريمه شرعا او كونه من افراد ما ثبت حليته شرعا كما في مال الظالم الذي لم يعلم بكونه مغصوبا او غيره يحكم باباحته ورفع المؤاخذة عنه وبالجملة المقصود بيان ان الشبهة في موضوع الحكم الشرعي لا يوجب الاحتياط وانه يجوز التمسك فيها باصالة الاباحة او البراءة وليس المقصود بيان ان اصل البراءة والاباحة فيما اذا حصل الشك في وجوب فعل او حرمته ابتداء فلا يمكن التمسك بالرواية على المطلب لانا نقول هذا تخصيص لعموم الرواية الشامل للامرين من غير دليل فلا يصار اليه بل يقال ان مورد الرواية هو المعنى الثاني اذ معه لا يحتاج الى الاضمار لان اسناد الرفع الى الحكم الشرعي صحيح من غير حاجة الى الاضمار بخلاف اسناد الرفع الى المحتمل كونه حراما او مباحا فانه لا يصح الا باضمار كما لا يخفى فلا يحمل عليه اصلا وقد يقال الحمل على المعنى الثاني يستلزم التخصيص اذ الحكم برفع الحكم الشرعي الغير المعلوم انما يصح بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع ومقتضى اطلاق الرواية ان ما لا يعلمون يكون مرتفعا مطلقا فلو نزلت على المعنى الثاني لزم ارتكاب التقييد مضافا الى لزوم التقييد بما دل على حجية الظن ووجوب التقليد فيلزم هذا المعنى تقييدات كثيرة والاصل عدمها ولا يلزم هذا لو حمل على المعنى الاول لان هذه التقييدات غير لازمة عليه كما لا يخفى فيكون اولى بالترجيح الا ان يقال ارتكاب التقييد اللازم على تقدير الحمل على المعنى الثاني اولى من ارتكاب الاضمار اللازم على تقدير الحمل على المعنى الاول لما تقرر من انه اذا دار الامر بين التقييد والاضمار كان التقييد اولى مضافا الى لزوم التقييد على تقدير الحمل على المعنى الاول ايضا اذ ليس كل محتمل الحرمة والاباحة يرتفع مطلقا كما لا يخفى فهذا المعنى يستلزم محذورين احدهما الاضمار و الثاني التقييد بخلاف المعنى الثاني فانه لا يستلزم الا التقييد وهو محذور واحد فيكون اولى بالترجيح الا ان يقال تعدده بمقابلة المحذورين مضافا الى ان ارتكاب الاضمار ربما كان اولى هنا للزوم ارتكابه بالنسبة الى رفع الخطاء والنسيان مع تعذر ارتكاب الاضمار بالنسبة الى احد المتعاطفين دون الاخر فتامل وبالجملة دلالة الرواية على المطلب في غاية الاشكال وخامسها ما تمسك به جدي قدس سره وغيره على المطلب فقالا ويدل عليه قوله صلى الله عليه واله الناس في سعة ما لم يعلموا انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من هذه الرواية ان من لم يعلم شيئا ليس عليه شيء وهذا لا يمكن فرضه بالنسبة الى عقلاء المسلمين لان كل واحد منهم لا بد ان يعلم شيئا من مسائل الدين فلا يشملهم الرواية نعم المجانين والمستضعفون من المسلمين لا يعلمون شيئا ولكنهم ليسوا من محل الخلاف وانما محل الخلاف عقلاؤهم المكلفون لا غير لانا نقول ليس المراد ان من لم يعلم شيئا فهو في سعة بل المراد ان من جهل شيئا ولم يعلم به فهو هنالك في سعة وعلى هذا تشمل الرواية لجميع افراد المسلمين ويصح الاستدلال بها على اصالة الاباحة والبراءة والدليل على ارادة هذا المعنى دون الاول بحيث لكان هو الظاهر من الرواية في بادي النظر امران احدهما ان الرواية في مقام الامتنان ومن الظاهر انه لا يتم الا على تقدير هذا المعنى دون الاول وثانيهما انه لو حمل الرواية على المعنى الاول لكانت مفيدة لما هو معلوم بالبداهة وهو بعيد فتامل وسادسها ما تمسك به جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم حين سئل عن الرجل تزوج المراة في عدتها أهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها انتهى وقد وصف هذه الرواية بالصحة وفيه نظر اما اولا فلمنع دلالتها اولا لان غاية ما يستفاد من الرواية ان الجهل بالتحريم في واقعة خاصة يكون عذرا وان اصالة الاباحة فيما الشك في التحريم معتبرة في صورة خاصة فلا يمكن التمسك بها لاثبات اصل كلي الا ان يقال لا قائل بالفصل بين المواضع فاذا صح التمسك في واقعة باصالة الاباحة مع الشك في التحريم صح مطلقا والا لزم خرق الاجماع المركب مضافا الى امكان دعوى افادة الرواية العموم نظرا الى التعليل في قوله لانه لا يقدر اه وفيه نظر وثانيا بانه لو كان المراد في الرواية بيان ان الجهل بحرمة تزويج ذات العدة يكون عذرا في عدم صيرورتها محرمة ابدا كما هو الظاهر من سياقها فلا يكون لها ربط بالمدعى كما لا يخفى وان كان المراد بيان ان الجهل المشار اليه يكون عذرا في جواز تزويج المراة وهي معتدة فالظاهر ان الرواية ح مخالفة للاجماع اذ الظاهر انه لم يذهب احد الى كون الجاهل بالحكم هنا معذورا وان سلمنا ولكن ينبغي الاقتصار على هذا المورد لاتفاق المحققين على ان الجاهل بالحكم لتقصيره في تحصيله لا يكون معذورا الا في بعض المواضع وبالجملة التمسك بهذه الرواية على المطلب لا يخلو عن اشكال وسابعها ما تمسك به جدي قدس سره ايضا على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم انتهى وفيه نظر وثامنها ما تمسك جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلعم ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف ومثله روايات اخر بالغة الى غير ذلك من

الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد العلم وكثير منها صحيح السند انتهى وفيه نظر وتاسعها ما تمسك به في الوافية على ذلك فقال وروى
ابن بابويه بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وجه الدلالة ما اشار اليه السيد صدر
الدين في الشرح فقال لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومن عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم
فيدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم واغناه فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب وحيثيته في المستحب ومن الحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم
فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط انتهى لا يقال مقتضى عموم هذه الرواية جواز التمسك باصالة البراءة والاباحة قبل الفحص عن معارض فيهما
وهو خلاف الاجماع فان من يجعلهما حجة انما يجعلهما حجة بعد الفحص والبحث عن معارضهما وعدم العثور عليه فلا يصح الحجية لانا نقول
مجرد مخالفة ظاهر العام للاجماع لا يستلزم سقوط الحجية بعد امكان تخصيصه بما لا يلزم معه مخالفة الاجماع كما في هذه الرواية فانه يمكن تخصيصها
بصورة حصول الفحص عن المعارض والعام المخصص حجة في الباقي ولا يقال المستفاد من الرواية اشتراط الكفاية عما لا يعلم والتمسك باصالتي الاباحة
والبراءة بالعمل بما علم فلو لم يعمل به من يحصل له الكفاية ولم يجز له التمسك بالاصلين المذكورين وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد ولا قال به
قائل فتكون الرواية مخالفة للاجماع لانا نقول مخالفة ظاهر الرواية للاجماع انما هو باعتبار مفهوم قوله من عمل اه فانه في قوة ان يقال من لم
يعمل بما علم لم يكفه ما لم يعلم وهذا غير قادح في حجية الرواية لان المفهوم المخالف للاجماع ينبغي طرحه والاقتصار على منطوقه ولا يقال
غاية ما يستفاد من الرواية ثبوت الكفاية عما لا يعلم وجواز التمسك بالاصلين في صورة العمل بما علم لا في مطلق صورة الشك في الوجوب
والحرمة مع عدم ظهور الدليل على خلافهما بعد الفحص عنه فتكون الرواية اخص من المدعى لانا نقول هذا غير قادح لامكان التتميم بعدم القائل
بالفرق بين الصورتين كما هو الظاهر ولا يقال لكل احد يعلم حسن الاحتياط فيدخل في قوله بما علم فيتوقف كفاية ما لم يعلم على العمل به فاذن لا يمكن جعل
الرواية دليلا على حجية اصالة البراءة كما لا يخفى لانا نقول الظاهر ورود الرواية في مقام الامتنان وبيانه شمول ما علم لما ذكر في المراد عنه
فيتجه الاستدلال بها على ذلك وفيه نظر ولا يقال المقصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا اشتبه الحرام او الواجب بغيره ولم يعلم
ان [illegible] في الخارج هو من افراد ما علم تحريمه او من افراد ما علم حليته او من افراد ما علم وجوبه او من افراد ما علم عدم وجوبه فيكون تقدير الرواية
من عمل بما علم من كون الشيء حراما او واجبا بعينه لا ما علم حرمته ولو بما علم وجوبه كفى ما لم يعلم حرمته او وجوبه يعني انه لا يجب عليه اجتناب
ما لم يعلم حرمته ولا الاتيان بما لم يعلم وجوبه وبالجملة المقصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا حصل الشبهة في موضوع
الحكم الشرعي لا عدم وجوبه فيما اذا حصل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ولم يعلم ان الفعل الفلاني هل حكم الشارع بحرمته او لا او لم يعلم انه حكم
بوجوبه او لا ومحل البحث هو هذا لا الاول فلا يكون للرواية دلالة على محل البحث فيسقط الاستدلال بها فيه لانا نقول هذا تخصيص
للرواية من غير دليل والاصل العموم الا ان يقال بشمول الرواية للاول والثاني معا بعيد اما اولا فلانه بعيد من المعصوم عليه السلام صدور
هذه الرخصة العامة في الاحكام الشرعية مع ما علم من حاله عليه السلام من التحريص والترغيب في تحصيل الاحكام الشرعية واما ثانيا فلان حمل
الرواية على العموم خلاف الاجماع اذ ليس كل احد اذا عمل بما علم يكفيه ما لم يعلم فان الكفار وساير فرق المخالفين والاطفال والعوام ليسوا كذلك
وارتكاب التخصيص مما يفضي الى تخصيص العام الى الاقل من النصف فيجب الحمل على العهد والمعهود هو الثاني سلمنا ولكنه مشتبه ومعه يحصل
الاجمال في الرواية فيسقط الاستدلال بها في محل البحث وفيه نظر ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية عدم وجوب العمل بالاحتياط بعد
العمل بما علم وهذا لا يستلزم عدم وجوب العمل به قبله لانا نقول لم يقل احد على الظاهر بوجوب العمل بالاحتياط قبله وعدم وجوبه بعده
فالتفصيل خرق للاجماع المركب فتعين بعد ملاحظة الرواية عدم وجوبه مطلقا سلمنا ولكنها دلت على عدم وجوب الاحتياط في الجملة وهو المطلوب والانصاف
ان الرواية لا تخلو عن اجمال مناف للاستدلال فالاعتماد عليها في محل البحث مشكل ولكن جعلها من المؤيدات لا باس به وعاشرها المرسل خطبة امير
المؤمنين ع فقال ان الله تع حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها
رحمة من الله تع فاقبلوها وفيه نظر وحادي عشرها ما تمسك به في الذكرى والوافية من خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وفيه نظر لا يقال يعارض ما ذكر جملة من الاخبار الآمرة بالاخذ بما لا ريب فيها كالنبوي
المرسل الذي اشار اليه في المعارج والذكرى وغيرهما دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه عديدة

في بعض النسخ [illegible]

[illegible]

لا يخفى هذا وفي آية المعارج بعد الاشارة الى تمسك القائلين بالاحتياط بالرواية المذكورة والجواب ان نقول هو خبر واحد لا يعمل به في مسائل الاصول
سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر انتهى ولا يقال تعارض الاخبار
المذكورة بجملة من الاخبار الامرة بالاحتياط منها خبر داود بن القسم الجعفري عن الرضا ع ان امير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت ومنها خبر عنوان البصري عن ابي عبد الله ع خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها مرفوعة زرارة
قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر الى ان قال فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط لانا نقول هذه الاخبار ايضا لا تصلح للمعارضة
من وجوه شتى ومنها ما ذكره في كري من استصحاب حال العقل وقد اشير اليه ايضا في جملة من الكتب ففي المعتبر اما الاستصحاب فاقسام
استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما نقول ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة وفي التمهيد استصحاب الحال
حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام
استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وفي الوافية القسم الثاني استصحاب حال العقل اي حالة السابقة
وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او
الحالة الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان اللاحق والحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني وهي
حجة ح ظاهرا اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وفي رسالة المجلسي ره يدل على ذلك استصحاب
عدم التكليف انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه جدي قده فقال وردت الايات الكثيرة على ان الحكم الاباحة والاصل البراءة مثل قوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمفهوم حتى يبلغهم الامر ببعثة الرسول ع كما لا يخفى على اللبيب ومثل قوله تع ليهلك من هلك عن بينة وقوله
تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما آتيها وقوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك من الايات
الظاهرة في انه لا مؤاخذة الا بعد البيان وكذا يدل عليه مثل قوله تع الا ما حرم عليكم الآية لان الحكم اذا كان التوقف فاي فائدة في الا وما
حرم الله بل لا بد من الاذن فيما احل الله تع وكذا يدل عليه مثل انما حرم ربي الفواحش ومنها حرم عليكم الميتة وامثال ذلك ومنها ما اشار اليه
جدي ايضا فقال دليل العقل انه اذا لم يكن نص لم يكن حكم فالعقاب قبيح على الله تع وربما اعترض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
مع ان حكم جميع الاشياء صدر عن الله تع الا انه عند حافظه كما ورد في الاخبار الكثيرة فالصواب ان يجعل الدليل هكذا اذا لم يصل لم يكن حكما
لقبح التكليف والعقاب كما عليه جمع من ارباب العقول فان قلت الضرر يحتمل الا بالنسبة الى البعض والعقل حاكم بوجوب دفعه فلا يقبح
العقاب بل كان التنبيه والاشعار وهذا وان لم يتحقق بالنسبة الى البعض الا انه يكفينا المنع ما ادعيتم من العموم قلنا الظاهر ان العقل
لا يحكم بالوجوب بمجرد هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من امارة وسبب امر ليحكم بقبح العقاب كما لا يخفى على المنصف المتأمل بنفسه
على انا نقول الضرر كما يحتمل على الفعل كذا يحتمل على الترك فلا يحكم العقل بالوجوب جزما وما ذكر من رجحان الترك على الفعل لان الحرمة
للمفسدة والوجوب للمنفعة وغير ذلك ركيك جدا ثم يتوجه عليه انه لم يثبت منه ان الاصل براءة الذمة ما لم يتحقق نص بل يكفي الظنون
الاخر بل الاحتمال الناشي من امارة على ان علم العقل بالضرر ايضا ليس بنص ويمكن الجواب بان حكم العقل بالوجوب غير ظاهر وليس كل ذم منه
دليلا على الوجوب والحرمة بل يكون ذم من جهة الكراهة سيما اذا كانت مغلظة شديدة وحكم العقل كحكم الشرع يكون على الانواع
الخمسة الاباحة والاستحباب والكراهة والوجوب والحرمة وكراهة قابلة للدرجات ككراهة الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور

الاول لا فرق فيما ذكرناه من ان الاصل البراءة في مقام الشك في الوجوب بين العبادات والمعاملات **الثاني** قال في المعارج
اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو
كان الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احدهما انه لا دلالة عليه شرعا
ان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل
لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت

ويحيى من حي عن بينة ح

الدليل العقلي على البراءة

تنبيه

عدم الفرق بين العبادات والمعاملات في البراءة

في الاستدلال بعدم الدليل على عدم المدلول

ادلة الشرع منحصرة فيها لكن قد بيّنا اقتضاء ادلة الاحكام في الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم وفيه المعتبر من اقسام الاستصحاب
ان يقال عدم الدليل على كذا يجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستصحاب
حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر **الثالث** قال العلامة في النهاية الحكم المطلوب بقائه ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه
عبارات الاولى هذا الحكم قد كان معدوما ازلا وهو يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل
لحدوثه فلا يكون المتعلق به ازليا الا ان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه سفه وهو غير جائز عليه تعالى وهذا لا يمشي على رأي الاشاعرة لان كلامه
قديم والحكم حادث قبل المراد من الحكم كون الشيء مقولا له ان لم يفعل هذا الفعل عاقبتك وهو معلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر
لان حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو نقيض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب الثانية لو ثبت الحكم
لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله تعالى ان
الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالثة لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة اولا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول
يستحيل عوده اليه تعالى لامتناع النفع والضر عليه تعالى فهي الى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما
يكون وسيلة اليه ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا يدل على نفي شرع الحكم رأسا
العمل به فيما اتفقنا على وقوعه فيبقى في المتنازع على الاصل الرابعة هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي يثبت هذا الحكم فيها في وصف
مناسب فيعارض فيها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فانه وجدنا في الاصل ذلك الوصف الفلاني انه مناسب لذلك ويبينه بطريقه واما بيان منع
المشاركة في الحكم بهذا الفصل فلان هاتين الصورتين اذا اشتركتا في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغاء الوصف
المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو باطل او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان استناد احد الحكمين
الى علة ان كان لذاتها او لوازمها لزم في الحكم الذي يماثله ان يستند فيه اليها الا الى مستند آخر وهو لم يكن لذاته ولا لازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة
والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذاته يقتضي
الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة انما جاء من قبلها الخامسة لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان المقتضي لثبوته في
هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت حيث لم يوجد هنا وفيه نظر لان
مقادير الحاجة والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعالى فجاز التفاوت بين الصورتين فلا يتساوى الحكم السادسة هذا الحكم كان منفيا من الازل الى الابد
فكان منفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الاوقات المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات
المتناهية كالحكم في الاوقات الغير المتناهية وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت القليل المحقق اولى من اعتبار حدوث الحكم بغيره من الحوادث
المحققة التي لا تحصى كثرة السابعة شرع هذا الحكم يقتضي الضرر فيكون منفيا لقوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيان اقتضائه الضرر ان
المكلف على تقدير دعاء الداعي الى فعل خلافه يقع في الضرر لان فعله على خلافه يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد الثامنة لو ثبت
الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل منتف لانه ان كان هو الله تعالى لزم قدم الحكم من الله تعالى وان كان غيره فان كان قديما عاد الكلام
وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقائه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجود ذاته وان لم يوجد له وصف الدلالة فاذن كونه دليلا
مشروط بحدث هذه وكيفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والمتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد **الرابع** قال في الوافية
ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون
في الادلة الشرعية **مفتاح** اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض كما اذا اختلفوا في حد الخمر فقال قوم ثمانون وآخرون
اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثلث وقيل الربع ولم يكن حجة شرعية على تعيين شيء من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل لازما
او لا بل يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين والذي يقتضيه التحقيق هو الاول وعليه المحقق والعلامة والشهيد والبيضاوي
والرازي كما عن الشافعي وحكي في المعارج عن قوم الثاني لنا على المختار ان الاجماع قد حصل على وجوب الاقل لان القائل بالاكثر يوجبه مع زيادة
فمحل الاختلاف الزائد والبراءة الاصلية نافية فيثبت الاقل بالاجماع وينتفي الزائد بالاصل لان التقدير فقد عدم الدلالة الشرعية على

ماهية التحري

الكثرة المتناهية

الاكثر وقد تقرر ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لان ما لا يقال الذمة مشغولة بشئ فقد اختلف فيما يبرء به الذمة في الاقل خلاف في
بالاكثر بين الذمة يقينا فيجب الاخذ به احتياطا للبراءة الذمة لانا نقول لا نسلم الاشتغال مطلقا لان الاصل دال على خلوها فلا تشتغل الا مع قيام الدليل
وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا يثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر معاير للاشتغال المجرد وللاشتغال بالاقل فيكون الاشتغال
بالاكثر والاشتغال المطلق منفيا بالاصل لا يقال فان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن ان يكون دليل عليه لا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان
العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل والا وجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدلالة على الوجوب والحرمة وهو
خلاف مقالة من يقول على البراءة الاصلية عند عدم العثور على الادلة الشرعية ولكن لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو في صورة لا يكون ترك الزيادة فيه موجبا
للشك في صحة الناقص كما في الشك في وجوب السورة وجلسة الاستراحة في الصلوة والشك في نزع الزائد في تطهير البئر لان ترك الزائد فيها موجب
للشك في صحة الناقص وهو الصلوة بدون السورة وجلسة الاستراحة في الاولين وما دون الزائد في الاخير فانه يجب الاتيان حينئذ بالزائد الا دليل على نفيه
لرجوع الشك الى المكلف به فيجب الاحتياط ولاصالة بقاء التكليف وعدم الامتثال والخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بالناقص فيجب لا يقال هذا تفصيل
في المسئلة لم يصر اليه احد من الباحثين فيها فيكون خرقا للاجماع المركب فيكون باطلا لانا نقول ذلك غير معلوم بل لا يبعد دعوى مصير معظم اصحابنا
الى هذا التفصيل فيكون لازما ويتفرع على ما ذكرناه في الصورة الاولى مسائل كثيرة منها انه لو تيقن باشتغال ذمته بقضاء عبادة من صلوة
او صوم او بحق من حقوق الناس ولم يعلم بتمام المقدار الا انه يعلم ببعض كان يعلم باشتغال الذمة بالعشرة ويشك في الزايد عليها وقد صرح بعض
الاصحاب بوجوب القضاء حتى يتيقن البراءة وهو خلاف ما حققناه وربما وجه ما ذكره بانه كان عالما بالمقدار ثم نسيه وحصل الشك
وفيه نظر ومنها انه لو تعدى في الدابة المستاجرة فتلفت فانه يلزمه القيمة بالاتفاق واختلفوا في ان القيمة الواجبة هل هي قيمته يوم التفريط
او قيمته يوم التلف او اعلى القيم من حين العدوان الى حين التلف واللازم على ما ذكرناه هو الاخذ باقل القيمتين اللهم الا ان ينعقد الاجماع على
بطلانه وينحصر الاقوال في الثلث المزبورة فاللازم الترجيح القول الاخير لحصول العلم بالبراءة معه فتدبر **مفتاح** اذا اختلف الاصحاب في كون شئ
هل هو واجب كفائي او عيني بعد اتفاقهم على وجوبه في الجملة كما في الامر بالمعروف فهل الاصل فيه ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه النظر
هو الاول وهو ان يكون عينيا لان تعلق الخطاب بجميع من استجمع لشرائط التكليف متفق عليه لان القائل بالوجوب الكفائي يعترف به لكنه
يدعى انه بقيام البعض يسقط عن الكل واما ما اختاره بعض في الواجب الكفائي من تعلق الخطاب بواحد منهم فضعيف وليس قولا لاحد من اصحابنا
على الظاهر فاذن يحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام احدهم الى دليل والاصل عدمها فيستصحب الحكم لا يقال ما ذكرتم من تعلق الخطاب بالجميع
استصحابه انما يسلم فيما اذا لم يقم به احد مع استجماع الكل الشرائط التكليف ثم قام به بعض واما اذا علموا وظنوا انحقق السبب الموجب له بعد
قيام بعضهم فلا نسلم الاتفاق عليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول فاثبات التكليف على الجميع ان علموا وظنوا بقيام البعض في الجملة فيثبت
مطلقا اذ لا قائل بالفصل لا يقال يقلب هذا عليكم لانه اذا لم يثبت التكليف عليهم ان علموا وظنوا بذلك في الجملة فلم يثبت مطلقا لانا نقول بعد الاجماع
على ان جميع الصور لها حكم واحد لا بد من ترجيح استصحاب التكليف على اصالة البراءة فان الاول مثبت والاخير ناف باعتبار عدم الدليل فيكون الاول
مقدما ويؤيده غلبة الوجوب العيني على الكفائي في الشريعة هذا كله اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع ونحوه واما اذا كان من الخطاب
فلا بد من ملاحظته لانه فان كان من نحو الامر فالاصل يقتضي الوجوب العيني لان الظاهر منه عند الاطلاق **مفتاح** اعلم انه احتج بعض القائلين
بان الامر للفور بالاحتياط فان اليقين بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول كما في النهاية ومن توقف في
الامتثال الخالف في ذلك اجماع السلف لا يقال لا اثبات الوضع بما ذكر باطل لانا نقول لم نقصد اثبات الوضع بل بيان ان الاصل فيما علم
وجوبه في الجملة وشك في فوريته الفورية لان اشتغال الذمة يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل الا بالفورية واما ان ما نحن فيه من هذا
القبيل فلان العلم الاجمالي بالوجوب الشك في غيره قد يحصل من جهة الاجماع كان يتفق الكل على وجوب فعل ويختلفوا في فوريته وقد يحصل
من جهة الخطاب كان يدل على الوجوب في الجملة ويكون مجملا بالنسبة الى الفور والتراخي وهذا حاصل في محل الفرض وذلك لان الامر اما
موضوع للفور او التراخي بالاشتراك او حقيقة في القدر المشترك بينهما ولكن غلب استعماله في الفور وعليه يوجب التوقف عند اطلاق اللفظ
وعلى التقدير يتحقق ما ذكر واما القول بوجوب التراخي فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع على الامتثال بالفورية فلا

كما في الثاني من المقدمين من وجوب الشك في وجوب الرابع للشك في نفس التكليف فيتمسك بالاصل واما لو كان ترك الزائد موجبا للشك في صحة الناقص

في ان الاصل في الواجب العيني او الكفائي

في حكم الشك في ان الامر للفور واثبات الاحتياط كما نقل عن بعض

ذلك المعارض منه وقد يقال لا تم توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمامور به اما على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور من انه لو اخر لم يسقط
عنه التكليف بل يجب عليه المامور به مطلقا وان تراخى الزمان فواضح فان البراءة تحصل بالتاخير ايضا ومقتضى الاصل عدم الفور لان الشك قد يتعلق
بنفس التكليف وقد تقرر بان الاصل في مقام الشك في التكليف البراءة واما على مقالة بعض آخر منهم من سقوط التكليف بالتاخير فلان ذلك انما هو
فيما اذا علم بالفورية واما اذا شك بها وعلم بالتكليف في الجملة فمقتضى الاصل بقائه واشتغال الذمة حتى يعلم بالخروج ولا يحصل الا بالاتيان به
واذا ثبت بقاء التكليف هنا الى الآن فيحصل العلم بالبراءة اليقينية بالتاخير فحينئذ فمع احتمال الفورية بالاصل على ان القول بالتراخي هو الاوفق
بالاحتياط اذ لو اتى به في ثاني الحال مع الاخلال به في الاول لم يقطع بالخروج عن التكليف بخلاف ما اذا اتى به ح لقطع بالبراءة منه وقد يقال فيه فافهم
على استصحاب التكليف بالمنع منه وذلك لان هذا التكليف قد علم من خطاب مجمل يحتمل معنيين احدهما يمنع من الاستصحاب وهو كون المامور به
على الفور والثاني لا يمنع منه وهو كونه على التراخي ومثل هذا يمنع من التمسك بالاستصحاب فانه يجري في موضع يتحقق حكم من شانه البقاء بنفسه لولا
المانع ويشك في طرو المانع فان الاصل عدم المانع ولا كذلك محل الفرض كما لا يخفى فتم وعلى او فقية القول بالتراخي للاحتياط بالمنع منها
فان المبادرة توجب القطع بنفس المكلف به ولا كذلك الاتيان به في الزمان المتراخي فان غايته حصول القطع ببراءة الذمة عن التكليف لا
الاتيان بالمكلف به لاحتمال ان يكون المكلف به على الفور ولم يات به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع بالامتثال لا القطع بعدم شغل
الذمة كما لا يخفى **مفتاح** اعلم انه احتج القائل بان الامر للندب بان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب ولا عكس لان الواجب
ما يلام على تركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا وفيه نظر لان الامور التوقيفية لا بد فيها من الرجوع الى
مظانها والاعتبارات العقلية لا تصلح للاستنباط نعم يعول عليها بعد العجز عن تشخيص مدلول الصيغة فيقال بعد ورودها ان القدر
المستفاد منها رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه فالاصل عدمه لكن يظهر من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل فانه
قال وتعلق من ذهب الى ان مطلق الامر يقتضي الندب بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريده الحكيم من حيث كان اقل فائدة ما لا بد منه من مرتبة
والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك باطل لانا نقول من اين علمتم انه لم يكره ترك المامور به حتى قطعتم على الندب الذي هو اقل فائدة فان قالوا
من حيث انه لو كره الترك لبين ذلك قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال اعلم كراهة الترك من حيث انه لو لم يكن كارها لبين ذلك فان قالوا ان
الفرق بين الامرين ان الاصل في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى بيان ذلك فيه لتبرك كلما اذا تغير حاله وصار مكروها يجب في الحال
هذه بيانه لان البيان لا يتاخر عن حال الخطاب قيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة وتغيرها عما كانت عليه في العقل لا بد من تغير تركها
وخروجها عن الاصل العقلي فان الامر بالصلوة مثلا امر بفعل كان في العقل لولا ورود الامر به كان محظورا من حيث كان انفعالا منفقة على النفس
من غير فائدة ولا بد من تغير تركها الذي كان في العقل واجبا وتغيره ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا والى ان يكون لا مرا
ولا مكروها فيكون الفعل ندبا والى ان يكون مرادا فيكون المكلف مخيرا بينه وبين الفعل على ان البيان انما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب
على ما استدل عليه فيما بعد بعون الله تعالى والحكيم لو قال للمكلف افعل كذا بعد شهر لما وجب ان يبين له حكم الترك في وقت الخطاب وهم لا
يفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي فبطل ما قالوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من الاحتمالات
انما هو بالنظر الى العقل ولكن الذي تقتضيه القواعد الشرعية الثاني وهو الندب وذلك لان تغير حال الترك انما هو بحسب الفعل
لتقابلهما والمعلوم من تغير حال الفعل هو رجحانه في الجملة لا كونه لازما فيتغير حال الترك بتلك النسبة وهو الندب وبالجملة الاصل كالتام محجب
الاقتصار في تخصيصه ودفع البدعة مقتضاه على القدر المتيقن في المشكوك فيه يجب الرجوع اليه واما ثانيا فلان قوله على ان البيان الخ
ليس في محله كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرناه قاعدة كلية وهي انه اذا حصل العلم برجحان شيء من الشريعة وشك في كونه على الوجوب او الندب
فالاصل الندب لا لان الاصل الندب بل لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه فيكون المآل الندب ولا فرق
في ذلك بين ان يكون المنشأ في حصول العلم الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان الاستهلال مثلا ويختلفوا في استحبابه ووجوبه او اللفظ
كالامر في اخبار الائمة بناء على ما ذكره صاحب المعالم من اجماله لشيوع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة وبناء على اشتراكه بين الوجوب والندب لا يقال الرجحان جنس ولا يتقوم في الخارج الا باحد فصليه وهما غير معلومين فيجب

١

التوقف وان الخطاب قد وقع بالمجمل ومعه فقد حصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البرائة اليقينية وهي لا تكون الا بالتزام الفعل لانا نقول
هذا يقتضي دفع اليد عن اصالة البرائة فان ما ذكر جار في كلما يعول فيه عليها وكلاما مبنى على حجية اصالة البرائة والقطع بالتكليف على جهة اللزوم
ثم فانه عين النزاع ولزوم تحصيل البرائة انما يكون بعد القطع بالتكليف على جهة اللزوم وحصول الشك في المكلف به لا مطلقا الا على القول
بوجوب الاحتياط مطلقا وهو خلاف التحقيق وكذا الكلام فيما اذا علم برجحانه وشك في انها على الكراهة او الحرمة فيحكم بالكراهة ح
اذا تعلق الامر بشيء مركب من اجزاء كالامر بالصلوة والصوم فلا يخلو من صور احدها ان يتمكن من الاتيان بالمامور به على وجهه فلا اشكال ح في وجوب
الاتيان به وثانيها انه لا يتمكن من الاتيان به ولا بشيء من الاجزاء اما باعتبار التعذر او التعسر ولا اشكال ح في سقوط التكليف لامتناع التكليف
بالمحال وارتفاع الحرج في الشريعة وثالثها ان يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون آخر كما لو لم يتمكن من التشهد او الركوع في الصلوة وغسل اليد
ومسح الراس في الوضوء واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف بما بقي من الاجزاء وهو صاحب ق والمشارق لان وجوب الاتيان
بالاجزاء الممكنة خلاف الاصل فان الامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى المتبوع انتفى التابع فلا بد فيه من دليل وليس
ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان بما يتمكن من الاتيان به وهو للاكثر على ما حكاه جدي في فوائده ولهم وجوه الاول الاستصحاب وقد استدل به جماعة
من الاصحاب كالفاضلين والشهيد الثاني في مسئلة الاقطع فقالوا لان غسل الجميع واجب فيتقيد بزوال بعضه ويستلزم وجوب غسل كل عضو
فلا يسقط بعضه لفقدان البعض انتهى وفيه نظر للمنع منه اذ هو موقوف على مسبوقية التكليف فهي ممنوعة لعلم الامر بتعذره فلا يكلف بالكل
فاذا لم يكلف بالكل لم يتحقق لباقي الاجزاء وجوب اصلا حتى يستصحب سلمنا انه كلف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا
استقلاليا حتى يجوز استصحابه بل وجوب تبعي لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وقد اشار الى هذا المحقق الخونساري والمشارق
فقال في مسئلة الاقطع الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق انما هو الامر بغسل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد
وليس اوامر متعددة بكل جزء جزء منه وبالمرفق متعلقة وههنا سقط التكليف به فلا بد من غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى سلمنا لكن انما
يتم بعد توجه الخطاب بالكل كما لو حصل القطع بعد دخول الوقت واما لو حصل قبله فلا وذلك واضح الثاني ان الاستقراء في موارد الاحكام الشرعية
يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضاه بسقوط التكليف بمجرد سقوط التكليف بالمجموع وفيه نظر لعدم معلومية الا في
الصلوة والوضوء سلمنا ولكن افادته العلم في المقام غير معلومة والاكتفاء بالظن الاستقرائي محل كلام الثالث جملة من الاخبار منها النبوي اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ومنها المرتضوي كما قيل في احدها الميسور لا يسقط بالمعسور وفي الاخر ما لا يدرك كله
لا يترك كله فالحجة ضرورة والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء في تضاعيف الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند نقلت في العوائد عن النبي صلى
الله عليه وآله مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف اسناد
الاخبار المذكورة بالارسال ودعوى الجبر بعمل الاصحاب مشكل لعدم معلوميته نعم ذكر جماعة الاول منها في بحث الامر لمن قال بانه للندب ولا يجدي في
ذلك قطعا واما الفتوى بمضمونها بجملة من المسائل فلا تدل على صحة صدورها حتى يجعل اصلا في كل مسئلة ويؤخذ بظاهر الفاظها ومما يضعفها
عدم تعرضهم لها في مسئلة الاقطع بل استدلوا فيها بالاجماع والاستصحاب والنص الوارد فيه بالخصوص وكذا في مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد في
المسئلة الاولى لان الميسور لا يسقط بالمعسور وهو لا يقتضي ان يكون رواية فلعله فتوى منه واما ثانيا فلضعف الدلالة اما الاول فلانها انما
يتم لو كانت من في قوله صلعم منه للتبعيض وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعنى الباء فيكون التقدير اذا امرتكم بامر فاتوا به ما استطعتم فيكون المامور به
هو الاتيان بالمامور به وقد صرح ابن هشام باتيان من بمعنى الباء ونص الشيخ على ان حروف الصفات بعضها يقوم مقام بعض فان قلت هذا
فاسد من وجوه منها انه مجاز والاصل عدمه ومنها انه يلزم ح ان يحمل ما في قوله ما استطعتم على الزمانية ويكون التقدير فاتوا به زمان الاستطاعة وهو
خلاف الظاهر فان الاصل فيها ان تكون موصولة والاصل في الفعل عدم التاويل بالمصدر الثالث انه يلزم ح حمل الرواية على التاكيد اذ لا حاجة
اليها بعد ثبوت كون الامر للوجوب لان مقتضاه وجوب الاتيان بالمامور به وعدم جواز تركه ولا كذلك لو لم يحمل على ذلك فانه يلزم التاسيس وهو
بيان اصل شرعي وانه اذا تعذر الكل وجب الاتيان بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز وان كان خلاف الاصل
ولكنه لا بد منه هنا اذ لولاه للزم التقييد في لفظ الامر اذ ليس كل مركب يجب الاتيان بما تيسر من اجزائه وللزم الاضمار وتقديم المتعلق على

القطع ح

المتعلق به ان جعلنا تقدير الرواية هكذا اذا امرتكم بامر فأتوا ما استطعتم منه فيكون من في قوله صلعم منه بيانية اما لزوم تقدير ذلك فواضح اما
فلان الاتيان بمعنى الامتثال لا يتعدى الا بالباء فلا يقال اتى الصلوة بل اتى بالصلوة فلا بد من اضمار الباء قبل لفظة ما فيها استطعتم وكذا لو
هذا ان جعلت من للتبعيض حتى يكون التقدير اذا امرتكم فأتوا بعضه فيلزم على هذا ان يجعل قوله ما استطعتم بيانا لقوله منه وهو خلاف الظاهر
والظاهر من استدل بالرواية على ان الامر للندب من اجاب عنه بالحمل على المجاز فهو معاضد قوى لما ظنناه ثم لو تنزلنا عن ترجيح المجاز فلا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال وبما ذكر يجاب عن الثاني ان سلم اصالة الوصولية في لفظة ما اما الثالث فبالمنع من لزوم التاكيد على ما ذكرناه فانه يكون
غرضه بيان ان القدرة شرط في التكليف وان اطلاق الامر مقيد به وليس في هذا تاكيد لمدلول الصيغة فان مقتضاها عدم الاشتراط فان قلت
على هذا يلزم ايضا التاكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة معلوم عقلا فيكون ذلك تقريرا لما دل عليه العقل فهو تاكيد قلت لو كان ذلك من
البديهيات لكان الامر على ما ذكرت ولكنه نظري فاراد الشارع ان يبينه حتى لا يختلف فيه العقول كما بين كثيرا من المسائل التي يستقل العقل بادراكها
على انا نمنع من مرجوحية التاكيد على الاطلاق بل انما نسلم فيما اذا كان للفظ محملان احدهما تاكيد للفظ اخر والاخر تاسيس في بيان فائدة اخرى
غير ما افاده اللفظ الاخر واما مثل هذا التاكيد بالنسبة الى مثل هذا التاسيس فلا نسلم مرجوحيته لان مثل هذا التاكيد قد وقع كثيرا سلمنا ولكن يلزم
التاكيد ايضا على تقدير حمل الرواية على غير ما ذكرناه لدلالة الاستطاعة على لزوم الاتيان بما تيسر على اعتراف الخصم سلمنا ولكن اولوية التاسيس معارضة
بما ذكرنا فوجب التوقف فيسقط الاستدلال هذا كله على تقدير عدم القول بان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة واما لو كانت الفاء تفيد الفور
فلا يلزم تاكيد اصلا لانه يكون المقصود في الرواية بيان ان الاصل فيما امر الاتيان به فورا وهذا مما لم يدل عليه الصيغة على المختار ولا قام الدليل
العقلي عليه واما الثاني فلان حمل الرواية على اطلاقه خلاف الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور في بعض المقامات فلابد من ارتكاب تقييد الرواية
بما قام الدليل على الخلاف او حملها على ان المراد من الميسور المامور به بالاصالة الذي يتمكن من الاتيان به من المعسور المامور به بالاصالة الذي
لا يتمكن من الاتيان به فيكون التقدير المامور به الذي هو ميسور لا يسقط بالمامور به الذي هو معسور والتقييد ان كان اولى ولكن هذا
مما يدل على ارجحية المجاز وهو قوله لا يسقط لدلالته على ان الامر بالميسور باق ومعلوم ان فرض هذا لا يكون الا فيما ذكرنا واما فيما ذكره المستدل
فلا لانه اذا ارتفع التكليف بالكل ارتفع التكليف بالجزء من حيث هو جزء قطعا لانه تبع فان وجب فانما هو بامر جديد فتدبر واما الثالث فلوجوه الاول
ان قوله لا يترك لا يمكن حمله على ظاهره حتى يكون نهيا عن ترك الباقي لشمول قوله ما لا يدرك كله للمستحبات ومعلوم انه اذا تعذر الاتيان
بتمام ما تعلق به الامر الاستحبابي لا يحرم ترك الباقي فلا بد من حمل قوله لا يترك على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب ومعه لا يتجه الاستدلال لا يقال
قوله لا يترك كله يدل على ان التكليف بالبعض كالتكليف بالكل فان واجبا فواجب وان مستحبا فمستحب لانا نمنع من دلالته عليه لا يقال يجب
تخصيص ما لا يدرك بالواجبات اخذا بظاهر قوله لا يترك كله ولا يجوز العكس وارتكاب التاويل في لا يترك لما تقرر من ان التخصيص اولى من المجاز
لانا نقول لا نم ان كل تخصيص اولى من المجاز حتى الذي يلزم منه خروج اكثر افراد العام كما في محل البحث فان اخراج المستحبات اخراج لاكثر الافراد
لظهور ان المستحبات اكثر من الواجبات الثاني ان الاستدلال بها انما يتم لو اريد من الكل الكل المجموعي وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد الكل الافرادي
فيكون الرواية مختصة بالعمومات المتعلقة بالاتيان بجميع افرادها والمطلقات التي في المعنى راجعة الى العموم كقوله الصلوة خير موضوع
ونحو ذلك ولا يمكن ارادة المعنيين معا لان الظاهر ان لفظ الكل مشترك لفظي بينهما مضافا الى ان الحمل على المجموعي يلزم التخصيص ولا كذلك
الافرادي فان قلت الحمل على الافرادي يلزم منه ان تكون الرواية تاكيدا لما هو معلوم قلنا في الجواب مثل ما تقدم في دليل الثالث ان الاستدلال
لو تم فانما يتم فيما اذا تعلق الخطاب بمركب ثم تعذر الاتيان ببعض اجزائه كما لو دخل الوقت ثم عرض له مانع من القراءة مثلا واما اذا طرء
المانع قبل تعلق الخطاب كما لو لم يتمكن من القراءة قبل الوقت فلا تشمله الرواية وبهذا يمكن الجواب عن الحديثين السابقين الرابع ان مورد
الرواية عدم الدرك وليس هو عبارة عن مطلق تعذر الاتيان به الذي هو محل البحث فالدليل اخص من المدعى فتدبر وبالجملة الاعتماد على مثل
هذه الاخبار القاصرة السند والدلالة في تاسيس اصل شرعي مشكل في الغاية فعلى هذا الاصل في كلما تعذر الاتيان بجزء منه سقوط
التكليف منه ما لو تعذر الاتيان بشيء من واجبات الوضوء او الغسل فاذا لا اصل فيهما الانتقال الى التيمم والجبيرة على خلاف الاصل
فالذي يهمنا من الاقتصار على القدر المتيقن على انه يمكن دعوى الاصل المزبور مع تسليم ظهور الاخبار حجة للمعظم في قولهم باصالة الاتيان

في تفصيل القول بين التأكيد والتأسيس

في الاشكال على التمسك بالقاعدة المذكورة

استطرادية ... فافهم

بما تيسر من الاجزاء عند تعذر الباقي لمعارضتها بقوله تعم فلم تجدوا ماء الى اخر الاية لعدم التمكن مطلقا تعارض العموم من وجه لاعتبار الاخبار المرتبة

بالنسبة اليها والى ساير العبادات التى لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها واختصاصها بما لو تعذر الاتيان ببعض الاجزاء واعتبار الاية الشريفة بالنسبة

الى صورتى تعذر الاتيان ببعض الاجزاء وكلها واختصاصها بالطهارة فلا بد من الاخذ بالاية الشريفة لوجود الترجيح في طرفها فانها موافقة

ومعتضدة بمخالفة الاخبار ولو توقف في الترجيح فاللازم الاتيان بالتيمم وما تيسر من الاجزاء للاجماع على وجوب الصلوة مع قوله لا صلوة الا

بطهور وتردده بينهما وينبغى التنبيه على امور **الاول** اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا فحكى عن بعضهم تعميمه حتى بالنسبة الى

الاجزاء العقلية فلو قال ائت بانسان ولم يتمكن الا من الفرس مثلا كان اللازم الاتيان به ومنعه اخرون وهو جيد فى ثمرة فان الاتحاد في الخارج مما

وكون التعدد في ظرف تحليل العقل وكون احدهما عين الاخر وهو الاقوى **الثاني** اذا قام دليل على ان سقوط التكليف بالبعض لا يستلزم سقوط

التكليف بالباقي بل يجب الاتيان به كما لو فرض ان الاجماع منعقد على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل اليد اليمنى يجب الاتيان بالاجزاء الباقية

فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق بالباقي او لا وتظهر الثمرة فيما اذا اختلف الاصحاب فى وجوب الابتداء بالاعلى على من يجب عليه الاتيان بالاجزاء

الباقية فانه على الاول يدفع الوجوب باطلاق الامر بالغسل كما كان يدفع به قبل حصول المانع من الاتيان بالجميع وعلى الثاني لا يمكن دفعه بل اللازم

الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو وجوب البدأة بالاعلى الذي به يحصل اليقين برفع الحدث والتحقيق عند محل المختار الثاني لان الاوامر انما

كانت متوجهة الى القادر على الجميع بعد حصول المانع ارتفعت لما قلنا ان مقتضى الاصل سقوط التكليف راسا فاذا ثبت وجوب الاتيان بالباقي

فانما هو من دليل اخر غير تلك الخطابات فلا بد من ملاحظة حاله وما يقتضيه من اطلاق او تقييد فتكون اطلاقات السابقة غير معتبرة اصلا

ولا يمكن الرجوع اليها في شئ من الاحكام التى يقع فيها الخلاف في هذه الصورة ويمكن دعوى استفادة ما قلنا على الاصل المخالف من لزوم الاتيان

بما تيسر من الاجزاء فتامل **مفتاح** اختلف الاصحاب فى ان تغير هيئة المستحب هل هو حرام او لا بل غايته ترك المستحب الذى يستحق الثواب على فعله

الاول انه حرام وهو للشيخ ابى جعفر الطوسي ره **الثاني** انه ليس بحرام وهو للعلامة في المختلف والشهيد في كريه والمحقق الخونساري في المشارق

وهو المعتمد لاصالة الاباحة عن المعارض ولانه لو كان حراما لاشتهر بل بعد بما اشتهر لا يقال ان التغير المفروض كذب على الله تعم وبدعة

فيشمله عموم ما دل على حرمتها لانا نقول الصغرى ممنوعة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في انه لا يترتب على التغير ثواب

لان الثواب انما يترتب على الهيئة المامور بها والهيئة المفروضة ليست مامورا بها فلا يترتب عليها ثواب وكذا لا يحصل بها براءة الذمة والخروج عن

عهدة التكليف **الثاني** قال في لف ولكن ان اعتقد مشروعيتها على الوجه الذى غيرها لا عن شبهة كان ماثوما في اعتقاده وان كان

الثاني انه لا شبهة فى ذلك وفيه نظر لان الاعتقاد ان كان مستندا الى امارة فينبغي ان يكون معذورا لكونه عن شبهة وان لم يكن مستندا الى امارة فيمتنع

تحققه لان الكيفيات النفسانية التى من جملتها الاعتقاد والعلم مسببات ومن المحال ان يحصل المسبب بدون سببه الا ان يقال ان الاعتقاد امر

اختيارى يمكن صدوره وتركه بمحض التشهي والارادة وليس هو كالعلم في عدم حصوله بمحض التشهي والارادة فالنسبة بين الاعتقاد الذى هو

عقد القلب والتصديق بشئ وبين نفس العلم العموم والخصوص من وجه بصدقان فيما اذا علم بشئ وصدق به كالمؤمنين وقد يعلم بشئ ولا

ولا يصدق به كالمنافقين الذين رأوا معجزات النبي صلعم اذ من المعلوم ان المعجزة كانت مفيدة للعلم والا كانت قاصرة عن افادة المدعى من نفى اللوم

عن المنافقين وهو بكر بالظاهر من الدين ومن المعلوم ان المنافقين لم يصدقوا ولم يعتقدوا ابدا بعموم النبي المقرونة بالمعجزة وقد يعتقد بشئ

ويصدق به ولا يعلمه كالمنافقين بالنسبة الى دينهم وعلى هذا يتجه ما فرضناه ولعل دليلهم في الحكم بحرمة الاعتقاد المذكور اندراجه تحت ادلة البدعة

المحرمة كما يظهر من العلامة في هي والمحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلى وصاحب ك وعلى هذا ينبغي ان يكون الفعل الناشئ عن هذا الاعتقاد

وهو التغير المفروض محرما لانه مفاد ادلة البدعة ولكن المستفاد من كلامهما حرمة نفس الاعتقاد لا نفس التغير الا ان يقال ان مستندهما

بما يستفاد منها البدعة لك بل هو دلالة العقل على قبح الاعتقاد مع ما دل على ان كل قبيح عقلا حرام شرعا والظاهر الاتفاق على حرمة

الاعتقاد المفروض واصالة اباحة الفعل واعلم ان مقتضى اطلاق كلامهما عدم الفرق في المسئلة بين كون التغير على ان يأتي بغير ليس

متروعا او ما صلا به **الثالث** قال في المشارق واعلم ان هيئة المستحب اما ان يكون مستفادة من نفس الامر بذلك المستحب مثل ان يرد وامر

بمضمضة ثم استنشاق ونحوه او من امر اخر مثل ان يرد اولا بمضمضة واستنشاق ثم ورد امر اخر بان قدم المضمضة على الاستنشاق وح لا يخ اما

في ان تغير هيئة المستحب ليس حراما للاصالة السليمة

في ان التغير لا يترتب عليه الثواب

في ان المغير اعتقاد مشروعية هيئة المستحب على الوجه الذي غيرها لا عن شبهة كان ماثوما

في عدم جواز قطع المندوب بعد الشروع فيه

ان يستفاد من الامر الثاني تقييد الاول واشتراطه به اولا وعلى الاولين او غيرهما هيئة المستحب فالظاهر عدم الامتثال لذلك المستحب اصلا لعدم الاتيان بالمامور به وعدم استحقاق الثواب اما الاثم فلا الا بدليل من خارج وعلى الاخير الامتثال لاحد الامرين واستحقاق الثواب به دون الامر الاخر والاثم ايضا منتف الا بدليل من خارج مفتاح اذا شرع في فعل مندوب ودخل فيه ولم يقم دليل من الشرع على جواز قطعه حيثما اراد ولا على المنع منه فهل الاصل جواز القطع متى ما اراد اولا بل الاصل يقتضي حرمته يظهر من النهاية وجود الخلاف في المسئلة فانه قال اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني الذي حكاه عن الامامية ولهم وجوه الاول ظهور عبارة النهاية في دعوى الاجماع على ذلك الثاني اصالة براءة الذمة عن وجوب الاتمام وتحريم القطع الثالث ان وجوب الاتمام لو كان اصلا معتبرا لاشتهر بل تواتر والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة الرابع ما تمسك به في النهاية فقال انه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله بعده بالاستصحاب انتهى وفيه نظر الخامس ما تمسك به في النهاية ايضا فقال لنا قوله عم الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا فلا تصلح للحجية واما ثانيا فلانها بصورة خاصة فلا تفيد اصلا كليا وعدم القائل بالفصل غير معلوم السادس ما تمسك به في النهاية ايضا فقال ولانا نفرض التخيير فيما اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه فعند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله عم لكل امرء ما نوى انتهى وفيه نظر السابع انه لو كان القطع حراما للزم اعراض معظم العباد عن كثير من المستحبات كما لا يخفى فيكون منافيا للطف وموجبا لتفويت المصلحة في شرعيتها الثامن انه لو كان القطع حراما للزم الحرج العظيم في جملة من المستحبات والاصل عدمه مرفوع التاسع انه اذا قيل هذا مندوب فهم منه انه يجوز تركه مطلقا ولو بعد الاشتغال وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك بل المتبين المفهوم من المندوب ليس الا ما يجوز تركه في الجملة كما ان المتبين المفهوم من الواجب ليس الا ما لا يجوز تركه في الجملة ولذا لم يكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب فتأمل لا يقال ابطال المندوب يستلزم الالغاء ما فعل لعدم ترتب فائدة عليه اصلا اما الدنيوية فواضح واما الاخروية فلانها الثواب وهو منتف هنا لانه يترتب الا على تمام العمل والغاء ما فعل قبيح عقلا كما ان ارتكاب ما لا فائدة فيه قبيح عقلا وكل قبيح عقلا حرام شرعا بناء على ما ذهب اليه العدلية من ان كلما قبحه العقل فهو قبيح وحرام شرعا لانا نقول ما ذكره في غاية الفساد اما اولا فللنقض بجواز ابطال الاعمال المباحة ولو كان مجرد الابطال مستلزما للالغاء لما جاز ابطالها واما ثانيا فلان نفي الالغاء في ما فعل انما يقبح حيث لم يترتب على الترك فائدة ولو كانت دنيوية واما معه فلا ويكفي في الفائدة دفع المشقة الحاصلة من اكمال العمل واما ثالثا فلان ذلك لو سلم فانما يتم حيث لم يترتب على ما فعل فائدة اصلا واما مع ترتب الفائدة عليه ولو لم تكن مقصودة حين الشروع فلا واما رابعا فلان ذلك لو كان قبيحا لما صار اكثر العقلاء اليه والتالي باطل كما عرفت ولا يقال قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم يدل على اصالة حرمة القطع لان لفظ الاعمال للعموم لانه جمع مضاف فيشمل الاعمال المستحبة والنهي عن ابطالها مفيد لوجوب الاتمام وحرمة القطع لانا نقول لا نسلم ان الاية الشريفة لا تنهض لاثبات الاصل المذكور لوجوه الاول ان جماعة من المفسرين فسروها بما لا يصح معه الاستدلال لانهم قالوا لا تبطلوها بالشرك والنفاق وعن الكلبي بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصي الكبائر وفيه نظر لان الجماعة المشار اليهم قولهم ليس بحجة سلمنا لكن لم يتحقق لنا ان ذلك قولهم الثاني ان افادة الجمع المضاف العموم مشروطة بعدم سبق معهود وهو هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة او اعمالا مخصوصة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فاذا حصل الشك في العموم امتنع الاستدلال وفيه نظر لان الاصل عدم سبق معهود ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال باكثر العمومات سلمنا سبق معهود لكنه لم يكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة او هما معا كان متعلق النهي مجملا فوجب الاجتناب عن قطع المستحبات في الاثناء من باب المقدمة وتحصيلا للبراءة وقد يجاب عن هذا بانه حسن لو لم يقطع بجوازه قطع بعض الاعمال واما معه فلا لان الشك حينئذ يرجع الى نفس التكليف فيلزم الاقتصار فيما خالف الاصل على مورد اليقين ونحن قد علمنا بجواز قطع بعض الاعمال وشككنا في غيره فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل الثالث ان حمل الاية الشريفة على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لزم خروج اكثر الافراد منه واللازم باطل بيان الملازمة ان الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهي خارجة عنه واما بطلان التالي فلما تقدم اليه الاشارة فاللازم حمل على بعض الافراد مجازا وحيث لم يمكن تعيينه لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال ومعه لا بد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو جواز الابطال لا يقال الحمل

ع

على المجاز بناء في ما اشتهر بينهم في اولوية التخصيص عليه لانا نقول ذلك مسلم حيث لا يستلزم التخصيص خروج اكثر الافراد واما معه فالتجوز اولى اما على القول بامتناع اخراج اكثر الافراد فواضح واما على القول بجوازه فلندور مثل هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز ولا يقال يمكن تعيين المجاز هنا بان يقال المراد من اللفظ ما عدا ما اخرج منه لانه اقرب الى الحقيقة في المندوب الذي هو محل الفرض لم يثبت كونه مما خرج فيكون داخلا في المعنى المراد لانا نقول لا نم كون ذلك اقرب المجازات لان الذي يناط في الحمل عليه كون المعنى المجازي بحيث ينصرف الذهن اليه بعد تعذر الحمل على الحقيقة لا الاقربية العقلية ولم يثبت كون ما ذكرنا اقرب على الوجه الذي ذكرناه الرابع ان الظاهر من سوق الاية الشريفة كون النهي متعلقا بابطال العمل بعد الاتيان به صحيحا فيكون نهيا عن الشرك فانه يبطل العمل ويحبطه لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فلا يلزم تخصيص في الاية الشريفة اصلا الخامس لا نا لا نم ان كل قطع ابطال فلا تكون الاية الشريفة وافية بتمام المدعى السادس ان الاية الشريفة على تقدير شمولها لمحل البحث يجب تخصيصها بالاجماع المنقول المتقدم اليه الاشارة وغيره مما تقدم نعم ان قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم يتجه ما ذكر ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه وينبغي على ما بيناه الاول ما يلحق الواجب بالمندوب فيما ذكر فيكون الاصل فيه جواز القطع اولا فيكون الاصل فيه القطع المعتمد عندي هو الاول للاصل السليم عن المعارض الثاني اذا شرع في المندوب فهل يكون ذلك سببا لصيرورته واجبا وان جاز قطعه كان النذر يكون سببا لوجوب المندوب فيه الاصالة او لا المعتمد هو الاخير للاصل السليم عن المعارض المعتضد بانه لو كان سببا للوجوب لاشتهر بل وتواتر مفتاح اذا تحقق حكم شرعي في اكثر جزئيات مفهوم كلي فهل يجوز ان يلحق الباقي من جزئياته بتلك الجزئيات ويدعى ثبوت ذلك الحكم لجميع الجزئيات الا ما قام الدليل على عدم ثبوت ذلك الحكم فيه ويستخرج قاعدة كلية او يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره وبالجملة هل الاستقراء حجة في نفس الاحكام الشرعية كما انه حجة في المسائل اللغوية اولا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه ليس بحجة وهو للمعارج والنهاية الثاني انه حجة وهو المحكي عن بعض فضلاء العصر للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في المعارج فقال الحق انه ليس بحجة لان موارد الاحكام مختلفة فلا يلزم من اختصاص بعض الاعيان وجودها في الباقي وقد يكون مع فقده ومع الاحتمال لا يجوز الحكم باحدهما دون الاخر ومنها ما تمسك في المعارج ايضا فقال ولان وجود الحكم في فرد من افراد النوع لا يلزم منه وجوده في باقي الافراد فكذا وجوده فيما هو اكثر من واحد ومنها انه لا يفيد العلم بالحكم الشرعي فلا يكون حجة اما الاول فواضح وقد صرح به العلامة في النهاية وتبعه السيد عميد الدين في المنية وشارح الطالع والاسنوي واما الثاني فللعمومات الناهية من العمل بغير العلم كتابا وسنة ومنها ما دل على عدم جواز العمل بالقياس فانه يدل على منع العمل به اما بعموم او بفحواه وفيه نظر للمنع من الامرين وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان بعض الاستقراء قد يحصل منه العلم بالحكم الشرعي فيجب العمل به واذا وجب العمل بهذا وجب مطلقا لعدم القائل بالفصل وفيه نظر لان الظاهر ان الاستقراء المفيد للعلم ليس من محل البحث بل هو حجة بالاتفاق فان الاجماع المركب ممنوع ومنها انه يفيد الظن فيكون حجة اما الاول فلقضاء الوجدان بذلك الا ترى انه اذا دخل احد بلدة واطلع على ان اكثر اهلها مسلمون يحصل له الظن بان من لم يره من اهلها ايضا مسلم سواء اطلع على كافر منها ام لا على انه قد يحصل العلم بذلك ولو مع تخلف جزئي واما الوجوه التي ذكرها في المعارج وما ذكره جماعة لنفي افادته العلم من جواز كون حال ما لم يستقرء بخلاف حال ما استقرء فانما يمنع من العلم العقلي الذي لا يجوز معه نقيض واما العادي الذي يجوز معه ذلك فلا وبالجملة ان حصول رجحان الاعتقاد من التتبع في اكثر الجزئيات لا يمكن لا من جهة الحدس فلا ينافيه تطرق الاحتمال العقلي هذا ولو لم يكن الاستقراء مفيدا للظن لما جاز الاعتماد عليه في اللغات والعادات كما لا يجوز الاعتماد على غيره مما لا يفيده والتالي باطل كيف واكثر نظم المعاش مبني عليه ممن صرح به بانه يفيد الظن الغزالي لا يقال قد انكر المحقق افادته الظن فقال فان قيل مع كثرة الصور يغلب على الظن ان الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب قلنا لا نم انه يغلب على الظن اذ لا تعلق بين ما رايته وما لم تره وما بين ما علمته وما لم تعلمه انتهى وقد وافقه في ذلك الرازي فيما حكي عنه لانا نقول لا عبرة بانكاره وما ذكره لا يتحصل بيانه واما الثاني فلا صالة حجية الظن لا يقال قد منع المحقق عن هذه المقدمة محتجا عليه بوجوه فقال ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به وليس وجود الحكم فيما رايته امارة لوجوده في الباقي سلمنا لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه فان قيل مع الظن يترجح في ذهن المجتهد ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارضة بغلبة الظن بان شرعية الحكم تستدعي الدلالة ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر على ان مع النهي عن العمل بالظن يرتفع ظن الضرر والنهي موجود بقوله تعالى ولا تقف

مفتاح في ان الاستقراء هل يصلح حجة في الاحكام الشرعية ام لا

لا نا لا نم ان الاستقراء ليس الا ما ثبت في اصطلاح الحجة او لغة غير معلوم انه الاستقراء لم يحصل القياس سلمناه ولكن اطلاقات الاخبار الدالة على حرمة القياس تنصرف الى المصطلح عليه فتدبر منه منه

في الاشارة الى اصالة حجية الظن

ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى لانا نقول الوجوه المذكورة مندفعة بما دل على اصالة حجية الظن ولا يقال لم نجد

احدا من الامامية ذهب الى حجية الاستقراء فالظاهر اتفاقهم على عدمها ولو منع من ذلك امكن ان يقال معظمهم الى الظن الذي كان الظاهر من الامامية

او معظمهم عدم حجيته لا يكون حجة لانا نقول لا نم ظهور الاتفاق على ذلك ولا كونه مشهورا بل قد يستفاد من القائلين باصالة حجية الظن

حجية الاستقراء لانه مما لم يقم دليل على عدم حجيته سلمنا الشهرة ولكن قد يدعى اصالة حجية الظن حتى بالنسبة الى الظن الذي ذهب المعظم الى عدم

حجيته ومنها ما تمسك به بعض القائلين بحجية الاستقراء فيما حكى عنه من النبوي المرسل نحن نحكم بالظاهر وفيه نظر لضعف الرواية وقصور دلالته

ومنها فحوى ما دل على حجية خبر العدل وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الثاني في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول**

قال في المعارج الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان تستقرء الزنج فتجد كل موجود منهم اسود فتحكم

بالسواد على ما لم تره كما حكمت على ما رايته وحاصله التسوية من غير جامع ومثاله في الفقهيات اذا اختلف في الوتر فتقول هو مندوب لانه لو كان

واجبا لما جاز ان تصلى على الراحلة في القدم مستفادا من الاستقراء اذ لا شيء من الواجب يصلى على الراحلة والاستثناء معلوم من الاجماع انتهى **الثاني**

لا فرق في الاستقراء بين ان يكون في الاجناس او الانواع او الاصناف **الثالث** لا فرق في ذلك بين صورة ظهور مخالفة بعض الافراد وعدمه

مفتاح اعلم انه قد تمسك بعض على ان الواو العاطفة للجمع المطلق من غير دلالة على الترتيب المعية بان الحجية المطلقة متيقنة الارادة والاصل عدم

الزيادة من الترتيب او المعية وهو ضعيف لانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز نعم انما يصح التمسك بهذا حيث يعلم بالوضع في خطاب من

الشرع متضمن من التكليف في العطف بالواو ونحو اضرب زيدا وعمرا لان الاصل برائة الذمة عن وجوب الترتيب على انا نمنع من صحة التمسك في هذا

المقام ايضا لان الشك تعلق بالمكلف به فيجب تحصيل البرائة اليقينية وهي لا تحصل الا بالترتيب اذ بدونه لا يقطع بالخروج عن عهدة الامر بضرب

المعطوف لاحتمال كون الواو للترتيب فلا يتعلق الامر بضربه الا بعد ضرب زيد وليس هذا اللفظ يدل على وجوب ضرب عمرو مطلقا حتى يتمسك باطلاقه في نفي

وجوب الترتيب ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي انه اذا اتفق الاصحاب على وجوب ضرب زيد وعمرو مثلا واختلفوا في وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه ولا يجوز

التمسك في نفيه باصالة البرائة الا ان يكون هناك اطلاق يتمسك بظاهره لان الاصل عدم التقييد او يحصل الاتفاق على ان عدم الترتيب لا يوجب فساد

المامور به ويكون الخلاف في وجوبه تعبدا بمعنى ترتب العقاب على تركه **مفتاح** اعلم انه قد استقر عادة الفقهاء والاصوليين على تاسيس اصول عامة

وقواعد كلية ليرجعوا اليها في الموارد الجزئية كما قالوا الاصل في الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال اذا كان المعنى الحقيقي معلوما الحقيقة

والاصل عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التي لا تكاد تحصى وقد يناقش في التمسك بها لانه قد علم لجملة تخصيصها

في بعض الموارد ولكنه لم يعلم بخصوصه فتكون كالعمومات التي خصصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها في الموارد المخصوصة لاحتمال ان تكون تلك الموارد من

المستثنيات في نفس الامر مثلا نقول قد قام الدليل على ان الاصل عدم الحادث وهو قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقام الدليل على ان الاصل

في الماء الطهارة وهو قوله خلق الله الماء طهورا لكنا علمنا بحدوث اشياء لم نعلمها بعينها وكذا علمنا بنجاسة مياه لم نعلمها بعينها فلا يمكن التمسك

في واقعة مخصوصة باصالة عدم الحادث حيث نشك فيه ولا في اثبات طهارة ماء حيث نشك في نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن الاصل

وان لم نعلمه بعينه وبالجملة لم يجد فرقا بين ان يقول الشارع الاصول المقررة مخصوصة بما اقول وبين ان يحصل علم اجمالي بتخصيصها باشياء غير معلومة

فكما انه يلزم من الاول الاجمال فكذا من الثاني والتحقيق في دفعها ان نقول الاصول الشرعية ليس مفادها على حد سواء فان بعضها مرجعه

الى انه اذا لم يقم في واقعة دليل يتعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك كاصالة البرائة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم اشتغال الذمة والحكم بصحة فعل المسلم ما لم يظهر دليل شرعي على الاشتغال والافساد فان ظهر في واقعة خلاف ذلك فلا يثبت مما يشمله الا

ويكون خارجة عن موضوعهما وبعضها مرجعه الى حصول الظن بالواقع كاصالة عدم النقل والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدمهما

بناء على ان الغالب في اللغة عدمهما وان الغلبة توجب الظن بموافقة المشكوك فيه للغالب وبعضها مرجعه الى العمومات كاصالة طهارة الماء

وحلية البيع فانهما ماخوذان من قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا واحل الله البيع فان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الاول فلا ريب ان العلم

الاجمالي بخلافه في بعض المواضع غير قادح لما عرفت من ان المناط فيه عدم ظهور الدليل في الواقعة التي يرجع فيها اليه وهو متحقق مع ذلك العلم الاجمالي

وذلك واضح وقد عرفت انه اذا ظهر الدليل لم يكن ذلك موجبا لتخصيصه لانه فرع شمول المخصص لما خرج عنه وهو هنا غير متحقق لانه اذا ظهر الدليل خرج

عن اصل اصو في ذلك الاصل لان مورده كما عرفت عدم ظهور الدليل فيجا لف ما اذا ظهر الدليل وهذا واضح لا اشكال فيه ومن هنا اندفع ما توهم بعض
في ايراده على من قال ان العقلي لا يقبل التخصيص من ان اصل البراءة من الادلة العقلية وقد خصصت في كثير من المواضع التي ثبت فيها التكليف وحيث ان الدليل ٣
هذا الوهم كان يسبق الى اذهان بعض المشتغلين كان الحري ان نشرح فساده فنقول لا شك ولا شبهة في ان الدليل العقلي اذا قام على كلية فلا يمكن
ان تخصص تلك الكلية بدليل اخر مطلقا بخلاف الدليل اللفظي فانه اذا دل على كلية جاز تخصيصه بدليل اخر اقوى منه مطلقا ووجه الفرق ان الدليل العقلي
انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ومعه يمتنع اخراج بعضها لان المخرج ان كان ظنيا فهو لا يعارض القطعي وان كان قطعيا لزم اجتماع
الضدين وهو محال ولا كذلك اللفظي فان غايته حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ولا يمتنع ان يقوم ظن اقوى منه يعارضه بالنسبة الى بعض
الجزئيات فيؤخذ به واذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل يجب ان يحكم بكذا كدليل اصل البراءة فان
مقتضاه انه اذا لم يظهر دليل على اشتغال الذمة يجب ان يحكم بعدمه وتارة اخرى يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات من غير تعليق على شيء كالدليل
الدال على حرمة الظلم فانه يدل على كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان من القسم الاول فلا يمتنع معه ان يظهر دليل على اشتغال الذمة فانه لا
يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا له لعدم اندراج هذا الفرد تحت الكلية الحاصلة من هذا الدليل وهو واضح وان كان من القسم الثالث فيمتنع
ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما الظني فيجوز ولكن يجب تاويله بما يرجع الى الدليل العقلي ولا يجوز تخصيصه بالثاني لان الدليل
العقلي لا يقبل التخصيص قطعا وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني فذلك العلم الاجمالي لا ينافي في الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب ولا
يقتضي منع حصول الظن باتحاد الفرد المشكوك فيه مع الغالب الا ترى انه اذا علم بان الغالب على اهل بلد الاسلام وعلم بوجود كافر فيها فيحكم باسلام
من يرى من اهلها ما لم يعلم كفره ومحصل الكلام انه اذا ثبتت اغلبيته فيحصل موجب الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا تخلف
بعض الافراد ام لا نعم الظن في الصورة الاخيرة اقوى من الظن في الصورة الاولى فاذا حصل الظن فيجب العمل به لعموم الدليل على حجيته وان كان الاصل
يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك العلم الاجمالي بعد الفحص عن المخصص ولم يعلم احد الامرين كما هو الغالب فلا وذلك واضح ثم انه قد يجب العمل به
احتياطا فيما اذا لم يكن احد الامرين محققا وذلك فيما اذا كان الحكم المعلق على العام وجوبيا او تحريميا وكان المعلوم اجمالا عدم وجوب بعض الافراد
او عدم تحريمه لان الذمة قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض افراده او بالاجتناب عنه وذلك غير معلوم بعينه فيجب تحصيل البراءة اليقينية
وهي لا تكون الا بالاتيان بالجميع او ترك الجميع وفيه نظر وهذا يدل على لزوم الرجوع الى الاصول الكلية حيث لم يتحقق لها معارض في خصوص الواقعة
بعد الفحص عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه لولا ذلك لزم المفاسد العظيمة وهو واضح لا ريب فيه ~~ مفتاح
اذا اختلف الاصحاب في جزئية شيء في عبادة واجبة كالصلوة والصوم او شرطيته فيها فهل الاصل عدمها حتى يقوم دليل من الخارج عليهما او اللازم
الحكم بهما حتى يقوم من الخارج دليل على عدمهما فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان للمسئلة صورا الاولى ان يستفاد من الاجماع وجوب عبادة كان
يتفقوا على وجوب صلوة في الوقت الفلاني ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها على وجه الجزئية او في اشتراطها به باعتبار الاختلاف فيهما
وهنا يجب الحكم بالوجوب والاشتراط وذلك لان الذمة قد اشتغلت بتلك العبادة بالاجماع كما هو الفرض فيحتاج في تحصيل البراءة منه الى اليقين
بها ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه لا يقال هما مدفوعان بالاصل لانا نقول الاصل انما ينفع التمسك به حيث لم يثبت اشتغال الذمة او كان
هناك اطلاق او عموم ينافي ظاهرهما الاحتمالين واما مع اشتغال الذمة وعدم الاطلاق والعموم الصالح كل منهما لدفعهما كما في الفرض فلا ولا فرق
فيما ذكر بين كون اللفظ الموضوع لتلك العبادة موضوعا للصحيح منها او للاعم منه ومن الفاسد ولا بين ان يكون الواضع لها من اهل اللغة او الشرع
وهو واضح وكذا الحال فيما اذا ثبت استحباب عبادة بالاجماع وشك في اشتراطها بشيء وكذا الحال ايضا اذا انعقد الاجماع على صحة معاملة
او ايقاع وشك في اشتراطها بشيء فان اللازم الحكم بالاشتراط وذلك لان الاصل فساد المعاملة والايقاع وعدم ترتب اثرهما حتى يقطع بالصحة
وترتب الاثر وليس ذلك الا بالاقتصار على المجمع عليه وهو الجامع للشرط وليس مجرد الاتفاق على شرعيتها بنفسه كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف
كما ان مجرد الاتفاق على وجوب العبادة ليس كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف فقد ظهر مما ذكر ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات
الفساد حتى يثبت الصحة وان اثباتها يحتاج الى دليل مقتضٍ لها وان مجرد الاتفاق على الشرعية وصدق الاسم حقيقة غير كاف في الحكم ما لم يكن
هناك دليل وراء ذلك يقتضيها ومرجع ذلك الى ان الصحة حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل شرعي وقد صرح بان الاصل في المعاملات

انما يمنع من التمسك بالعام المعلوم تخصيصه حيث لا يبقى بعد الفحص ظن في العموم ولا يرتفع ذلك العلم الاجمالي

في بيان حكم ما اذا شك في جزئية شيء لعبادة او شرطيته فيها

في ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات الفساد

الفساد

الفساد ح حيث قدس سره والسيد الاستاد و والدي كما ظله العالي و يدل عليه وجوه منها ظهور اتفاق جميع الاصحاب عليه كما لا يخفى على من لاحظ
طريقتهم وآثر تتبع كتبهم وكفاك شاهدا مطالبتهم من يدعي صحة العبادات والمعاملة بالمقتضي لها وحكمهم بفسادها اذا لم يثبت لا يقال كيف تدعي
اتفاق الاصحاب على ما ذكر مع ان هنا امرين يكذبان هذه الدعوى احدهما انه قد شاع النزاع في ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيح منها او
للاعم منها ومن الفاسدة منها وان الثمرة فيه جواز التمسك باصل العدم لنفي الوجوب في الاشتراط كما هو مقتضى القول الثاني وعدمه كما هو مقتضى
القول الاول وذلك يستلزم تحقق الثمرة المزبورة في هذه الصورة فيلزم القائل بالاعم في المقام دفع المشكوك فيه بالاصل الثاني نقل عن بعض الاصحاب
التمسك باصالة الصحة في المعاملات وليس ذلك الا لجواز التمسك بالاصل في دفع الشرط المشكوك فيه في المعاملة لانا نقول ليس شيء من الامرين دالا
على تكذيب الدعوى لا بهما منافيين للمدعى اما الاول فلانا نمنع من الملازمة بين شيوع النزاع المزبور وكون ثمرته ذلك وبين تحقق ثمرته في الصورة
المفروضة وهو واضح جدا واما الثاني فلما اشار اليه حيث قدس سره والسيد الاستاد قدس سره فقال الاول فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة
قلت يتمسكون بها في موضع يجب من الشرع صحة وفسادا ولا يدري ان الواقع من المسلم هل هو الفاسد او الصحيح فيقولون الاصل صحته او نوع منه
حملا لتصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي وظاهر من الاخبار واذا لم يعلم حكمه شرعا فكيف يمكنهم القول بان الاصل ثبوت الحكم شرعا الى ان يثبت عدم
ثبوته شرعا فان قلت ربما نراهم يتمسكون بهذا الاصل فيما لم يعلم حكمه و يثبتونه بالحكم قلت لعل المراد منه الدليل مثل العمومات ولو ظهر ان مرادهم
غيرها فلا شبهة في توهم التمسك الا ان يريدوا ان صيغة المعاملة واعطاء كل واحد من المتعاملين ما لم يطيب نفس صاحبه فان منعهما عن الامر يحتاج الى
ان يثبت من الشرع والاصل عدمه او الاصل براءة ذمتهما مع ان الناس مسلطون على اموالهم كما ورد في النص وورد انه لا يحل مال امرء مسلم الا من طيب
نفسه لكن هذا ليس صحة للمعاملة اذا لم يترتب على المعاملة اثر اصلا مثل نقل الملك ولزومه وغير ذلك بل العوضان باقيان على حالهما السابق من ان كل
واحد منهما مال لصاحبه بعد ولا ثمرة اخرى مطلقا ورضا كل واحد منهما بتصرف الاخر في ماله ليس بمعاملة فان ثمرة البيع نقل الملك وغير ذلك مما هو في
فظهر مما تلوناه ان الاصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة الا ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع و امثاله وقال الثاني
بعد ذكر الحجج على ان الاصل في المعاملات الفساد هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم
الصحة حتى يدل دليل على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون العاقد مأذونا او فضوليا
مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم هيهنا بالصحة اجماعا حملا للتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح وللزوم الحرج والضيق المنفيين شرعا ولولا ذلك
ودلالة النصوص المستفيضة عليه في هذا المعنى فقد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق بين صورتي
الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه وذلك انهم راوا واكثروا استعمال الاصل المذكور في كلام الفقهاء والتمسك في اصل
الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في غير موضع يفصح عما ذكرنا من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام
الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من النص او الاجماع في موضع معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة
وانما يتعين المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات انتهى وهما قدس سرهما قد صرحا بالاجماع المذكور فقال الاول وايضا لاجماع المسلمين فانه
واقع على ذلك سيما الفرقة الناجية وقال الثاني فان الاجماع منعقد على بقاء حكم السابق هيهنا الى ان يثبت المزيل ان لم يقل به مطلقا ولذا قال
بالبقاء فيه من لم يعمل بحجية الاستصحاب ومنها ما تمسك به حيث والسيد الاستاد قدس سرهما فقال الاول المعاملة عبارة عن كونها بحيث يترتب الآثار المقصودة
من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد من الشارع دليل على صحتها فالاصل فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الآثار
المطلوبة استصحابا بالحالة على ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة
المحتملة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البايع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة
وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات ومنها
ما تمسك به حيث قدس سره فقال وايضا الاصل براءة الذمة عن لزوم امر من الامور الشرعية وآثارها ومنها ما تمسك به حيث قدس سره ايضا فقال وايضا
ورد في الكتاب والسنة المنع عن الحكم الشرعي بغير ثبوت من الشارع مثل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنها ما تمسك
حيث قدس سره ايضا فقال انهم والمقصود الاصل في المعاملات هو الصحة والفساد وفي كثير من المواضع يحكم بالفساد والقائل عرف حقيقة الحال اذا ادعى

دليل

دليلا على الفساد يقبل واذا لم يطعن على الفقهاء ويقول بالصحة مدعيا ان الاصل هو الصحة حتى يثبت خلافه ولم يثبت لا يتفطن بان الاصل عدم
الصحة لا الصحة لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فهي حكم شرعي بل ربما كان احكاما شرعية اذا كان المترتب الآثار الشرعية كما هو الغالب
ولا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فما لم يكن لم يكن الحكم شرعا على انه اذا كان الاصل هو الصحة يلزم ان يكون كل من
يعامل معاملة يكون شارعا وشريكا للشارع في الشرع والتشريع وان لا يكون التشريع حراما ومنها ما تمسك به السيد الاستاد قدس سره
فقال بعد ما حكيناه عنه من دعوى الاجماع على الاصل المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد لان يستوي المالك وغيره فيما لو فرض
ملكا بعد حدوث احتمال الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق وغيرها في غيرها فانه لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله
لكان الوطء لابنه توقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء من الفساد والهرج ما لا يخفى انتهى لا يقال كما ان الصحة حكم شرعي لا يحتاج في اثباته
الى دليل فكذلك الفساد حكم شرعي فينبغي ان يحتاج في اثباته الى دليل فلا يكون اصلا لانا نقول هذا باطل بما بيناه ولا يقال ان ما ذكرتموه من لزوم
الاخذ بالاحتياط في العبادة في هذه الصورة لا يمكن المصير اليه لوجوه الاول ان الاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه انما يتم لو لم يكن هناك احتمال كونه
حراما واما معه فلا يتم لدوران الامر بين محذورين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومحل الفرض مما يحتمل حرمته احيانا فلا يجوز اطلاق القول بالاتيان به
هكذا يقال فيما اذا شك في اشتراط شيء في معاملة او ايقاع الثاني ان الاحتياط انما يجب اذا تعلق التكليف بشيء ولم يعلم بعينه كان يقال اشتغل بان المراد
منه احد معانيه ولكنه غير معلوم ومحل الفرض ليس من هذا القبيل لان الشك انما تعلق بوجوب ذلك الشيء المختلف فيه فاللازم الاخذ بالبراءة الاصلية
كما يجب فيما اذا علم باشتغال الذمة بدين ولم يعلم قدره الاخذ بها لدفع وجوب الزائد على ما يعلم في الجملة الاشتغال به فان محل الفرض من هذا القبيل الثالث
ان الاحتياط انما يتعين الاخذ به لو لم يحصل الظن بعدم الوجوب واما معه فلا كما في محل الفرض وذلك لان عدم العثور على دليل الوجوب بعد الفحص والتتبع
مما يوجب الظن عادة وقد صرح في كرنا بان هذا مسلك معتبر عند الاصحاب فقال في مقام ذكر الادلة العقلية الثالث دليل على كذا منتف وكثيرا ما يستعمل
الاصحاب وهو تام عند التتبع ومرجعه الى اصل البراءة لانا نقول الوجوه المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكرناه اما الاول فلان كلامنا انما هو فيما لا يحتمل
الحرمة والفساد في مطلق ما يحتمل وجوبه وذلك لان الغالب فيما يقع الشك فيه في العبادات كان او غيرها كونه من هذا القبيل واما الثاني فلانا نمنع
من كون محل الفرض ليس من هذا القبيل بل هو منه وذلك لان الشك في ذلك يستلزم الشك في اصل الواجب هل هو المركب من ذلك الشيء او الاعم منه فيجب
تحصيل البراءة اليقينية حيث لا دافع للاحتمال من عموم او اطلاق لان الاصل بقاء التكليف حتى يقطع بالخروج منه وليس الا مع الاتيان بالمشكوك فيه
والفرق بين محل الفرض وما اشرت اليه بقولك اذا علم اه جلي فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه لا يوجب الشك في الامتثال بالنسبة الى ما علم اشتغال
ذمته به ولذا لو اداه كان مجزيا بالقطع ولا كذلك محل الفرض فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه يوجب الشك في الامتثال باصل العبادة واجزائها
التي لا شك فيها واما الثالث فان مجرد عدم العثور بعد الفحص لا يستلزم ذلك قطعا بل قد يحصل الظن بالخلاف بغير الدليل الشرعي نعم ربما يحصل
الظن لكن مجرد هذا لا يصلح لمنع الكلية كما ان تخصيص العام لا يمنع من التمسك به في مورد الشك فيه وبالجملة التمسك بعدم ظهور الدليل على الوجوب
على عدمه انما يصلح فيما اذا كانت العادة قاضية بانه لو كان واجبا لظهر دليله لا مطلقا فيجب الرجوع في هذه الصورة الى الاصل الذي ذكرنا الصورة
الثانية ان يستفاد وجوب عبادة من خطاب الشارع وامره بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها كما اذا اختلفوا في وجوب السورة
فيها ولكن يقطع بخروج المشكوك فيه من مهية المامور به ويكون هناك ما يمنع من التمسك بالاطلاق في دفع المشكوك فيه وذلك اما بان نقيد بمجمل كالامر
بشيء او ارادة او يرد في بيان حكم آخر وفي هذه الصورة ايضا يجب الاخذ بالاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه لان الاصل بقاء التكليف وعدم الخروج عن
العهدة حتى يثبت ارتفاعهما وليس مجرد الاتيان بالمهية ومفهوم المسمى كافيا في الدفع المشكوك فيه وهو واضح ولا خلاف فيما ذكرنا على الظاهر بين مدعي الفاظ
العبادات موضوعة للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة وكذا الحال في المعاملات فاذا تعلق الامر اجمالا في الخطاب المقتضي لصحتها باحد المذكورات وشك في
اشتراطها بشيء كان اللازم الاتيان به وعلى ما ذكرنا لا يتجه ان يدفع الاشياء التي اختلف في وجوبها في الوضوء كوجوب الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمنى واليسرى
في مسح الرجلين بالاصل وصدق الوضوء بدون ذلك لما عرفت من ان مجرد الصدق غير كاف واطلاق الامر به لا يصلح لدفع ذلك لانه قد يقيد بقوله عليه السلام
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وهو غير معلوم ولان الغالب في غسل الاعضاء الابتداء بالاعلى فينصرف الاطلاق الى الغالب ولان الامر بالوضوء ورد
في بيان حكم آخر كما لا يخفى على من تتبعها فصار الاصل فيه لزوم الاخذ بالاحتياط وكذا يمكن ادعائه في الصلوة لتقييد اطلاق الامر بها بقوله عليه السلام

[illegible] مستفاد من خطاب الشارع [illegible] ولكن [illegible] او اطلاق [illegible] التمسك [illegible] الاصل [illegible]

صلوتكار لا يتوجه اصلي لغيره مما يوجب اجمال الاطلاق بل يمكن ادعائه في جميع العبادات والايقاعات وذلك اما للعلم الاجمالي بان الاطلاق فيها ذكر
قد قيد بما هو ليس بمعلوم او لورود ما في بيان حكم الفرد او لعدم تساوي افرادها وعلى هذا يتفرع فائدة النزاع في ان الفاظ العبادات هل وضعت للصحيح
او للاعم منها ومن الفاسدة لان فائدته التمسك في اجزاء الاصل وعدمه فان اللازم على الاول عدم جواز اجرائه ولزوم الاخذ بالاحتياط في مواضع الخلاف
واللازم على الثاني التمسك بالاصل فيها وعلى ما ذكرنا يرتفع هذه الفائدة والاعضاء فان دعوى انحصار الفائدة في النزاع المذكور فيما ذكرنا سديد سلمنا
لكن دعوى انتفاع الفائدة المذكورة كلية فاسدة اذ يتحقق اطلاق ولم يكن هناك ما يوجب اجماله الصورة الثالثة ان يستفاد وجوب عبادة من امر الشارع
بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها الا يكون هناك موانع الاطلاق المزبور وهنا نقول ان كان المشكوك فيه جزء من المفهوم فلا شك في لزوم
الاتيان به وان كان خارجا عنه لانه يصدق بدونه فلا اشكال في دفعه بالاطلاق وان شك في ذلك فهو كالاول في لزوم الاتيان بالمشكوك فيه وكذا الحال
في المعاملات فاذا ورد خطاب مطلق دال على صحة معاملة كقوله تعالى احل الله البيع وحصل الشك في اشتراط شيء فيها فلا بد من ملاحظة مفهوم تلك
المعاملة فان توقف تحققها على ذلك الامر وجب اعتباره والا وجب دفعه باصالة بقاء ذلك الاطلاق على حاله وقد اشار الى ما ذكرته فخر المحققين فقال والحاصل
ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها غالبا هو العمومات والاطلاقات فلا بد ان تكون المعاملة فردا
حقيقيا للعام فمجرد اطلاق لفظه عليها لا يكفي لان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا بد من مراعاة الحقيقة وان يكون من الافراد المتبادرة المتعارفة
للعام لان الاستدلال بالاطلاقات لانصرافها الى الافراد المتعارفة والشايعة بل وان كان الاستدلال بالعمومات ايضا على اشكال ولا بد ان
يكون الامر بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه ولو كان ثبوته من اصالة العدم والبقاء وما ماثلها في موضع يجري فيه ولا بد ايضا
ان يكون مستجمعة للشرائط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها وان تكون خالصة من الموانع الشرعية والموانع العادية من معاملة ما لا نفع
فيه اصلا وان شك في ذلك وجب اعتباره احتياطا ولا اشكال فيما ذكرنا بل الظاهر انه لا خلاف فيه وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا شك في وجوب شيء
في عبادة او معاملة وقام الدليل المعتبر من اجماع او غيره على انه ليس بجزء لهما ولا هو شرط فيهما او بالجملة قام الدليل على انه ليس مما يتوقف عليه صحة
العبادة والمعاملة فح يدفع احتمال وجوبه تعبدا باصالة البراءة لرجوع الشك الى نفس التكليف الالزامي وقد ثبت ان الشك في التكليف الالزامي
مدفوع بالاصل ولا فرق في هذا بين كون الالفاظ موضوعة للصحيح او للاعم منه ومن الفاسد كما يدفع بالاصل احتمال حرمة شيء في عبادة او معاملة
حيث يقوم الدليل على عدم توقفهما عليه **الثاني** اذا ثبت وجوب شيء فيهما وشك في توقفهما عليه اما لكونه جزء او لكونه شرطا فهل الاصل عدم التوقف
فيكون واجبا تعبديا صرفا او التحقيق ان يقال ان كان مفهومهما لا يتحقق الا به فالاصل لزوم الاتيان به تحصيلا لما توجه في العبادات والسبب الشرعي
في المعاملات وان لم يتوقف مفهومهما عليه بل يتحقق بدونه واتفق ان لا يكون هناك اطلاق او عموم يقتضيان عدم التوقف باعتبار انه لو كان مما يتوقف
عليه يلزم ارتكاب التقييد او التخصيص فيهما او لا فان كان الاول فيجب دفع احتمال التوقف بظاهر الاطلاق والعموم ولذا ان القائلين بان الفاظ العبادات
موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة يدفعون كلما يحتمل وجوبه فيها وتوقفها عليه بالاصل لان تلك الالفاظ تصدق حقيقة بدونه فلو وجب
فيها بطريق الجزئية او الشرطية يلزم تقييد اطلاق الامر بها او الخطاب الدال باطلاقه او عمومه على صحة جميع افرادها فمرادهم بالاصل اصالة عدم التخصيص
والتقييد لا اصالة البراءة فتد وقد يعارض الاطلاق والعموم بان الغالب فيما ثبت وجوبه فيهما كونه مما يتوقفان عليه فالمشكوك فيه يلحق بالغالب
اللهم الا ان يمنع من حجية الاستقراء هنا او يقال بعدم صلاحيته لمعارضة الامرين لكون الظن الحاصل منهما من الظن المخصوص فيهما فالتحقيق
هنا لزوم الاخذ باقوى الظنين فتد وان كان الثاني فاللازم الاتيان بذلك المشكوك فيه لما بيّنا من لزوم تحصيل البراءة اليقينية وان شك في
توقف مفهومهما عليه فاللازم ايضا الاتيان به تحصيلا للبراءة اليقينية والاطلاق والعموم باعتبار هذا الشك يصير مجملا بالنسبة الى
الفرد المشكوك فيه كما لا يخفى فلا يمكن دفعه بهما ولذا ان القائلين بان الفاظ العبادات وضعت للصحيح يتمسكون بقاعدة الاشتغال ويحكمون
بالاتيان بكل مشكوك فيه لا يجعل امر منه لان الشك فيه يرجع الى المفهوم والمكلف به وقد ثبت ان الشك اذا تعلق بالمكلف به كان اللازم العمل
بالاحتياط **الثالث** اذا شك في كون الشيء في عبادة او معاملة واجبا يتوقف صحتها عليه او واجبا تعبديا لا يتوقف صحتهما عليه او ليس بواجب
مطلقا فهل الاصل لزوم الاتيان به او لا التحقيق الثالث مع وجود الاطلاق او العموم المقتضيين لصحة جميع افرادهما الاندفاع احتمال الوجوب
التعبدي باصالة البراءة واحتمال التوقف بظاهر الاطلاق والعموم وان فقدا كان اللازم الاتيان بذلك المشكوك فيه لما تقدم الينا

الاشارة الرابع اذا ثبت وجوب شئ على وجه الجزئية فى عبادة فهل الاصل فيه ان يكون ركنا فتبطل تلك العبادة بتركه او زيادته عمدا او سهوا
ونسيانا وجهلا وبالجملة على جميع الحالات اولا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان الاصل عدم البطلان بالزيادة الا اذا اقتضت عدم العلم بالاتيان
بالمامور به على وجهه والبطلان بالاخلال به عمدا كان او سهوا او جهلا كما ذكره جدى قدس سره ووالدى العلامة دام ظله العالى اذ معه لم يحصل
الامتثال ولم يات بالمامور به لان المفروض انه مهية مركبة وقد انتفى جزئها فينتفى اصلها الا ان انتفاء المركب كما يكون بانتفاء جميع الاجزاء
كذا يكون بانتفاء جزء منها لا يقال لو كان الامر على ما ذكر لسقط التكليف بالصلوة عند التعذر من الاتيان بشئ من اجزائها الواجبة
كالقرائة وهو خلاف الاجماع ايضا وكيف يمكن الحكم بالصحة مع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك لكن قام الدليل
على الصحة فى المقامين اما فى الاول فلان الامر بالصلوة الفاقدة للاجزاء المزبورة بعد تعذر الاتيان بالصلوة المشتملة عليها فالصحة باعتبار موافقة
هذا الامر لا الامر بالصلوة المشتملة عليها ولولا هذا الامر كان الاصل الفساد وسقوط التكليف هذا اذا كان المفيد للاطلاق لفظا واما اذا
كان الاجماع فلا يحكم بالفساد لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله وانما تحقق من الاجماع على وجوبها فى حالة التمكن واما فى حالة العذر فلم
يقم دليل على الوجوب فالاصل عدم التقييد الا بما تحقق فيه الاجماع توضيح المطلب ان المفيد للاطلاق ان كان لفظا فمقتضى الاصل الحكم
بالفساد بانتفاء القيد مطلقا لشهادة العرف بذلك الا ترى انه لو قال ائتنى بالماء ثم قال يجب ان يكون باردا فاتى بالماء الحار لم يكن ممتثلا ولو
كان سهوا وان كان اجماعا فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا فيما يثبت فيه الجزئية بالاجماع لاصالة بقاء الاطلاق على حاله فتدبر واما فى
الثانى فلحكم الشارع بالصحة ولا استبعاد فيه ان فسرنا الصحة فى العبادات بما اسقط القضاء والاعادة كما فسرها به الفقهاء واما اذا
فسرناها بموافقة الامر كما فسرها به المتكلمون فربما اشكل الامر لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه اللهم الا ان يحكم بالصحة على هذا التقدير
باعتبار الموافقة للامر الظاهرى لكن العلامة منع فى النهاية من الحكم بالصحة من هذه الجهة وهو فى محله ومن هنا يظهر صحة المناقشة فيما استدل به
بعض لصحة الصلوة فى الثوب النجس اذا علم بالنجاسة بعد الصلوة من ان امتثال الامر يقتضى الاجزاء لان الامتثال الواقعى هو المقصود وليس للامتثال
الظاهرى اثر بعد انكشاف الفساد فى الواقع فتدبر **الخامس** اذا ثبت توقف عبادة على شئ وشك فى كونه جزءا فلا يجوز الاتيان به على وجه
ولا يجوز ان يقصد به غير الله تعالى ويكون الجهل بوجوبه مفسدا ان قلنا بان الجاهل بالحكم غير معذور او شرطا فيتحقق لو اوقعه على وجه
منهى عنه او رياء او جاهلا يحكم فيه اشكال ولم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة والذى يظهر من الاصحاب انه لا يفتقر الى التمييز بين الشرط والجزء
لانهم لم يتعرضوا الا لبيان التوقف والعدم ولم يتعرضوا للفرق بين الجزء والشرط ولعله لقلة الفائدة فى ذلك بعد اشتراكهما فى لزوم
الاتيان وفى حصول الفساد بالاخلال وان الاجزاء لا تفتقر الى نية خاصة وان نية المجموع المركب اجمالا كافية ولكن الانصاف ان الثمرة المهمة
متحققة وقد اشرنا اليها والتحقيق ان يقال ان كان لتلك العبادة اطلاق او عموم يصدق على الاتيان بدون ذلك المشكوك فيه فيقتضيان صحة جميع
افرادها فالاصل بالنسبة الى الفوائد التى ذكرناها ان يكون ذلك المشكوك فيه جزءا يترتب عليه الاحكام المقررة للاجزاء من البطلان
بالاتيان به على وجه منهى او يقصد الرياء تمسكا بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم بالشرطية مطلقا لان شروط
العبادات اكثر من اجزائها فيلحق المشكوك فيه بالغالب وفيه نظر فتدبر **السادس** اذا ثبت وجوب شئ فى اثناء عبادة ولكن لم يكن جزءا
ولا شرطا بل كان واجبا تعبديا فهل تركه يوجب فساد تلك العبادة اولا التحقيق ان يقال الواجب فى العبادة لا يخلو اما ان يكون وجوبه على
الترتيب بمعنى انه لا يجوز الشروع فى غيره الا بعد الاتيان به وان عدم المبادرة اليه لا يقتضى ارتفاع التكليف به بل لا يرتفع التكليف به الا
بابطال العبادة او بالاتيان به كما طلب كالقراءة فانها انما تجب بعد التكبيرة وقبل الركوع وعدم المبادرة اليها لا يقدح فى التكليف بها
الا اذا ابطل العمل او لا يكون وجوبه كذلك بل بمجرد عدم المبادرة اليه يسقط التكليف به كالموالاة فى الوضوء فان عدم المبادرة اليها يقتضى
ارتفاع التكليف بها لعدم بقاء متعلقه فان كان الاول فالاخلال به يقتضى البطلان لان الاخلال به اما ان يكون بالاشتغال بالاجزاء
المتراخية او بالاشتغال بما هو مناف للعبادة وعلى كلا التقديرين فالبطلان واضح اما على الاول فلان ما يشتغل به من الاجزاء غير مامور به
لانه لو كان مامورا به فاما حين الامر بذلك الواجب وهو باطل لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يات به و
الصحة فى العبادات عبارة عن موافقة الامر واما على الثانى فواضح لاشتغاله بالمنافى ولكن البطلان بالشروع فى الاجزاء الباقية انما يلزم

فصال

[Margin: ويلزم اعادة الصلوة لو ترك شيئا منها سهوا وهو خلاف الاجماع م]

[Margin: فى حكم ما اذا ثبت توقف عبادة على شئ وشك فى كونه جزءا او شرطا وفى بيان الثمرة فى التمييز بين الشرط والجزء]

[Margin: [illegible]]

[Margin: فى ما اذا ثبت وجوب شئ فى عبادة ولم يتعين فعله (؟) هل تركه يوجب فساد العبادة او لا]

ومن اثبات صحة المعاملات بأصالة الإباحة

في حال العمد وامّا في حال السهو فلا اذ به يرتفع التكليف بذلك فيبقى الامر بالاجزاء التي يشتغل بها سليما عن المعارض وان كان الثاني فالأخير حال بل لا يقتضي البطلان لارتفاع التكليف به بمجرّد عدم المبادرة فيبقى التكليف باصل العبادة سليما عن المعارض فتنبّه **السابع** قال الاستاذ قدّس سرّه بعد بيان ان الاصل في المعاملات الفساد ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الافهام من اثبات الصحة فيها باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد بها نهي كانت جائزة ومتى كانت جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان الاصل الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة والمعاملة انما تكون كذلك على فرض تحققها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم واين هذا من وقوع مدلوله كما هو المدّعى انتهى

مفتاح اعلم انه قد اشتهر بين اصحابنا ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما انه اذا شك في اشتراط عبادة او معاملة بشيء كان ذلك مستلزما للشك في صحتهما والتحقيق هنا ان يقال ان كان هناك اطلاق او عموم يدفع الاشتراط من غير معارض فلا وجه للتوقف في صحتهما بدون الشرط المشكوك فيه الا اذا ثبت شرعيتهما بالاجماع مثلا وشك في اشتراطه بشيء فيجب التوقف في صحتهما بدون ذلك بل يجب الاتيان به تحصيلا للبراءة كما بيّنّاه فيما تقدّم والظاهر ان هذا المعنى لم يريدوه من ذلك الكلام الثاني انه اذا ثبت اشتراطهما بشيء وشك في تحققه في الخارج كان ذلك مستلزما للشك في صحة المشروط والظاهر بل المعلوم ان هذا المراد هم من ذلك الكلام ووجهه واضح نعم ينبغي الكلام فيما يترتّب على ذلك فنقول ان كان الشك في الشرط قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط ثم الاتيان بالمشروط فعلى هذا من شك في الطهارة قبل الصلوة او شك في التعيين قبل البيع كان اللازم عليه تحصيل الطهارة وتعيين الثمن ثم الاتيان بالصلوة والبيع ويرجع ذلك الى اصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم ترتّب آثار المعاملة وهل يكفي الظن بوجود الشرط او لا الحق الثاني تمسّكا باصالة عدم اعتباره لا يقال قد قام الدليل على اعتباره لانا نقول ذلك لم يفد كلية اذ غاية ما يستفاد مما دلّ على حجية الظن اصالة حجيته في الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية وفي المسائل اللغوية واما غيرها وهو محل الفرض فالاصل عدم حجيته فيه نعم قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الشرط لانه اصل شرعي يقوم مقام العلم ولذا لم يجب على من تيقن الطهارة وشك في طرو الحدث بعدها تجديدها لانه اذا علم بتحققها وشك في ارتفاعها فالاصل بقاؤها لا يقال قد يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم صحة المشروط بعد الاتيان به لانا نقول الظاهر من الاخبار وكلام القائلين بالاستصحاب كون الاول اولى بالترجيح ولولاه فانتفى فائدة الاستصحاب وكليّة عدم جواز نقض اليقين الا بمثله واذا لم يعلم بتحقق الشرط قبل الاتيان بالمشروط وانكشف خلوه عن الشرط لزم الحكم بفساد المشروط وبعصيانه اذا لم يتمكّن بعد ذلك من الاتيان بالمشروط الواجب عليه لتفويته الواجب مع قدرته على الاتيان به على الوجه المعتبر واما اذا انكشف عدم خلوه عن الشرط فاللازم الحكم بالصحة في غير العبادات لحصول سببها ولا دليل على الاشتراط بالعلم بالشرط حين الاتيان بالمشروط لا عقلا ولا شرعا وهو واضح واما في العبادات فالتحقيق فيها ان يقال ان هذا الشك ان منع من تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها فالفساد والا فالصحة وهل يترتّب على الاقدام على المشروط الاثم او لا وجهان مبنيان على القول بوجوب مقدمة الواجب بمعنى ترتّب العقاب على تركها وان كان الشك فيه بعد الاتيان بالمشروط فالتحقيق ان يقال ان كان المشروط مامورا به موقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في الوقت فالاصل يقتضي لزوم اعادة المشروط لان الاصل بقاء التكليف به حتى يثبت الخروج من عهدته ولا يكون ذلك الا باعادته اللهم الا ان يقال ان المكلف حين اتيانه بالمشروط كان مامورا به لانه كان عالما بتحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضي الاجزاء ومعناه الخروج عن العهدة وايضا بعد الفراغ من المشروط وقبل حصول الشك في شرطه لم يكن مطالبا بالمشروط قطعا لامتناع تكليفه ثانيا فلم يكن مكلفا في ذلك الحين فالاصل بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك في الشرط وايضا لو بني الامر على اصالة الاعادة يلزم الحرج غالبا وهو منتف في الشريعة هذا وربما يظهر من جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والعلامة والاردبيلي وصاحب المدارك انه يحكم بالاجزاء وان تبيّن الخلو عن الشرط وتركه ناسيا لقاعدة ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء فان في المعتبر بعد نقل رواية تدل على ان ناسي النجاسة لا يعيد صلوته عندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها لانه صلّى صلوة مشروعة مامورا بها فيسقط الفرض بها

في حقيقة معنى ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط

في حكم الشك في الشرط بعد الاتيان بالمشروط

ذلك قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان انتهى وفيما ذكره نظر اشار اليه جدى قدس سره فانه قال بعد الاشارة الى ما حكيناه عن المعتبر

وفيه ان سقوط الفرض انما هو بتحقق الامتثال العرفي الذى هو الاتيان بالمطلوب وافعال الامام لعدم كونه مسلما ولا مبينا ولا مبينا

وتحققه بعد ما هو المخالفة لما امر به وان كانت نادرة فى امر قليل غاية القلة فيه ما فيه الى ان قال وكون الاصول نطابقها ايضا محل تامل

لاستدعاء شغل الذمة اليقيني البراءة اليقينية ولاصالة عدم الخروج عن العهدة بها واصالة عدم كونها صلوة مامورا بها وعدم كونها العبادة المطلوبة

وغيرها الى ان قال فى التأييد ايضا نظر ظاهر لانه لا ربط له بالمدعى اصلا اذ المدعى هو كون صلوة الناسى المذكور صحيحة او باطلة والذى يظهر من قوله ع

رفع آه هو كون الناسى غير معاتب فى فعله لرفع الخطاء عنه وهو غير المدعى عليه ما لا يخفى الا ترى ان من ترك الصلوة او اجزائها او شرائطها نسيانا معلوم

ان نسيانه لا عقاب فيه لا مؤاخذة فيه لا ان صلوته صحيحة بهذا واضح انتهى ويظهر من المختلف والمنتهى والذكرى وموضع من المعتبر الموافقة لما ذكره

والحاصل ان الذى يقتضيه القاعدة هو لزوم الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا وليس السهو فى ترك شرطه عذرا ولا يتحقق الامتثال به جدا

نعم غايته رفع المؤاخذة وهو غير المدعى ولا يمكن اثباته بالنبوى المرسل رفع عن امتى الخطاء والنسيان وان توهم الحلى وغيره لما تقدم اليه الاشارة و

يؤيد ما ذكرناه ما قيل ان الناسى بفرد شرطه يجب عليه الاعادة ولا يكون معذورا ولعل المستند فيه موثقة سماعة قال سئلت الصادق ع عن

الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلى قال يعيد صلوته كى يهتم بالشئ اذا كان فى ثوبه عقوبة لنسيانه فتم ويلزم على هذه القاعدة

اعادة ما شك فى شرطه بعد الاتيان به فتم وان كان المشروط مامورا به وموقتا وحصل الشك فى شرطه بعد الاتيان به وهو فى خارج الوقت

فالاصل يقتضى عدم لزوم القضاء لانه انما يجب بفرض جديد والاصل عدمه ولكن قد يقال هذا حسن لولا النبوى من فاتته فريضة فليقضها

اذا ذكرها فذلك وقتها واما معه فلا يتم ذلك بل يجب القضاء لدلالته على ان كل فائت يجب قضائه ومحل الفرض مما يحتمل فيه فوت الاداء فيجب

فيه القضاء من باب المقدمة وليحصل العلم بالخروج عن التكليف بالفائت على انه قد يدعى تحقق الفوت فيه متمسكا باصالة عدم الاتيان بالمأمور به

فى الوقت وقد يجاب اولا بان الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها وجعلها اصلا شرعيا وثانيا باحتمال الاختصاص بفوت الصلوة بل فى بعض النسخ

زيادة لفظ صلوة قبل قوله فريضة فلا تنهض لاثبات الحكم كلية وثالثا بان المتبادر منها صورة العلم بالفوت لا مطلقا ورابعا بان استصحاب

عدم الاتيان بالمأمور به فى الوقت معارض باستصحاب علم وجوب القضاء فتم وان كان المشروط معاملة او ايقاعا وحصل الشك فى شرطه بعد

الاتيان به فالاصل يقتضى الاتيان بالحكم بالفساد وعدم لزوم ترتب الاثر عليه كما فيما اذا شك فى شرط المأمور به بعد الاتيان به اللهم الا ان يعارض

بانه يلزم الحرج لو عول عليه وبمخالفته للعمومات الدالة على عدم الالتفات بالشك اذا تجاوز المحل نحو قول الصادق ع اذا خرجت من شئ ثم

دخلت فى غيره فشكك ليس بشئ وقوله ع كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله ع كل شئ مما قد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه وقوله ع انما

الشك فى شئ لم تجزه فتم مفتاح الحيوان الطاهر العين الغير المأكول اللحم اذا ذكى فهل الاصل فيه الطهارة وجواز الانتفاع منه حتى يثبت المنع

منها او الاصل فيه عدمهما حتى يقوم دليل على ثبوتهما فيه اختلف الاصحاب فى ذلك فمنهم من جعل مقتضى الاصل الاول وهو المرتضى والمحدث

الكاشانى وو الدى العلامه دام ظله العالى ومنهم من جعل مقتضى الاصل الثانى وهو العلامه وابنه فخر الاسلام والشهيد الثانى والاول اقرب

لان الحيوان المذكى الغير المأكول عينه يصح الانتفاع منها فالاصل بقاء الطهارة بعدها ويعضده ما ذكر الاجماع المحكى على الكلية فى كلام السيد

المرتضى ره لا يقال يعارض ما ذكرته ما احتج به على اصالة منع قبول التذكية وهو وجوه الاول انه اذا خرج روحه كان ميتة والاصل فيها

حرمة الانتفاع والنجاسة اذا كان مما له نفس سائلة اما الاول فلان الميتة عبارة عن ما ثبتت له الموت وهو عبارة عن مطلق خروج الروح ولو

كان بالتذكية واما الثانى فلاطلاق ما دل على حرمة الميتة ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع وليس المراد من حرمة الميتة الا منع الانتفاع

منها والاصل ان يكون المراد حرمة جميع الانتفاعات الثانى ان الذكاة تعذيب للحيوان ولا يجوز الا بالاذن من الشرع بل فى النبوى النهى عن

ذبح الحيوان لغير ماكله الثالث ان الذكاة حكم شرعى لها شروط مقررة ويترتب عليه طهارة الحيوان وجواز الانتفاع منه فيتوقف على دليل

صالح يخرج عما دل على عدمها وهو مفقود لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح للمعارضة لما ذكرنا اما الاول فلان الانتم صدق لفظ الميتة

على الحيوان المبحوث عنه فان الظاهر انها انما يطلق فى مقابلة المذكى كما اشار اليه جماعة من اهل اللغة وغيرهم قال فى القاموس كما عن الصحاح

ان الميتة ما لم تلحقه الذكاة وفى المصباح والمراد بالميتة فى عرف الشرع ما مات حتف انفه وفى المفاتيح بعد تمسكه باصالة الطهارة قال في

في ان الاصل في الحيوان الطاهر العين الغير المأكول اللحم اذا ذكى الطهارة وجواز الانتفاع منه

[illegible]

معارض

معارضتها لان المتيقن من ادلة نجاسة الميتة ما يموت حتف انفه دون ما ذكي لعدم اطلاق الميتة عليه عرفا بل الظاهر انها تطلق في مقابله المذكاة انتهى فان لا يشمل تلك الادلة محل الفرض سلمنا صدق الميتة عليه حقيقة لكن نمنع كلية الكبرى اذ لا دليل عليها اذ الاجماع غير معلوم التحقق كالنص الدال عليها وقوله تعم حرمت عليكم الميتة لا يصلح للشمول كالصحيح الميتة لا ينتفع منها بشئ اما الاول فلوجهين احدهما ان لفظ الميتة مطلق ينصرف الى الغالب من افراده وهو غير محل الفرض جدا وثانيهما ان المتبادر منه تحريم الاكل الذي لا نزاع فيه فلا يعم تحريم ساير الانتفاعات الذي هو محل النزاع واما الثاني فللوجه الاول من الوجهين المذكورين وقوله بشئ منها كما يحتمل الافراد كذا يحتمل الاجزاء بل هو اقرب كما لا يخفى وبما يشهد له المكاتبة لا ينتفع منها بل جعلها صاحب المعالم والمدارك العمدة في اثبات اصل النجاسة الميتة الاجماع واما الثاني فللمنع من عدم جواز تعذيب الحيوان مطلقا سلمنا لكنه غير مستلزم المنع من المنافع بعد الذبح المحرم فتدبر واما الثالث فلانه انما يتم لو قام دليل على ان الاصل في كل حيوان يذهق روحه بموت النجاسة وحرمة الانتفاع منه وانه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونها سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه كما ان الاصل في كل مال البقاء على الملكية حتى يثبت ان الشارع جعل شيئا سببا للنقل كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل اذ القدر الثابت هو نجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية معتبرة واما معه فلا دليل على ذلك فيبقى مندرجا تحت ما دل على اصالة الاباحة في الاشياء وجواز الانتفاع منها واصالة طهارتها ولا ندعي ان التذكية سبب شرعي لذلك حتى يطالبنا الخصم بدليله بل نقول مع التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع والحكم بالنجاسة فهو سبب للخروج عن مفهوم ما علم حرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية لا يقال يلزم على مقالتك جواز الانتفاع من الحيوان المفروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل الملك لان الظاهر ان كل من قال بوقوع التذكية عليه جوز ذلك وهذا ينقض اصالة عدم الانتفاع والتملك فاذا ثبت المنع منهما بالاصل فيثبت المنع من غيرهما من ساير المنافع لان التفصيل لا قائل به على الظاهر لانا نقول نعارض هذا بالمثل ان سلم عدم القول بالفصل وذلك بان يقال اذا ثبت جواز الانتفاع بغيرهما بالاصل فيثبت جواز الانتفاع بهما لعدم القول بالفصل على انه يمكن دعوى كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعم احل الله البيع واوفوا بالعقود وقوله ع المؤمنون عند شروطهم فتدبر تنبيه اذا شك في تذكية او تذكية الحيوان الماكول اللحم فهل الاصل جواز الانتفاع منه والطهارة او لا فيه اشكال من ان الاصل عدم تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع منها ومن استصحاب الطهارة والامكان ان يقال القدر الثابت هو المنع مما علم كونه ميتة لا مطلقا فيرجع في المشكوك فيه الى العموم مفتاح اذا شك في تكليف الزامي من وجوب او حرمة ونحوهما وكان لازما للحرج والعسر كما في الحكم بوجوب الاقتصار في الاكل والشرب والنوم على ما يتوقف عليه البقاء على من عليه قضاء الصلوة فالاصل عدمه كما يظهر من المعتبر والمختلف والايضاح والذكرى وجامع المقاصد ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة وحبل المتين والمسالك الجامعية وكشف اللثام وشرح الالفية لوالد البهائي وحاشية الروضة لجمال الدين الخونساري وشرح الاثني عشرية للفاضل احمد البناطي والمعتصم والمفاتيح وشرحه لجدي قدس سره والحدائق وبعض تصنيفات سيد الاساتذة والرياض ولهم وجوه منها ما ظهر من اتفاق اصحابنا عليه لا يقال لا نم ذلك فان جماعة من اعيان الاصحاب كالسيد والشيخ وغيرهما اختاروا في الفقه مذاهب مستلزمة للحرج والعسر جدا لانا نقول لا نم ان ذلك مستلزم المنع اصل القاعدة لجواز ان يكون مذاهبهم مستندة الى ادلة خاصة اوجبت تخصيص القاعدة ومن الظاهر ان هذا لا يقدح في حجية القاعدة والا لارتفع الوثوق بكثير من القواعد لتطرق التخصيص اليها جدا وبطلان التالي في غاية الوضوح والمرجع فيما ذكرنا الى ان العام المخصص حجة في الباقي ومنها ما ظهر من عبارة لف في دعوى الاجماع على ذلك وقد صرح به السيد الاستاد قدس سره فقال في جملة كلام له واما على العموم فللاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ومنها ما تمسك به في المعتبر ولف والايضاح والمدارك وحاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها قوله تعم وما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما تمسك به في حاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها ما تمسك به في المختلف وجامع المقاصد والذخيرة وحاشية ضه وغيرها من النبوي المرسل لا ضرر ولا ضرار ومنها ما تمسك به في لف ومصنف السيد الاستاد وغيرها من النبوي المرسل بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد قدس سره فقال القوله صلعم دين محمد حنيف ومنها خبر هشام الذي عد صحيحا عن ابي عبد الله ع قال ان الله

الكريم

لا ينفع ح

لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب فليس في الصحيح لفظ يشمل بعمومه جميع افراد الميتة وبالجملة الادلة على كون كل ميتة نجسة ح

ص المراد بالعزيمة المواضع الحدائق منه

اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها خبر الاخر الذي عد صحيحا عن الصادق ع قال ما كلف الله العباد الا ما يطيقون وانما كلفهم في
اليوم والليلة خمس صلوات وكلفهم في كل مائتي درهم خمسة دراهم وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر منه ع
من ذلك انما كلفهم دون ما يطيقون لا يقال غاية ما يستفاد من هذا الخبر انتفاء التكليف عند عدم الطاقة والقدرة وهو ليس محل كلام فالرواية
من ادلة امتناع التكليف بالمحال لانا نقول الظاهر صدق عدم الطاقة والقدرة حقيقة في صورة التعسر ولزوم الحرج ومنها خبر ابي بصير عن
الصادق ع وقد عد من الموثق قال قلنا انا نسافر فربما بلينا من الغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي
ويبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول
ما جعل عليكم الاية ومنها خبر محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع وقد عد موثقا ما امر الله العباد الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس فهم متسعون وما
لا يتسعون له فهو موضوع عنهم لكن الناس لا خير فيهم ومنها حسنة عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل الله عليكم الاية ومنها الخبر الذي عد موثقا انما يصام يوم
الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان
فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله عز وجل وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله
قال سئلت عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا
مما قال الله تعالى ما جعل عليكم اه ومنها خبر محمد بن الميسر قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد
ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى وما جعل عليكم الاية ومنها خبر
الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا باس ما جعل في الدين من حرج ومنها ما عن
الصدوق في ثم قال سئل علي ع اتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او تتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء
جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة ومنها خبر حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع ما امروا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس
به فهم متسعون له وكل شيء لا يتسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها ما في الحرز اليماني المنسوب الى امير المؤمنين ع فما
كلفتني به من حقك ومنها ما في الصحيفة السجادية في دعاء التحميد فما هكذا كانت سنته في التوبة لمن كان قبلنا لقد وضع عنا ما لا طاقة لنا
به ولم يكلفنا الا وسعا ولا يجشمنا الا يسرا ولم يدع لاحد منا حجة ولا عذرا ومنها ما تمسك به في المعتبر والحبل المتين وحاشية جمال الدين
الخونساري فقالوا لان رفع الضرر المظنون واجب عقلا ومنها ان العقلاء يقبحون سيدا يكلف عبده بتكليف شاق فيه حرج وعسر ويذمونه
على ذلك ولولا عدم جواز ذلك عقلا لما صح منهم ما ذكرناه وفي جامع المقاصد بقبح التكليف ح وفي مجمع الفائدة الضيق منفي عقلا ومنها
ما تمسك به السيد الاستاد قره فقال لان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان
الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج يبعد عن الطاعة ويقرب من المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده وارأف
من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة قد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التامل فيها اية و
رواية مقتض لذلك واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة
ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف من دون عوض كالمحارب
للحمية وللعوض اليسير كما اعطي على ذلك الاجرة فانا نرى ان كثيرا ما يفعلون على ذلك الشيء اليسير وبالجملة فما جرت به العادة بالاتيان
بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات
والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال السيد
الاستاد ان الحرج منفي في الشريعة بالاية والرواية وهو ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة فما فوق الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق
تكليف المحال وهو منتف عندنا عقلا وسمعا ويعم الشرائع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة ممكن واقع في جميع الاديان واما
الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يكلف بها هذه الامة المرحومة **الثاني** قال السيد الاستاد

في ان الحرج واقع في الشرائع السابقة

فرع

فمنه بعد التصريح بنفي الحرج في شريعتنا وقد وقع في الشرايع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس اليهم حرجا فاما صوا او هو بالنسبة الينا كذلك والظاهر الاول وحديث المعراج وقول موسى لنبينا صلعم فان امتك لا تطيق ذلك يوميا الثاني والسر وما فيها من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدة شكيمتهم فيتحمل امثال هذه الامور مما يعسر علينا وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا بحسب شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ورفع الاغلال والاصار يمنع من ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه **الثالث** اذا وقع التعارض بين العمومات الدالة على نفي الحرج وبين ساير العمومات الدالة على الوجوب والحرمة او نحوهما وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو الغالب فلا اشكال في لزوم ترجيح الاول لان الظاهر من سيرة الاصحاب في الفقه ذلك ولانه لولا ذلك لفات فائدة هذه القاعدة بالشواهد العقلية والقواعد القطعية هذا وقد يترجح العمومات الدالة على هذه القاعدة وان اعتضدت العمومات المعارضة لها بمرجحات قوية كالشهرة و نحوهما بل يمكن ترجيحها على الحديث الصحيح الجامع لشرايط الحجية وان كان اخص منها مطلقا وبالجملة يمكن ترجيحها على معظم الادلة فليتنبه **الرابع** هل هذه القاعدة كقاعدة عدم جواز التكليف بالمحال في عدم امكان التخصيص او لا بل كساير العمومات في جواز التخصيص وان كان اللازم في المخصص لها ان يكون في غاية القوة يظهر من السيد الاستاد دام ظله الاول فانه قال وليس المراد ان الاصل نفي الحرج حتى ان الخروج عنه جايز بدليل كما في ساير العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم فللاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه انتهى وربما يظهر ذلك من جامع المقاصد وصحيح الفائدة وفيه نظر اما اولا فلان المستفاد من اكثر الاصحاب ان نفي الحرج شرعي لا عقلي وقد صرح والدي العلامة دام ظله العالي واما ثانيا فلانه لم يكن جايزا عقلا لما وجب مجاهدة النفس في تحصيل الاخلاق الحسنة ورفع الصفات السيئة كالكبر والرياء ونحوهما لانها في غاية المشقة كما يؤمي اليه قوله صلعم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر واما ثالثا فلامكان ان يقال انه لا مانع من التكليف الشاق ليحصل للمكلف منفعة عظيمة وفائدة جسيمة كما في تكليف الطبيب المريض بتحمل مشاق عظيمة لتحصيل الفائدة الصحية وفي الجميع تامل والانصاف ان المسئلة محل اشكال ولو قيل فيها بان بعض صور التكليف بما فيه الحرج كالتكليف بالمحال في عدم جوازه عقلا مطلقا لم يكن بعيدا وليس هذا التفصيل خرقا للاجماع المركب **الخامس** المناط في القاعدة باعتبار العمومات والادلة السمعية هو صدق الحرج والعسر والضيق لغة وعرفا **السادس** هل يجوز عقلا ان يستحب فعل فيه مشقة عظيمة بحيث يلزم منه الحرج لو حكم بوجوبه او لا يجوز كما لا يجوز ان يستحب ما لا يتعلق به القدرة المعتمد هو الاول لانا لم نجد من العقل ما يقتضي امتناع ذلك بل هو قاطع بجوازه وهل الاصل عدم جواز ذلك او لا الاقرب هو الاخير لعدم دليل على الاول لا عقلا ولا نقلا فان الحرج والعسر المنفيين في العمومات السابقة لا يصدق فان هنا كما لا يخفى **مفتاح** اعلم ان الاصل فيما يسمى بيعا حقيقة عرفا ولغة الصحة وافادته للاثر المقصود منه وهو انتقال الملك وجواز التصرف وذلك لقوله تعالى احل الله البيع ويظهر من جمع كثير من الاصحاب كونه اصلا في هذا الباب منهم العلامة في لف وولده فخر الاسلام في الايضاح والسيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي رحمه وغيرهم بل يظهر من جملة من الكتب الاجماع عليه ففي لف وفي الايضاح الفقهاء في جميع الاعصار والاصقاع على عمومه الاستدلال بهذه الاية الشريفة وفي تفسير الرازي ان المسلمين ابدا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الاية انتهى والوجه في الدلالة ما بيناه فيما سبق من ان المفرد المحلى بلام الجنس في امثال المقام يتبادر منه العموم و يفيده وقد صرح بتبادره هنا المقدس الاردبيلي رحمه وقد يقال هذه الاية الشريفة لا تنهض لاثبات ما ذكر لوجوه منها ما اشار اليه الرازي في تفسيره فقال ذهب الشافعي الى ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول وهو ما تقرر في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل ثبوت حكمه في صورة واحدة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيده ولكنا لا نشك ان افادته العموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله تعالى واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم تطرق التخصيص الى العموم لا بد وان يتطرق في

اليها

في ان قاعدة نفي الحرج كقاعدة التكليف بالمحال لم يتطرق التخصيص اليها

في جواز استحباب التكليف بما فيه حرج وعسر

في ان آية احل الله البيع يصح التمسك بها

وان افاده الالف قوله واحل الله البيعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع

اليها تخصيصا كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله لانه كذب والكذب على الله تعالى محال
اما العام في موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل
اللفظ على العموم غير جائز والوجه الثالث ما روي عن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله من الدنيا وما سألناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا
للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات والوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يقتضي ان يكون كل بيع حراما لان الربا
هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة واول الاية اباح واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام من هذه الاية فكانت مجملة ووجب الرجوع
في معرفة الحلال والحرام الى بيان رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى ومنها انه يحتمل ان يكون قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من تمام كلام الكفار كما اشار اليه
الرازي وغيره قال الاول يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع و
حرم الربا فكيف يعقل هذا المعنى فبينهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر لكان ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة
الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد انتهى ومع لا يتجه الاستدلال اذ قول الكفار ليس بحجة ومنها انه يحتمل
صيرورة لفظ البيع حقيقة شرعية في معنى خاص كلفظ الصلوة بل هو الظاهر فان المستفاد من تعريف الاصحاب له نقله عن المعنى اللغوي الى معنى
خاص ومع لا يصح الحكم باصالة صحة كلما يسمى بيعا لغة وعرفا وهو واضح ومنها ان غاية الاية الشريفة الاطلاق فلا ينصرف الا الى الغالب واما غيره
فلا بد فيه من الرجوع الى اصالة الفساد فلا يصح دعوى اصالة الصحة بالنسبة الى كلما يسمى عرفا بيعا كما اشار اليه جدي قدس سره ومنها ان غاية ما يمكن
منها جواز مطلق البيع لانه كون البيع حلالا وهو لا يستلزم الصحة بمعنى ترتب اثر المعاملة وانتقال الملك كما ان حرمة البيع لا يستلزم فساده
بمعنى عدم ترتب الاثر وبالجملة المستفاد منها الاباحة بمعنى عدم المؤاخذة على الفعل وهو غير الصحة فلا تدل على صحة البيع كما اشار اليه جدي
قدس سره فقال اذا اردنا اثبات صحة بيع من عموم احل الله البيع فلا شك ان اثباتها يتوقف تحقق نهي من الشارع عن الذي يراد اثبات صحته لا على عدم
بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم وانما قلنا عدم تحقق نهي من الشارع لان الفقهاء منهم من يقول بان النهي في المعاملات يقتضي الفساد
وهم الاقلون في المعاملة المنهي عنها فاسدة عندهم البتة واما القائلون بعدم اقتضائه الفساد منها وهم الاكثرون فانهم يقولون بذلك
فيما اذا ثبت صحته من دليل لا ينافيه النهي ايضا ولا يضاده التحريم فاذا لم يثبت صحته اصلا لم يكن صحيحا مع قطع النظر عن ورود النهي فكيف
اذا ورد النهي عنه اذ لا شك في فساد مثله عندهم لما عرفت وكذا اذا ثبت صحته من خصوص مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود والا ان تكون
تجارة عن تراض منكم لان الحلية تنافي النهي والحرمة وكذا وجوب الوفاء وكذا استثناء قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم لانه استثناء عن
النهي الحرام فظهر ان النهي في مثل ذلك ايضا يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا شبهة اذ النهي يقتضي خروج ذلك عن العموم ما عندهم كما لا يخفى
على المطلع باقوالهم وطريقتهم فانهم صرحوا بان الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع الضدين في الحكم الواحد من المحالات عندهم وان تعدد
الجهة والحيثية وظهر ذلك التعدد مع انه ربما لا ينفع ذلك فيما نحن فيه فتدبر نعم لو كانت الصحة ثابتة من غير امثال العمومات المذكورة فالنهي لا يقتضي
الفساد لان الصحة عبارة عن ترتب اثر شرعي فلا ينافي ذلك النهي والحرام لان الحرام كثيرا ما يترتب عليه الاثار الشرعية انتهى ومنها ان غاية الاية الشريفة
الاطلاق وهو انما يفيد العموم ويثبت اصلا كليا اذا لم يرد في بيان حكم اخر واما اذا ورد في هذا المورد كاطلاق الاية الشريفة لظهور سياقها في انها سيقت في
بيان رد ما توهمه الكفار من عدم التفرقة بين البيع والربا فلا يفيد ذلك كما نبهنا عليه فيما سبق ومنها ان قوله تعالى احل صيغة ماض فلعله اخبار عن الحكم
بالحلية في الاديان السابقة ومنها ان اطلاق البيع على تقدير افادته العموم انما ينصرف الى الافراد المتحققة حين صدور الخطاب فلا يتم ما تحقق
بعدها وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم كما هو التحقيق الا انه في بعض المقامات يحمل
عليه لوجوه سبق التنبيه عليها ومنه محل البحث كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا سلم كون قوله تعالى واحل الله البيع مفيدا للعموم فيكفي ذلك لاثبات
اصالة صحة كل بيع ومجرد ضعف دلالته من دلالة الفاظ الجمع في افادة العموم لا يقدح والا لكانت صيغ الجمع غير صالحة للعموم لانها اضعف
دلالة من بعض الالفاظ الموضوعة للعموم ودعوى لزوم تخصيص الاكثر من الافراد على تقدير الحمل على العموم ممنوعة ولو سلمت فلا ضير فيه بعد كون
الاصل الحمل على الاقرب الى العموم بعد تعذره وظهور القرينة على خروج اكثر الافراد لا يقال قد ثبت ان تخصيص العام الى الاقل من النصف
غير جائز لانا نقول ذلك مسلم في الالفاظ الموضوعة للعموم واما المحمولة عليه باعتبار الوجوه الخارجة عن الوضع كالوجوه المتقدمة

الى

التي اوجبت حمل المفرد المعرف باللام على العموم في بعض المقامات فلا تتم ذلك فيما في العرف مع ان له وجها اعتبارا بالانجرار على المنكر
واما الثالث فلانه مما لا يصح الاعتماد عليه جدا واما الرابع فلان الظاهر ان المراد ليس مطلق الزيادة ومعناه اللغوي اما لصيرورته حقيقة في الشرع في
للمعنى المعروف بين الفقهاء او لانصراف الاطلاق في الاية الى ما كان الكفار يتعاطونه وهو الربا الفرضي بقرينة سوق الكلام مع بعد ارادة المعنى
اللغوي باعتبار لزومه خروج اكثر الافراد الموجب للوهن وان لم يكن في نفسه فاسدا ويؤيد هذا خبر عمر بن يزيد الذي وصف بالصحة عن ابي
عبد الله ع يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا فاربح ولا تربه قلت وما الربا قال دراهم بدراهم مثلا بمثل سلمنا ارادة المعنى اللغوي لكنه اعم
من البيع بناء على ما ذكره الرازي من انه لا بيع الا ويقصد فيه الزيادة فيجب تخصيصه بقوله تع واحل الله البيع ان كان متقدما عليه اذ
الحق عندنا ان العام يجب تخصيصه بالخاص سواء تقدم عليه او تاخر عنه فان قلت التحقيق ان التعارض بين قوله تع واحل الله البيع
قوله تع وحرم الربا من باب تعارض العمومين فيجوز تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا مرجح يجب التوقف فيجيء الاجمال قلنا لو سلم ذلك فالترجيح
مع تخصيص قوله تع وحرم الربا اذ لو خص واحل الله البيع بالبيع الذي لا زيادة فيه لزم حمل العام على الفرد النادر ولا كذلك لو خصص قوله
تع وحرم الربا بما عدا البيع ويؤيده ما ذكرنا ما تقدم اليه الاشارة من عمل المسلمين بعموم قوله تع واحل الله البيع واما الخامس فلما اشار اليه الرازي
فقال واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار قد انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة
الاولى ان قول من قال هذا الكلام كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما بان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على
الرواية عن قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه كلام الله تع ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان
اولى والحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الاية والحجة الثالثة انه تع ذكر عقيب هذه الكلمات
فمن جاءه موعظة انتهى واما السادس فلما بيناه فيما سبق من ان اكثر الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ومنها لفظ البيع واما السابع
فلان القرينة على عدم انصرافه الى الفرد الشايع على تقدير قبليته موجودة وهو امور الاول ثبوت الحكم لبعض الافراد النادرة وقد ذهب
بعض المحققين الى ان هذا من القرائن المانعة من حمل المطلق على الفرد الشايع الثاني دعوى جماعة الاجماع على ان الاية الشريفة عامة الثالث
ان قوله تع وحرم الربا يعم الشايع والنادر بقرينة خبر عمر بن يزيد المتقدم لتفسير الربا بما يشملهما وقد صرح بعض المحققين بان المطلق المعلق عليه
الحكم اذا عرف تفسيره بما يشمل الشايع والنادر يكون دليلا على شموله لهما وح ينبغي كون احل الله البيع كذلك لاتحاد السياق وفي جميع ما ذكرناه نظر
واما الثامن فلان قوله تع واحل الله البيع لا بد من حمله على المعنى المجازي وهو الصحة فيكون التقدير حكم الله بصحة البيع والعلاقة هي الملازمة
بين الحل بالمعنى المتعارف والصحة والوجه في لزوم الحمل على هذا وجهان احدهما ما ذكره جدي قدس سره فقال ثبوت الحلية يستلزم الصحة في
المقام والظاهر ثبوته كما لا يخفى على المتدبر اذ الظاهر ان المراد ليس حلية قراءة صيغة البيع بل المراد حلية نفس البيع وهو امر كانوا يكسبون ويعتبرون
الانتقال فالله تع قررهم على ذلك فتدبر وثانيهما انه لو لم يحمل عليه للزم اخراج البيع المنهي عنه عن العموم وهو غير صحيح لا يقال بعد دوران الامر
ح بين التجوز والتخصيص وترجيح احدهما على الاخر تحكم فلا بد من التوقف على ان اللازم ترجيح التخصيص لما بيناه من اصالته او لوليته على المجاز
فاذن لا يجوز التمسك بالاية الشريفة على الصحة البيع المنهي عنه لانا نقول الاستدلال صحيح وارتكاب التجوز هنا اولى سواء قلنا
بالتوقف في الترجيح فيما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص كما هو خيرة بعض او رجحنا التخصيص كما هو التحقيق اما على الاول فلوجود
الترجيح في جانب المجاز هنا وهو استلزامه قلة الحوادث دون التخصيص في ذلك لان مع ارتكاب التخصيص وابقاء لفظ احل على ظاهره
يلزم ان يدل هذا الخطاب على امرين بدلالتين احدهما بالمطابقة وهو الدلالة على اباحة البيع بالمعنى المتعارف واخرى بالالتزام على
تقدير التخصيص فيكون اولى لان الاصل عدم تعدد الحوادث واما على الثاني فلمعارضة هذا الوجه المقتضي لترجيح المجاز في خصوص
المقام لما دل على اولوية التخصيص وترجيح المجاز عليه باعتبار استلزام التخصيص خروج اكثر افراد العام وهو وان كان جائزا
بالنسبة الى مثل هذا الامر موجب للمرجوحية في مقام المعارضة وفيه نظر للمنع من صلاحية الوجه المقتضي لترجيح المجاز لمعارضة
ما دل على اولوية التخصيص لان الثاني يفيد الظن القوي دون الاول وما يفيده اولى بالترجيح مما لا يفيده ومع هذا فهو
معارض باصالة فساد المعاملة وهما من باب واحد لان مرجعهما الى قاعدة الاستصحاب فتدبر وايضا الحمل على هذا المجاز يستلزم

وهو الدلالة على صحته ولا كذلك لو ارتكب التجوز اذ لا يلزم معه الا دلالة واحدة فكان الحادث اقل على تقدير واقل من اللازم م

الدلالة على الاباحة كما يفهم بالالتزام من قوله تصح المعاملة الفلانية فقد تحقق معه لايضا الدلالتان والحادثان فلبس لم ترجح على التخصيص من هذه الجهة فتدبر وايضا حمل احل على حكم بصحة البيع او حكم في غاية البعد من استعمال الفصيح ايضا الحمل على المجاز ربما كان مستلزما للتجوز في حرم الربا بجملة على ارادة الحكم بالفساد نظرا الى السياق وهو محذور اخر فكيف يجوز ترجيحه بل التخصيص اولى ولا يلزم القبح فيما ذكرناه من اصالة صحة البيع لان حكمنا بها انما اذا لم يقم دليل على الخلاف واذا ورد النهي عن بيع فقد خرج عن محل حكمنا فتدبر وأما التاسع فلان دعوى الاجماع المتقدمة تدفعه وأما العاشر فلانه خلاف الظاهر جدا ومع هذا فلو قيل ان الاصل بقاء ما في الاديان السابقة حتى يثبت النسخ فلا يقدح ذلك اصلا وأما الحادي عشر فلان امثال هذا الخطاب يعم الموجود في وقته والمعدوم كما حققناه في بعض المواضع

مفتاح اذا تحقق شرط في ضمن عقد او ايقاع ولم يقم دليل من الشرع على صحته او فساده بالخصوص فهو الاصل الصحة او الفساد فيه اشكال ولكن يحتمل قويا الاول لعموم قوله المؤمنون عند شروطهم لا يقال الاستدلال بالرواية على المطلوب مشكل وذلك لان ما يدل على العموم فيها على معناه الحقيقي غير ممكن والحكم بالتخصيص مستلزم للحكم بخروج اكثر افراد العام منه وهو غير جائز فيجب الحمل على العهد والمعهود غير معلوم ومعه يسقط الاستدلال بالرواية على ان ظاهر الرواية الاخبار عن امر واقعي كما في قوله قام زيد وحملها على الانشاء وطلب الوفاء بالشرط خلاف الاصل ولا قرينة صارفة عنه لا يقال القرينة الصارفة موجودة وهي انه لو حمل على الاخبار يلزم التخصيص في لفظ المؤمنون ولفظ شروطهم والاصل عدمه لانا لا نسلم ان ذلك يصلح للقرينة لان التخصيص راجح بالنسبة الى التجوز وهو الحمل على الاخبار لانا نقول ما ذكرتم لوجهين احدهما ان المستفاد من طريقة الاصحاب فهم الانشاء من الرواية كما لا يخفى وثانيهما ان الحمل على الاخبار مستلزم لارتكاب خلاف الظاهر في لفظي المؤمنون وشروطهم ولا كذلك لو حمل على الانشاء كما لا يخفى فكان اولى بالترجيح والحمل على العهد بعيد جدا وتخصيص الاكثر غير لازم لان عموم الشروط انما ينصرف الى كل ما لم يثبت فساده كما في اوفوا بالعقود سلمنا لزومه ولكن نمنع من فساده فتامل

في انه اذا تحقق شرط في ضمن عقد او ايقاع ولم يقم دليل من الشرع على صحته او فساده بالخصوص

مفتاح اذا ثبت لانبياء بني اسرائيل حكم من الاحكام الشرعية كجواز اقامة الحدود ونحوه فهل الاصل ثبوت ذلك للفقهاء من اصحابنا او لا

المقابل

المعتمد هو الثاني للاصل السليم عن المعارض والمؤيد بعدم تنصيص المعظم من اصحابنا على ذلك الاصل وبعدم ورود رواية تدل عليه لا يقال
يدل على الاصل المذكور عموم المنزلة في النبوي علماء امتي بمنزلة انبياء بني اسرائيل وقد استدل به في التنقيح على جواز اقامة الحدود
للفقهاء في زمن الغيبة واستدل به في الكفاية على اثبات ولاية الحاكم على السفيه فقال ولان العلماء ورثة الانبياء وانهم بمنزلة انبياء
بني اسرائيل ولا شك في ثبوت ذلك للانبياء فيكون للعلماء ايضا انتهى لانا نقول هذه الرواية لا تصلح لاثبات الاصل المشار اليه اما
اولا فلضعفها سندا واما ثانيا فلقصور دلالتها لاحتمال ان يراد من علماء الامة الائمة المعصومون ع بل لا يبعد دعوى ظهوره فيهم
لانهم العلماء حقيقة ولانه لو اريد غيرهم للزم تخصيص العام هنا الى الاقل من النصف للقطع بان اكثر علماء الامة ليسوا بمنزلة انبياء بني
اسرائيل لا يقال لو كان المراد الائمة ع للزم ان يكون انبياء بني اسرائيل افضل منهم ع لان التنزيل يؤول الى التشبيه ولا اشكال في انه يجب ان
يكون المشبه به اقوى واكمل وبطلان التالي ظ لانا نقول القوة والضعف يختلفان بالاعتبارات ويكفي في الاقوائية اظهرية اتصاف
المشبه به في الصفة التي هي المناط في التشبيه عادة ولذا صح ان يقال امير المؤمنين ع هو الاسد ولعل التنزيل هنا من هذا الباب سلمنا
ان المراد جميع علماء الامة ولكن الظاهر من التنزيل التنزيل في الدرجة والجلالة والتنزيل انما يفيد العموم بالنسبة الى جميع الوجوه حيث لا
يتبادر بعضها الى الذهن واما معه فلا بل يختص به كما في التشبيه ولا يقال يدل على الاصل المذكور ما تمسك به في التنقيح على جواز اقامة
الحدود في زمن الغيبة للفقهاء من النبوي العلماء ورثة الانبياء قال ومعلوم انهم لم يورثوا من المال شيئا فيكونون وارثهم في العلم او الحكم
والاول تعريف للعرف فيكون المراد الثاني وهو المط انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا بالارسال واما ثانيا فلقصورها
دلالة لاحتمال ان يكون المراد من العلماء اهل العصمة ع بل لا يبعد دعوى ظهوره لانهم العلماء حقيقة ولاحتمال ارادة الوراثة في العلم كما يشهد به
بعض الاخبار ففي الحسن كالصحيح عن الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ
وافر ونحوه خبر ابي البختري المروي في الكافي عنه ع **مفتاح** اعلم ان المعاملة الغير المنهي عنها الصادرة عن البالغين الاصيلين المشتملة على الايجاب
والقبول اللفظيين لا تخ اما ان تكون مما قام الدليل الشرعي على صحته او مما قام الدليل الشرعي على فساده او مما لم يقم الدليل الشرعي على صحته
ولا على فساده فان كانت من الاوليين فالحكم فيها واضح وان كانت من الثالث فلا بد من الحكم بفسادها نظرا الى ما قدمناه من ان الاصل في المعاملات
الفساد اللهم الا ان يمنع الاصل في خصوص محل الفرض الصحة التفاتا الى عموم قوله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود لان الامر
بالوفاء لا يتحقق الا مع الصحة دون الفساد كما صرح به جدي قده فقال لو لم يكن صحيحا شرعا لما امر بوجوب الوفاء لانه ظاهر في الامضاء
والتقرير انتهى ويظهر من المقدس الاردبيلي في زبدة البيان والسيوري في كنز العرفان وغيرهما المصير الى الاصل المذكور للاية الشريفة
قال جدي قده ان المدار في تصحيح كثير من المعاملات بل كل المعاملات عليه وقال والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض اجمالها وعدم التمسك به
في شيء مما عدا محل الوفاق مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليها في محل النزاع والوفاق
انتهى وقد يقال الاية الشريفة لا تنهض لاثبات الاصل المذكور لوجوه منها ما ذكره جدي قده فقال انه تعارف الان ان العلماء يستدلون على
صحة العقود المختلف فيها بقوله تع اوفوا بالعقود ولا يخ عن اشكال لانه ان بني على معناه اللغوي له اي عقد عاقد تم باي نحو اخترعتم وتخليتم
واحدثتم يجب الوفاء به ويصير حكما شرعيا وداخلا في دين الرسول ص وشرعا من شرعه من غير حد وضبط وحصر فمع انه لا يخ عن حزازة ظاهرة
يلزم ان لا يكون المعاملات وعقودها على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من انحصارها شرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة
وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة المقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعا في المعاملات اصلا ورأسا
وعدم الانحصار في كيفية ونحو ذلك وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع او النص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون
لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بني على ان المراد العقود المتحققة الموجودة المتداولة في ذلك
الزمان يشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التداول والتعارف انتهى وقد تبعه والدي العلامة دام ظله العالي فيما اشار اليه بقوله
وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع اه وفيما اشار اليه بقوله وان بني على ان المراد العقود المتحققة ومنها ما ذكره بعض الاجلة
فقال ومن ان وجوب الوفاء انما يترتب على العقد الصحيح وح فلا بد اولا من النظر في العقد صحة وبطلانا ليتمكن من ترتب وجوب الوفاء عليه

في ان الاصل في المعاملة الفساد

هو المحقق الكاشاني وغيره منه

الشيخ يوسف منه

فالاستناد الى هذا الاستدلال بهذا العموم قبل النظر في العقد كما ذكرنا مجازفة ظاهرة ومنها مصير كثير من المفسرين الى ان المراد بالاية غير ما يصح معه الاستدلال على صحة المعاملة كما اشار اليه في مجمع البيان فقال اختلفوا في هذه العقود على اقوال احدها المراد بها العهود التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوء وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد وربيع بن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال ما احل وحرم وما فرض وما حد في القران كله اي فلا تتعدوا فيه ولا تنكثوه ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعده الى قوله سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا صلعم وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرايض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على شيء قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ويظهر من الكشاف وتفسير الرازي المصير الى التفسير الثاني ومنها الخبر الذي رواه في الصافي فقال القمي عن الجواد ع ان رسول الله صلعم عقد لعلي ع بالخلافة في عشر مواطن ثم انزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين ع ومنها ان الخطاب في الاية الشريفة انما يتوجه الى المؤمنين ولا يتوجه الى غيرهم من النساء الا على قول الشيخ من ان الاصل في نحو الخطاب المزبور الشمول لهن لكنه خلاف التحقيق كما نبهنا عليه وكذا لا يشمل الكفار فلا يمكن التمسك بالاية الشريفة لاثبات صحة العقد الصادر من النساء والكفار ومنها انه يحتمل ان يكون المراد بالعقود العقود التي صدرت من اولئك المؤمنين قبل نزول الاية الشريفة وربما كان في لفظ الوفاء اشعار بذلك فانه ربما يفهم من قوله زيد لعمرو اوف بوعدك سبق الوعد على زمن الامر بوفائه ومع هذا يسقط الاستدلال بالاية الشريفة لعدم معلومية تلك العقود فلعلها مما قام الدليل على وجوب الوفاء به بالخصوص ولا يجوز الحاق غيرها بها لعدم الدليل وهو واضح لا يقال المراد بالعقود العقود التي تتحقق بعد زمن الخطاب فيصح الاستدلال بالاية الشريفة لانها تشمل جميع ما يمكن ان يصدر منهم ومنه العقد المشكوك في صحته واذا ثبت في حق اولئك المؤمنين ثبت في حقنا لعدم القائل بالفصل بيننا وبينهم في الاحكام الشرعية ولهذا يدعى ان كلما ظهر من خطاب مختص بالحاضرين يثبت في حق الغائبين لانا نقول هذا ليس باولى من الاحتمال السابق بل هو اولى وذلك لانه لو حمل العقود على العقود المستقبلة لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بصورة وقوعها والحكم بكون الوفاء واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لظهور ان الوفاء بالعقد انما يجب بعد تحققه لا مطلقا والا لوجب تحصيله كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة وهو باطل جدا ومن الظاهر ان ذلك خلاف الاصل ولا يلزم على تقدير الحمل على العقود الماضية كما لا يخفى فيكون اولى ولا يقال المراد العقود الماضية والمستقبلة معا لانا نقول هذا خلاف الاصل لما ذكرنا مضافا الى انه يلزم ان يكون الامر بالوفاء بالنسبة الى العقود الماضية مطلقا وبالنسبة الى العقود المستقبلة مشروطا فيلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لان المتبادر من الامر الاطلاق وغيره خلاف المتبادر ثم لو سلم ان المراد من العقود العقود التي تتحقق منهم بعد زمن الخطاب فنقول لم يعلم كون العقد المشكوك في صحته منها فلعله من غيرها نعم لو لم يكن الامر عالما بالوفاء بما يتحقق بعد زمن الخطاب من العقود كان امره بالوفاء بالعقود دليلا على صحة جميع العقود اذ لو كان بعضها فاسدا مع احتمال صدوره عن المخاطبين لزم الاغراء بالجهل والقبيح وهو باطل ولكن الامر بالوفاء بالعقود هو الله سبحانه وهو عالم بالماضي والمستقبل على حد واحد فلا يلزم ذلك اذ يجوز للحكيم ان يعلق الحكم المختص ببعض افراد العام على اللفظ اذا كان عالما بان المخاطب لا يقدم على ما لا يجوز في ذلك الا يرى انه لو قال السيد لعبده اكرم اولادي ومقصوده اكرام طائفة منهم ولم ينصب قرينة على تعيينهم كان ذلك منه صحيحا اذا كان عالما بان المامور لا يقدم الا على اكرام من هو مقصوده ومنها ان المفهوم من قوله تعالى اوفوا بالعقود وجوب الوفاء بمدلول العقد ومضمونه وهو غير ممكن في كثير من عقود المعاملات لان مضمونها ليس الا النقل والانتقال والتمليك والتملك وهو مما لا يمكن الوفاء به لان المفهوم من الوفاء عرفا هو الاتيان بالشيء الملتزم به والموعود به وهو غير ممكن التحقق فيما ذكر كما لا يخفى فينبغي تخصيص العقود بالعقود التي مضمونها الوعد بفعل في المستقبل فلا يمكن ان يجعل الاية الشريفة اصلا في المعاملات ومنها ان العقد حقيقة في عقد الحبل فاستعماله في هذا الامر القلبي مجاز وعليه يجب حمل العقود على كلما

في العقود التي ليس لها اسم خاص وفي التعرف لحقوق العقود بالعقود

في بيان ان العقود متعلقة على ... او ...

في ان الامر حقيقة في المطلق ومجاز في المشروط

استعمل فيه لفظ في زمن الخطاب لا على ذلك ولا على ما يمكن استعماله فيه باعتبار وجود العلاقة لان افراد الجمع المعرف باعتبار المعنى المجازي هي التي استعمل فيها اللفظ مجازا لا ما يصح استعماله فيه مجازا فاذا قال اني لا اسود الذين هم كان المراد الاشخاص الذين استعمل فيهم لفظ الاسد لا كل من يصح استعماله فيه ونحوه اكرم كل اسد يرمي وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل الاية الشريفة دليلا على صحة العقود المشكوك فيها اذا لم يعلم باطلاق لفظ العقد يومئذ عليها ويمكن الجواب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالمنع من عدم جواز تخصيص الاكثر بل هو جائز فالاكثر نعم قد يكون ذلك مستهجنا في بعض الصور بحيث لا يجوز فرض صدوره من الحكيم ولكن لا نسلم ان محل البحث منه لا يقال تخصيص الاكثر على تقدير تسليم جوازه ابعد وجوه التاويل من المجاز والاضمار وغيرهما فلا يصار اليه الا بعد تعذر ما سواه من وجوه المخالفة للاصل وعلى هذا ارتكاب التاويل في الاية الشريفة باعتبار مخالفة ظاهرها المزبور الذي يحملها على التفسير الاول الذي ذكره في مجمع البيان وان كان مجازا اولى ومعه يسقط الاستدلال بها على المدعى لانا نقول لا نسلم ان تخصيص الاكثر الذي ليس بمستهجن ابعد التاويلات بل هو كسائر التخصيصات في ترجيحها على سائر التاويلات سلمنا الابعدية بحسب القاعدة ولكن تمسك جمع كثير من محققي اصحابنا بل كلهم كما يظهر من كلام جدي ووالدي العلامة دام ظله العالي بعموم الاية الشريفة في موارد كثيرة مما يوجب ترجيحه على سائر التاويلات الموجبة لسقوط الاستدلال به هنا على المدعى على ان حمل العقود على ما ثبت جريه جعلا اولى من ان لم يكن ذلك من باب التخصيص بل كان مجازا لانه اقرب المجازات الى المدلول الحقيقي وقد ثبت ان اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة يتعين حمله على اقرب المجازات فتدبر وثانيا بما ذكره جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله في مقام تصحيح استدلال العلماء بالعموم المذكور في موارد الشك في صحة المعاملة من ان التحقيق يقتضي المصير الى جعل الالف واللام في العقود للعهد والاشارة الى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان والمضبوطة الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد متداول فيعم كيفياتها الخصوصية وصور المتداولة فيه اشياء واما عن الثاني فبان عموم اللفظ يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام دليل على بطلانه فيبقى غيره مندرجا تحت العموم ويحكم بالصحة ولو صح ما ذكره لبطل التمسك باكثر العمومات في مقام الشك كما لا يخفى واما عن الثالث فبان المفسرين اختلفوا في تفسير العقود وليس الكثرة المعتد بها في جانب قول مخصوص حتى يرجح على سائر الاقوال بها والكثرة الحاصلة باعتبار ضم الاقوال المختلفة لا تصلح لبطلان تفسير ابن زيد لان مثله يجري في الاقوال الباقية كما لا يخفى سلمنا ولكن بظاهر اكثر الاصحاب اختيار تفسير ابن زيد فهو اولى بالترجيح واما عن الرابع فبضعف السند فلا يصلح لتخصيص عموم الكتاب خصوصا اذا كان معتضدا بفهم اكثر الاصحاب واما عن الخامس فبان الاية الشريفة وان كانت مختصة بالمؤمنين لكنها تقتضي صحة معاملة الكفار والنساء ايضا في صورة كون احد طرفي العقد مؤمنا والاخر كافرا او امرأة وفي صورة كون طرفيه من الكفار والنساء اما على الاول فلان العقد بالنسبة الى المؤمن صحيح لكونه مامورا بوفائه نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون بالنسبة الى الطرف الاخر كذلك لان العقد لا يتبعض صحة وفسادا وهو واضح واما على الثاني فاما للاجماع المركب على عدم الفرق بين المؤمنين وغيرهم في الحكم الثابت لهم كما هو الغالب في ابواب المعاملات واما للاستقراء لان اكثر الاحكام يشترك فيها المؤمنون وغيرهم فيلحق موضع الشك بالغالب وبالجملة الاستشكال في الاية الشريفة من جهة الوجه المزبور بعيد جدا واما عن السادس فبان الاحتمال المذكور يدفعه عموم لفظ العقود باعتبار كون الجمع المعرف يفيد العموم ولا دليل على تخصيصه بالعقود المتقدمة على زمن الخطاب او المتاخرة عنه ولا يلزم من الحمل على العموم الشامل للعقود المتقدمة عليه والمتاخرة عنه كون الوفاء المامور به واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر لان الحكم قد تعلق بالعقود فالواقع منها يتعلق به الحكم باعتبار ثبوت موضوعه وغير الواقع لا يتعلق به الحكم لعدم ثبوت موضوعه فان تحقق في الخارج يتحقق موضوعه فيتعلق به وبالجملة ليس في اصل الحكم تعليق اصلا وانما يتبعه الافراد فعنه من غير تفاوت بينها نعم بعضها موجود وبعضها سيوجد وهذا المقدار لا يصير الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر وانما يصير الشيء كذلك اذا جعل المتكلم الحكم بالنسبة الى بعض الافراد مطلقا وبالنسبة الى الاخر مشروطا كما اذا قال اكرم العلماء الموجودين ونصب قرينة على ان زيدا الذي منهم انما يجب اكرامه اذا كان فقيها مثلا وليس محل البحث من هذا القبيل جدا ومما يدل على عدم ... ذلك اذا حمل لفظ العقود على ما تحقق قبل زمن الخطاب وبعده ان العلماء قديما وحديثا يستدلون بامثال تلك الخطابات على ثبوت الحكم بالنسبة الى الجميع من غير تفاوت هو المفهوم عرفا فان الشارع اذا قال يجب الحج على كل مستطيع ويجب جلد كل زان فهم اهل اللسان ان كل من كان ... الحج عليه في استحقاق الحد سواء كان الاتصاف بهما قبل زمن الخطاب او بعده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل الشيرازي في حاشيته

المعاملة واما دعوى ان المتبادر من لفظ الوفاء سبق العقد على زمن الخطاب الموجب له فممنوعة ولا دليل عليها واما احتمال خروج العقد
المشكوك في صحته عن العموم باعتبار علمه سبحانه بعدم قدرتهم على الوفاء به ففيه ان عدم القدرة ان كان بسبب عدم الارادة فهو
لا يؤثر في منع الحكم عما يتعلق بارادتهم اصلا والا لما جاز تكليف من هو كذلك فذلك لا يوجب تخصيص اللفظ وان كان باعتبار
وجود المانع الخارجي فهو مما يدفع بالاصل وان كان باعتبار عدم قدرتهم بالذات فهو امر مستبعد في الغاية فالظاهر خلافه ومع هذا فذلك
الاحتمال لا يوجب التخصيص لان الظاهر خلافه لان الغالب ارادة الحقيقة دون المجاز فيجب المصير الى العموم ومنه ينكشف كونهم قادرين بالذات
كغيرهم من الغائبين وبالجملة يحصل من غلبة الاستعمال في الحقيقة الظن بارادتها وهو مستلزم للظن بكونهم قادرين ومع هذا يندفع ذلك الاحتمال
كما لا يخفى ثم ان في استدلال جمهور اصحابنا بالاية الشريفة على صحة جملة من العقود شهادة واضحة ببطلان ذلك الاحتمال وكذا في استدلالهم
باطلاقات الخطابات القرانية الشفاهية في كثير من المسائل الفقهية شهادة بذلك وبالجملة المناقشة في الاية الشريفة بامثال ذلك المناقشات
واهية جدا واما عن السابع فبان المفهوم من الاية الشريفة لزوم الوفاء بمقتضى العقد مطلقا وان كان باعتبار الدلالة الالتزامية فان المفهوم من
العمل بمقتضى القول العمل بما دل عليه مطلقا ولو بالالتزام والعقد قول ضرورة ومن الظاهر ان كثيرا من عقود المعاملات يدل بالالتزام على
اشياء يصح تعلق الامر بالوفاء بها كرفع السلطنة وعدم العذر ونحو ذلك وتخصيص العقود بما كان مضمونه الوعد بفعل في المستقبل خلاف
الاصل وما فهمه جمهور الاصحاب ومع هذا فيمكن ان يقال ان اكثر عقود المعاملات يستلزم الوعد بفعل في المستقبل وذلك فيما اذا شرط في ضمنها
الاتيان بفعل في المستقبل فاذن الاية تدل على صحتها واذا صحت هذه العقود باعتبار ذلك الشرط صحت اذا تجردت عنه لعدم القائل بالفصل فتم
وبالجملة التامل في دلالة الاية الشريفة باعتبار المناقشة المذكورة بعيد عن الانصاف لا سيما عند العرف ثم ان قول الاصحاب لا يقال وجوب
الوفاء بما يدل عليه بعض العقود التزاما كعقد البيع الدال على رفع السلطنة والامتناع من التصرف لا يقتضي حصول مضمونه وهو نقل الملك في البيع
الا ترى ان بيع المعاطاة لا يفيد الملك عند بعض مع اعترافه بحصول لوازم الملك لانا نقول هذا خلاف الظاهر عرفا بل وشرعا نعم لو قيل ان
الامر بالوفاء للاستحباب لما امكن المناقشة المزبورة لكنه فاسد على ما يظهر من اكثر الاصحاب والمفسرين مع امكان دعوى فساده على التقدير
المزبور ايضا واما عن الثامن فبان الظاهر عرفا ان الجمع باعتبار المعنى المجازي يعم جميع الافراد التي يصلح لان يستعمل فيها لا خصوص ما استعمل
فيه اللفظ كما اذا كان اللفظ موضوعا له وذلك لان الجمع في قوة تكرير المفرد ولا شك ان المراد منه المعنى الكلي فيجب ان يكون حقيقة شاملا
لجميع افراده ومع هذا يدفع المناقشة المذكورة استدلال كثير من الاصحاب بالاية الشريفة في كثير من ابواب المعاملات ولم اجد احدا منهم ناقش
في مقام بمثل المناقشة المذكورة على انها لو تمت لزم سقوط التمسك بكثير من الاطلاقات والعمومات الشرعية كما لا يخفى هذا كله على تقدير كون
لفظ العقد مجازا في الايجاب والقبول واما على تقدير كونه حقيقة شرعية في ذلك كما يستفاد من كنز العرفان فلا اشكال من جهة المناقشة المزبورة

في ان الوفاء والايفاء بمعنى واحد

تنبيه ينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في زبدة البيان الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعهد وفي كنز العرفان يقال وفى بعهده
واوفى بمعنى واحد وفي الوافي الايفاء والوفاء بمعنى واحد وفي مجمع البيان يقال وفى بعهده وفاء واوفى ايفاء بمعنى واوفى لغة الحجاز وهي
لغة القرآن وفي تفسير الرازي وفي الكشاف يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه والموفون بعهدهم **الثاني** قال في زبدة البيان العقد العهد الموثق

في معنى العقد

المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد والاثنينية وفي الوافي العقد العهد الموثق وفي كنز العرفان المراد بالعقود ما يعقده
الناس في معاملاتهم وفي مجمع البيان العقود جمع بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاستيثاق و
الشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد فكل عقد عهد ولا يكون كل عهد عقدا واصله عقد الشيء بغيره وهو وصله به
كما يعقد الحبل ويقال اعقدت العقد فهو معقود ومعقد وفي الكشاف العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه قال الحطيئة قوم اذا عقدوا
عقدا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا وفي تفسير الرازي العقد هو وصل الشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام والعقد
التزام على سبيل الاحكام انتهى **الثالث** اذا حصل الشك في صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول المنهي عنها شرعا فهل يجوز الحكم

في ان الآية الشريفة هل تقتضي صحة المعاملة المنهي عنها ام لا

بصحتها نظرا الى الاية الشريفة او لا التحقيق ان يقال ان قلنا بان النهي يقتضي الفساد في المعاملات عقلا فلا يجوز الحكم بذلك لم يجب تخصيص
الاية الشريفة وان قلنا انه يقتضي الفساد فيها شرعا فلا يجوز الحكم بذلك ايضا لان الدليل الشرعي الدال على اقتضائه الفساد اقوى

دلالة من الآية الشريفة وان كان الامر بالعكس فيجوز الحكم بذلك ان تساويا فينبغي الحكم بالفساد لانتفاء مقتضى الصحة حينئذ وان قلنا بان النهي لا يقتضي الفساد لا عقلا ولا نقلا كما هو التحقيق فالذي يظهر من جماعة من فقهائنا انه لا يجوز الحكم بذلك ايضا لان الامر بالوفاء لا يمكن تعلقه بما هو حرام لامتناع اجتماع الضدين واذا ارتفع هذا الامر بذلك بقيت المعاملة المنهي عنها بلا مقتضى الصحة فينبغي الحكم بفسادها من هذه الجهة لا من النهي ولهذا يحكم بفساد البيع المنهي عنه لان النهي منع من شمول قوله تعالى احل الله البيع للبيع المفروض فبقي بلا مقتضى الصحة فيحكم بفساده بناء على ما بيناه من ان الاصل في المعاملات الفساد وفيه نظر للمنع من التضاد بين وجوب الوفاء وحرمة العقد لان وجوب الوفاء انما يتعلق بعد تحقق العقد لا حين تحققه والمحرم هو نفس العقد وايجاده في الخارج فمتعلق الوجوب غير متعلق الحرمة ولا بعد في ان يكون فعل محرم سببا لايجاب فعل آخر كايجاب الغسل بوطي الغلام وقد اشار الى هذا والدي العلامة دام ظله **الرابع** اذا شك في صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول الفعليين دون اللفظيين كبيع المعاطاة فهل الاصل الصحة باعتبار الآية الشريفة او لا فيه اشكال من ان العقود المأمور بالوفاء بها جمع عقد وهو عبارة عن الايجاب والقبول كما اشار اليه في كنز العرفان فقال العقد شرعا اسم للايجاب والقبول انتهى والمتبادر منهما ما كان باللفظ فالآية الشريفة لا تشمل المعاملة على جميع المعاطاة ولا تدل على صحتها ومن ان اطلاق لفظ العقد على صيغ المعاملات مجاز كما يستفاد من جماعة والعلاقة المصححة للاستعمال فيها متحققة في المعاطاة مع صحة الاستعمال فيها فيشملها العموم وفيه نظر لامكان دعوى اقربية صيغ المعاملات الى المعنى الحقيقي مع قلة استعمال لفظ العقد في المعاطاة لو سلم اصله فتم وقد يقال لو سلم عدم صحة استعمال لفظ العقد في المعاطاة فيمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحتها وذلك لان كلا من المتعاملين بطريق المعاطاة اذا عقد على المال الذي انتقل اليه من صاحبه بعقد لفظي مشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الآية الشريفة انتقل اليه من صاحبه بعقد لفظي مشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الآية الشريفة وهو مستلزم لصحة المعاملة المعاطاتية التي بها صار المال منتقلا اليه مثلا اذا اشترى بالمعاطاة سلعة ثم باعها من غيره بعقد لفظي وجب عليه الوفاء لانه عقد وكل عقد يجب الوفاء به نظرا الى عموم الآية الشريفة لا يقال وجوب الوفاء بالشيء فرع القدرة عليه والقدرة على الوفاء بالعقد لا يكون الا بعد ثبوت ان ذلك المال المنتقل بطريق المعاطاة صار ملكا للمنتقل اليه اذ لو علم بعدم الانتقال اليه لم يجب الوفاء بل لم يجز لانه تصرف في ملك الغير وهو غير جائز والمانع الشرعي كالمانع العقلي ومن الظاهر ان الانتقال مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فلا يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحة ذلك العقد لانا نقول القدرة الذاتية على الوفاء حاصلة والآية الشريفة بعمومها دلت على وجوبه في كل عقد ومنه المفروض ولا دليل على تخصيصها بالنسبة اليه فالاصل العمل بالعموم ومنه ينكشف انتقال الملك اليه وقد تقدم الاشارة الى مثل هذا نعم قد يقال ما ذكر منقوض بما اذا عقد صاحب المال الاصلي على المال الذي نقله الى صاحبه بطريق المعاطاة لشخص آخر بعقد لفظي كما اذا باع البايع العين التي باعها من زيد بطريق المعاطاة ثانيا من عمرو بعقد لفظي فانه ايضا عقد يجب الوفاء به نظرا الى العموم وهو يستلزم عدم انتقال الملك بطريق المعاطاة ولا ترجيح لاحد الامرين على الآخر فيلزم سقوط التمسك بالآية الشريفة في محل البحث وبهذا يمكن دعوى عدم جواز الاستدلال بقوله تعالى واحل الله البيع على صحة البيع الذي شك في صحته وعدم جواز الاستدلال بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة العقود اللفظية لامكان ان يقع عقيبها عقد آخر من كل من المتعاملين ينافي عقدهما الاول وفيه نظر لان العقد والبيع الاولين خاليان عن المعارض لعدم تحقق المنافي فيجب العمل بمقتضاهما نظرا الى عموم الآيتين فيلزم منه بطلان المنافي لامتناع اجتماع الضدين ومع هذا فهو مستفاد من طريقة العقلاء وعادتهم ولولا صحته للزم الاجمال في كثير من العمومات وهو بعيد جدا وايضا لا يمكن تحقق المنافي بعد البيع والعقد الاولين فيشملهما العمومان من غير معارض اصلا فلا بد من الحكم بصحتهما في هذه الصورة وهو مستلزم لصحتهما في صورة تحقق المنافي للاجماع المركب فتم وايضا اطلاق الآيتين ينصرف الى المعهود والمتعارف ومن الظاهر ان تحقق البيع والعقد المنافيين للبيع والعقد الاولين نادر جدا فلا يشملهما الآيتان وح لا يلزم سقوط الاستدلال بهما على ما ذكر ومع هذا فاستدلال جمهور الاصحاب بهما على نحو ما ذكر شاهد على بطلان المناقشة بما ذكر فتم **الخامس** على انه يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحة معاملة الصبي اذا كان احد طرفي العقد بالغا رشيدا لانه مأمور بالوفاء بالعقد الذي وقع مع الصبي نظرا الى عموم الآية الشريفة فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة اليه فيلزم صحته

صحة

صحة بالنسبة الى الصبي ايضا لما ينباه من عدم تبعض العقد صحة وفسادا وعدم كونه مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه
لا يستلزم عدم الصحة الذي هو حكم وضعي هذا ويمكن الاستدلال بالاية الشريفة ايضا على صحة العقد الذي يقع بين الصبيين لان مقتضى
عموم الاية الشريفة وجوب الوفاء بجميع العقود حتى التي صدرت في حال الصباوة ولولا صحتها لما توجه الامر بالوفاء بها بعد البلوغ وتوجه الامر
بالوفاء بعده لا ينافي ثبوت الصحة بمعنى ترتب الاثر الذي هو حكم وضعي يصح تحققه بالنسبة الى الصبي قبله اللهم الا ان يقال هذا
متجه لو علم بتحقق العقد من المخاطبين بالاية الشريفة في حال صغرهم وهو غير معلوم ومعه لا يتجه الاستدلال فتم ومما ذكر يظهر صحة
دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية الشريفة على صحة عقد الولي بنته الصغيرة اذا كان التزويج بالغا رشيدا انه مامور بالوفاء به ومعناه
العمل بمقتضى العقد من الانفاق واعطاء المهر ويظهر من جدي قدس سره خلاف ذلك فانه قال لا يمكن الاستدلال بالاية على صحة العقد الذي
لا يمكن للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي على بنته الرضيعة منقطعة يوما او مثله لعدم تاتي تمتع بها اصلا ولا ثمر اخر يتاتى بها للولي الوفاء به و
الخروج عن عهدته واما الثمرات التي تكون فرع ثبوت الصحة ومشروطة بها مثل حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها اللزوم الدور
مع انها ليست بيد الولي ولا من الاحكام التكليفية حتى يقال يجب على الولي الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية القهرية شرعا مع ان النظر
الى الام ليس بيد الولي قطعا لان كان حلا لا محلا وال و الاخلال من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف الوجه للمستمتع بها من
الولي مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد قطعا ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها ونظائرها
على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات **السادس**
هل الاية الشريفة تشمل العقود الجائزة التي يجوز لكل من الطرفين الفسخ بمجرد المشية والارادة كالوكالة والعارية فلو شك في صحة
نوع او صنف منها كان اللازم الحكم بالصحة لعموم الاية الشريفة او لا يشملها ويكون مخصصة من عمومها فيه اشكال لما ذكره العلامة
في التذكرة في مقام الجواب عن احتجاج الحلي بالاية الشريفة على لزوم عقد السبق والرماية من ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه فان كان
لازما كان العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم وان كان جائزا كان الوفاء به العمل بمقتضاه على سبيل الجواز وقد صرح بما ذكره السيوري في
كنز العرفان قال وح يكون في العقود اجمال يعلم حاله من البيان النبوي والامامي وذكره في جامع المقاصد فقال في مقام الجواب عن
الجواب الذي ذكره في لقمان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه من دون القيد الذي ذكره فان المفهوم لغة وعرفا من الوفاء بالقول هو العمل
بمدلوله ثم انه لا معنى لوجوب الوفاء بالعقد على وجه الجواز فان وجوب الوفاء ينافي الجواز والاية مخصوصة بما عدا الجائز فان العام المخصص حجة في
الباقي انتهى وقد نبه على ما ذكره جماعة ففي المسالك بعد الاشارة الى ما في المختلف هو خلاف الظاهر فان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل
بمقتضاه مطلقا وفي الروضة الاصل في الوفاء العمل بمقتضاه دائما وخروج العقد الجائز تخصيص للعام فيبقى حجة في الباقي وفي مجمع الفائدة ان
ظاهر الامر هو الوجوب في اللزوم وخروج الوديعة والعارية على تقدير كونهما عقدين بدليل لا يضر كالمضاربة والمعنى المذكور للاية بعيد
اذ المتبادر ان العمل بمضمون العقد واجب وفي رياض ان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل به مطلقا لا العمل بمقتضاه من لزوم او جواز هذا
ولذا استدل الاصحاب حتى هو باثبات لزوم العقود اللازمة بمثله ولا وجه له لو صح ما ذكره لاستلزامه الدور الواضح كما لا يخفى على من
تدبره انتهى وفي بعض مؤلفات جدي قدس سره يشكل الاستدلال بالاية على صحة العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب
الوفاء جزما الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضى لا في موضع لم يثبت انتهى وقد يقال ان العقود الجائزة
ما لم يحصل فيها فسخ من الطرفين يجب الوفاء بها نظرا الى عموم الاية الشريفة وخروج صورة الفسخ من عمومها لا يقتضي عدم شمولها
صورة عدم الفسخ فهي بهذا الاعتبار مندرجة تحت العموم ولو كان جواز الفسخ مانعا من شمولها لما شملت البيع الذي لم يشترط فيه
سقوط خيار المجلس ونحوه وهو باطل وبالجملة الاية الشريفة تقتضي وجوب الوفاء بكلما يسمى عقدا سواء سمي جائزا باعتبار ولازما
باعتبار اخر وخروج بعض الافراد وبعض الصور من عمومها واطلاقها لا يقدح في الشمول لما لم يقم الدليل على خروجه فتم فاذن المعتمد
كون الاية الشريفة اصلا في صحة العقود الجائزة **السابع** اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاملة الفضولية
فيما اذا كان احد طرفي العقد فضوليا والاخر غيره وذلك لان غير الفضولي مامور بالوفاء به لعموم الاية الشريفة وهو يستلزم صحة العقد

في ان الاية الشريفة هل تدل على صحة العقود الجائزة ام لا

وكا

ولا يمكن العقد بالنسبة اليه صحيحا وبالنسبة الى الفضولي فاسدا لما بيناه من ان العقد لا يتبعض صحة وفسادا واذا صح هذا القسم من المعاملة
الفضولية صح القسم الاخر وهو ما اذا كان طرفا العقد كلاهما فضوليين اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الصورتين مع امكان اندراجه
تحت عموم الاية الشريفة لانه اجنبي المالكين اذا اجازا فعل الفضوليين تعلق الامر بالوفاء بالعقد بهما نظرا الى عموم الاية الشريفة نعم قبل
الاجازة لا يتعلق الامر بالوفاء بهما لان الوفاء انما يكون في الشيء الملتزم به ومن الظاهر ان صاحبي المالين قبل الاجازة لم يلتزما بشيء فلا معنى
لامرهما بالوفاء ويؤيد ذلك ما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض فانه قال بعد ذكر الاخبار الدالة على جواز عقد الفضولي في النكاح
وهذه الاخبار وان اختص موردها بالنكاح لكن يستفاد جواز الفضولي في ساير العقود بفحوى الخطاب للاتفاق فتوى ورواية على شدة امر
النكاح وعدم جواز المسامحة فيه بما ربما يتسامح في غيره فاذا جاز الفضولي في مثله جاز في غيره بطريق اولى والحكم لا يخفى انتهى وفيه بعض كما في لف
ولانه يصح بيع الفضولي لانه عقد صدر من اهله في محله مستجمعا لشرائط الصحة عدا المالكية وكان في محله لكون المبيع مما يجوز بيعه في حد ذاته فيكون
صحيحا وزاد في الاول والثالث وبالاجازة يصير لازما لعموم الامر بالوفاء بالعقود انتهى وبالجملة الظاهر عندي ان الاصل صحة كل فضولي
نظرا الى الاية الشريفة ولا يعارضها قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض لان التراضي في عقد الفضولي حاصل والمبني في الاية الشريفة تقييد
التراضي بتراضي المالكين مع انه ايضا يحصل بعد الاجازة فتم سلمنا ولكن التعارض بين الايتين الشريفتين تعارض العمومين من وجه والترجيح مع
عموم قوله اوفوا بالعقود كما لا يخفى وما ادعاه في الخلاف والايضاح ومجمع الفائدة من ان معاملة الفضولي تصرف في ملك الغير من دون اذنه
وهو قبيح فلا تصح ممنوع كما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي سلمنا ولكن نمنع من استلزام حرمة التصرف فساد العقد اذ لا دليل على الملازمة

الثامن اذا دار الامر بين كون العقد لازما لا يجوز لكل منهما فسخه مع عدم رضا الاخر او جائزا يجوز لكل منهما فسخه وان لم يرض به الاخر
فالاصل نظرا الى الاية الشريفة الاول كما يظهر من جامع المقاصد والمسالك والروضة ومجمع الفائدة والرياض **التاسع** اذا شك في
كون الفسخ فوريا او يجوز فيه التراخي فمقتضى اطلاق الاية الشريفة الاول ولكن فيه اشكال تقدم اليه الاشارة **مفتاح** اذا جاز اثبات
امر بشهادة العدلين كما في اثبات الهلال فهل الاصل الحكم بثبوته بما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادتهما فاذن يجوز اثبات الهلال
بالشياع المفيد للظن الاقوى من الشهادة او لا اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول ان الاصل ذلك فيجوز اثبات الهلال بالشياع المفروض
وهو للتذكرة والمسالك ولهما ما تمسكا به من الفحوى والقياس بطريق الاولى وفيه نظر اما اولا فلمعارضته بفحوى ما دل على عدم جواز العمل ببعض
الظنون التي هو اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين فتم وقد اشار الى ما ذكر في مجمع الفائدة وقال والقول بخروجها بالاجماع ونحوه
يبطل لكونه مفهوم الموافقة اذ لا يمكن ابطال بعض ما ثبت بالمفهوم مع القول به بالاصل وهو ظاهر انتهى وفيه نظر واما ثانيا فلما ذكره
في ك فقال بعد الاشارة الى الدليل المذكور ويشكل بان ذلك يتوقف على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتهما الظن ليتعدى
الى ما يحصل به ذلك ويتحقق به الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة به مع ان اللازم من اعتبار
الاكتفاء بالظن الحاصل بالقراين اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعا انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في
مجمع الفائدة والذخيرة والرياض وغيرها الثاني ان ليس الاصل ذلك وهو لظاهر مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والرياض وغيرها ولهم
الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم واغلبية عدم حجية الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين وعدم ثبوت الاولوية
وعلى تقدير تسليمها فهو معارضة بما ذكر فتم والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اعلم ان الاصحاب جعلوا من شرايط قبول الشهادة
انتفاء التهمة كما جعلوا من شرائط العدالة ولكنهم صرحوا بان جميع افراد التهمة غير قادح في الشهادة بل منها ما هو قادح ومنها ما لا
يكون قادحا وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه ولم يذكروا في هذا الباب قاعدة كلية يجب الرجوع اليها اذا حصل الشك في مانعية تهمة
خاصة لقبول الشهادة ولا صرحوا بان الاصل في التهمة كونها مانعة له حتى يثبت المخرج عنه او كونها غير مانعة له حتى يثبت المخرج عنه
نعم يستفاد من بعض الاصحاب الاول ومن بعض اخر منهم الثاني فعلى هذا يحصل في المسئلة قولان للقول الاول وجوه منها اصالة عدم
ثبوت الحكم بشهادة العدل المتهم خرج منها بعض الافراد بدليل ولا دليل على خروج الباقي فيكون مندرجا تحتها ومنها العمومات المانعة عن
العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج غيره منها فيكون مندرجا تحتها ومنها اطلاق الاخبار الدالة على ذلك منها

في ان مقتضى الاية كون الاصل في الفسخ [illegible]

في [illegible] اثبات [illegible] بما يفيد الظن الاقوى من الشهادة [illegible]

في ان الاصل هل يقتضي [illegible] قبول شهادة العدلين

صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع ما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن قال ذلك يدخل في الظنين
ومنها خبر سليمان الذي وصفه بالصحة في مجمع الفائدة قال سألنا ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والخصم ومنها خبر ابي بصير الذي
وصفه بالصحة في المسالك قال سألت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم ومنها خبر عبيد الله الذي وصفه في مجمع الفائدة بالصحة — بن علي الحلبي
قال سئل ابو عبد الله ع عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن فقال ع كل هذا يدخل في الظنين ومنها خبر محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لا يجوز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين ومنها مضمرة سماعة عما يرد من الشهود قال المريب والخصم والشريك
ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهادتهم والظاهر ان هذه الرواية من الموثقات فتصلح للحجية الا ان يناقش فيها بان الاضمار من
سماعة قادح فيها وفيه اشكال فتد ومنها النبوي المرسل لا يقبل شهادة ظنين ولا خصم والظنين المتهم ومنها المرتضوي المرسل اعلم ان المسلمين
عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان اكثر افراد التهمة لا يوجب رد
الشهادة فكذا المشكوك فيه الحاقا له بالاعم الاغلب عملا بالاستقراء وفيه نظر ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر
ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ما دل على قبول شهادة العدلين وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال التحقيق في المسألة يقتضي الرجوع
الى الاخبار المتقدمة نظرا الى انها بالاضافة الى ما دل على قبول شهادة العدل عموما او اطلاقا اما خاصة فيقيد بها او عامة فيصير التعارض بينهما — اطلاق خ
تعارض العموم والخصوص من وجه حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر من اجماع وغيره فينبغي الرجوع الى حكم الاصول وهو هنا عدم القبول مطلقا انتهى
وقد يناقش فيما ذكره دام ظله العالي بالمنع من عدم المرجح بل يجب الحكم بترجيح ما دل على قبول شهادة العدل لانه سند قطعي وارد في الكتاب و
السنة وكثرته في الغاية ولا كذلك ما دل على عدم قبول شهادة المتهم مع انه خرج منه كثير من الافراد بحيث يحصل الوهن العظيم في دلالته على انه
قد يقال اطلاقه ينصرف الى الغالب وهو المتهم باعتبار الفسق وجهالة الحال فيبقى ما دل على قبول شهادة العدل سليما عن المعارض وبالجملة
القول الثاني لا يخ عن قوة **مفتاح** اعلم ان الاصل في الشاهد ان لا يكون فاسقا وان يكون عادلا كما عليه الاصحاب على الظاهر ولهم — في ان الاصل في الشهادة العدالة
على ذلك امور منها اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة غير العادل ومنها عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منه شهادة العادل بالدليل
ولا دليل على خروج شهادة غيره فيبقى مندرجا تحته ومنها ان شهادة الفاسق لو قبلت لثبت التساوي بينه وبين العادل لقبول شهادته — بالاتفاق خ
والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد اشار الى هذا في الايضاح وقال لا يقال ان هذه الاية نزلت في
الوليد بن عقبة بن ابي معيط وسبب نزولها انه علي ع قتل ابيه فنزلت فيه لانا نقول خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام ومنها ما تمسك به في — استطالة
الايضاح والمسالك من عموم قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا قال في الاخير والشهادة نبأ وزاد في الايضاح فقال لا يقال ان هذه
الاية نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط لانه كذب على قوم وقال انهم امتنعوا من اداء الزكوة عند النبي ص فنزلت فيه ان جائكم فاسق لانا نقول
خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام انتهى ومنها ما اشار اليه في الايضاح وللك من قوله تعالى اشهدوا ذوي عدل منكم ومنها ما اشار
في الكتابين ايضا وفي مجمع الفائدة من قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء والفاسق ليس برضي والمرضي العدل ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال
اشتراط العدالة في الشاهد قد دل عليه العقل لان اطمينان القلب لم يحصل الا بالعدل ولصيانة حق الغير الا على وجه القوي ومنها اطلاق
دعوى الاجماع في صريح المسالك ومجمع الفائدة وكشف اللثام والرياض وظاهر ك والكفاية على اشتراط العدالة في الشاهد ومنها جملة من
الاخبار فمنها ما تقدم اليه الاشارة في المسألة السابقة ومنها خبر جراح المدائني عن ابي عبد الله ع قال لا اقبل شهادة فاسق الا على نفسه ومنها — في بيان معنى العدالة
خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في شهادة المملوك اذا كان عدلا فانه جائز ومنها غير ذلك **مفتاح** اختلف علماء الاسلام من الخاصة والعامة
في معنى العدالة التي هي شرط في الشهادة وغيرها على اقوال منها ما حكاه في لف عن المفيد فقال قال المفيد العدل من كان معروفا بالدين و
الورع عن محارم الله تعالى ومنها ما حكاه في لف ايضا عن الشيخ في ط فقال قال الشيخ في ط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال
متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدالة في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق
وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة والعدالة في الاحكام ان
يكون بالغا عاقلا فمن كان عادلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومنها ما صار اليه ابن ادريس في السرائر فقال والعدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل

الاحوال

في بيان معنى العدالة

في تعيين ما يعتبر في لفظ العدالة

الاحوال متساويا واما في الشريعة فهو كل من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسوق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ولبس الثياب المصبغات للنسا وما اشبه ذلك وفي العدالة في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا ومنها ما صار اليه الشيخ في النهاية فقال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ويكون ساترا لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن على حضور جماعة المسلمين من غير تخلف عنهم الا لمرض وعلة او عذر ومنها ما صار اليه الشيخ في العدة فقال اما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه ومنها ما اشار اليه في البحار فقال الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر الظاهر من صاحب الكفاية المصير اليه ومنها ما صار اليه الفاضلان في القواعد والارشاد والتحرير والتهذيب والاصول ونهاية الاصول والمنية والدروس والذكرى والتنقيح والروضة والروض وجامع المقاصد والمعالم والرياض من انها هيئة وملكة وكيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وزاد في التحرير والمنية والذكرى ومع وغيرها وتحصل بالامتناع عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر والاكثار منها انتهى وحكى هذا التعريف في المدارك والذخيرة عن المتاخرين وفي مجمع الفائدة هو المشهور في الفروع والاصول وفي كشف اللثام تعريفها بين العامة والخاصة في الفروع والاصول مشهور بذلك انتهى وعزاه في التنقيح الى الفقهاء وظاهره اتفاق جميع اصحابنا عليه ولا بعد فيه لامكان تنزيل الاقوال المتقدمة عليه ومن صرح من العامة بالتعريف المذكور الحاجبي والعضدي والغزالي فيما حكى عنه ونظائرها من الاحكام المصير اليه والتحقيق عندي ان يقال ان لفظ العدالة اذا ورد في خطاب الشارع والمعصوم وجب حمله على معناه اللغوي وهو على ما في المبسوط والسرائر ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وعلى ما في المدارك الاستواء والاستقامة وعلى ما في الاحكام التوسط في الامور من غير افراط في طرفي الزيادة والنقصان قال ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا والوسط والعدل بمعنى واحد ثم قال وقد يطلق في اللغة ويراد به المصدر المقابل للجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب في الجور في مقابلته وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعدى من الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته عادل انتهى فيكون المعنى اللغوي هو متعلق الخطاب ومناط الحكم الشرعي لانه المعنى الحقيقي وقد تقرر ان الخطاب الشرعي يجب حمله على معناه الحقيقي مهما تجرد عن القرينة لا يقال هذا حسن لو لم يثبت نقل اللفظ المذكور عن المعنى اللغوي واما معه فلا لان المعنى المنقول اليه معنى حقيقي ايضا ومن الظاهر ان اللفظ المذكور قد صار منقولا عن المعنى اللغوي الى معنى اخر لظهور كلام المحققين من الخاصة والعامة فيه لانا نقول لا نم ثبوت النقل في زمن صدور الخطاب المفروض بل ينبغي الحكم بعدمه لان الاصل تاخر الحادث وحينئذ يجب الحكم بوجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي لانه معناه الحقيقي حال صدور الخطاب المفروض فيه وبالجملة مجرد النقل عن المعنى اللغوي لا يقدح في حمل اللفظ عليه وهو واضح نعم ان ثبت نقل اللفظ المذكور الى خلاف معناه اللغوي في زمن صدور الخطاب وثبت كون المعنى الثاني هو المعنى الحقيقي عند صدور الخطاب لم يجز الحكم بوجوب حمل الخطاب المفروض على معناه اللغوي بل الواجب حمل الخطاب المجرد عن القرينة على ما هو معنى حقيقي له حال الخطاب وعند المخاطب مطلقا ولكن ذلك غير معلوم لعدم الدليل عليه بل اصالة تاخر الحادث تقتضي عدمه لا يقال المستفاد من كلام جملة ممن تقدم اليه الاشارة ثبوت صيرورة اللفظ المذكور منقولا عن معناه اللغوي الى غيره في زمن صدور الخطاب المفروض لان قولهم العدالة في الشريعة وشرعا في مقابلة المعنى اللغوي يدل على ذلك مضافا الى ظهور كون القصد في التعرض لتعريف اللفظ المذكور بيان ما ثبت كونه معنى حقيقيا له في زمن صدور الخطاب وكلام هؤلاء واخبارهم حجة ولا يقصران عن كلام نحو الجوهري وسيبويه واخبارهما في المسئلة اللغوية لانا نقول لا نم ذلك ونمنع من دلالة قولهم في الشريعة وشرعا على ذلك ونمنع ايضا من كون القصد في التعرض لذلك بيان ذلك لاحتمال كون القصد بيان ما اصطلحوا عليه كما في تعريف المعاملات كالبيع والصلح والاجارة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وربما يستفاد هذا من كلام الامدي ومن جماعة منهم المقدس الاردبيلي رحمه الله فانه قال لا يبعد كون العدالة ما هي فنقول وما يعرف انها معنى شرعي ما منقولا عن الشارع وما ذكر في كلام البعض فيحتمل ان يكون اصطلاحا منقولا عن الشرع والعرف فلم يكن حجة نعم مناسب للمعنى اللغوي وهو الاستقامة وعدم الميل الى جانب لان الفاسق مرسان

سطر

مال عن الحق والطريق فكونها بهذا المعنى في الشرع حيث وقعت في الاية والاخبار غير بعيد اعتمادا على قول العلماء المعتمد بن عمادي على ان التعبير انما هو عرفوه
نحو انه في الشرع مع اتفاق اللغة فالذي يظهر ان المدار في ذلك على ما يفهم من صحيحة عبد الله ابن ابي يعفور فلا بد من اجتناب الكبائر والاطمينان
القلب والسكون اليه وعدم اتهامه بشيء ولا يقال لا شك ان المتبادر من اللفظ المزبور في عرف الشارع والمعصومين ايضا كك بناء على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية لانا نقول لا نم الصغرى في بالجملة للرجل لبلا بطمئن نفسي اليه بدل على ثبوت الحقيقة الشرعية في اللفظ
المزبور وصيرورته حقيقة في خلاف معناه اللغوي في عرف المعصومين وان كانت هذه الدعوى لا تخ عن قوة خصوصا بالنسبة الى زمن
الصادقين ومن بعدهما فالتحقيق في بيان المرجع لمعرفة معنى اللفظ المزبور عليه ان يقال ان لم يثبت الدعوى المزبورة فالمرجع هو اهل
اللغة لا غير وان ثبت فلا يخ اما ان يكون باعتبار اصالة اتحاد عرف المتشرعة مع عرف الشارع او باعتبار كون الاصل في تعريف الفقهاء
بيان المعنى الشرعي الذي يجب حمل خطابه عليه فان كان الاول فلا شك ان المرجع هو اهل الشرع فما حكموا بكونه معنى اللفظ المزبور او بكونه
جزئه وجب الاخذ به وما حكموا بكونه ليس كك وجب طرحه وان كان الثاني فالمرجع هو العلماء العرفية لذلك فما اتفقوا على اعتباره في معناه وجب
اعتباره وما اختلفوا فيه لم يقم دليل على احد الطرفين او الاطراف وجب التوقف فيه والرجوع الى ما يقتضيه الاصول القطعية والادلة الشرعية
اللهم الا ان يكون احد الطرفين او الاطراف مذهبا للاكثر وح يمكن ترجيحه كما اذا تعارض اهل الخبرة فيما يرجع اليهم وكان الاكثر في جانب فان
القاعدة تقتضي ترجيح جانب الاكثر هذا كله اذا كان اللفظ المزبور واردا في خطاب الشارع والمعصومين واما اذا ورد في كلام الاصحاب
والفقهاء فيجب حمله على ما اصطلحوا عليه ان اتفق وروده في كلام من لا يعلم له ثبوت اصطلاح فيه فالواجب ايضا حمله على المعنى اللغوي ويحتمل
ان يحكم بحمله على ما اصطلح عليه الاكثر لظهور اشتراكه معهم في الاصطلاح فتد وينبغي التنبيه على امور **الاول** الظاهر انه لا فرق فيما ذكرنا
بين لفظ العدالة ولفظ العدل والعادل ونحوها **الثاني** قال خالي العلامة المجلسي في البحار واما العدالة فقد اختلف كلام الاصحاب
فيها اختلافا كثيرا في باب الامامة وباب الشهادة والظاهر انه لا فرق عندهم في معنى العدالة في المقامين وان كان يظهر من الاخبار ان الامر في الصلوة
اسهل منه في الشهادة ولعل السر فيه ان الشهادة يبتنى عليها الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلوة
فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم ونقص الامام وفسقه وكفره لا يضر بصلوة المأموم ولذا اكتفى
بحسن ظاهر الامام وعدم العلم بفسقه انتهى واشار الى بعض ما ذكره في الذخيرة ايضا فقال اعلم ان كلام الاصحاب في معنى العدالة المعتبرة
في امام الجماعة وفي الشاهد مختلف والظاهر ان معنى العدالة المعتبرة فيهما واحد عندهم من غير قائل بالفرق **الثالث** اعلم انه اذا
شك في كون العدالة شرطا للشيء كما اذا شك في كونها شرطا في مستحق الزكوة وفي كونها شرطا في العمل بخبر الواحد فلا يخ اما ان يلزم من الحكم
بالاشتراط تقييد اطلاق او تخصيص عموم او تصرف في ظاهر او مخالفة لظن معتبر او لا يلزم منه ذلك كما اذا ثبت اصل المشروط بالاجماع
مثلا فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الحكم بعدم كونها شرطا للزومه خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير دليل وان كان الثاني فالاصل
يقتضي الحكم بكونه شرطا في بعض المقامات دون بعض وهو خفي على الفقيه الفطن ولا فرق في ذلك بين العدالة بالمعنى اللغوي والعدالة
بمعنى الاصطلاحي وهكذا الحال لو ثبت شرطيته بعض ما اعتبر في العدالة اصطلاحا وشك في الباقي **الرابع** اعلم ان تعليق الشرع
الحكم على لفظ العدالة ونحوه قليل فالاحتياج الى معرفة معناه من جهة تعليق الشرع ليس بذلك الاحتياج نعم تعليق الاصحاب الحكم عليه
كثير كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم فلا بد من معرفة اصطلاحهم اذ قد يكون كلامهم حجة شرعية وحيث لا يكون حجة شرعية فلا بد من الرجوع
فيما اذا صرحوا بكون العدالة شرطا للشيء الى دليله ولا حاجة الى معرفة معنى لفظ العدالة من جهة الاستدلال على الحكم الشرعي والغالب
انهم يستدلون على ذلك بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وبقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية وببعض الاخبار الدالة على الامانة
والثقة في بعض الامور ومن الظاهر ان ما ذكر من الادلة لا يثبت جميع ما ذكروه في تفسير العدالة وثبوت البعض بتلك الادلة لا يقتضي
ثبوت الجميع الا ان يدعى الاجماع المركب على ذلك **مفتاح** اذا نص الشارع والمعصوم على توقف قبول قول الغير على كونه
عادلا فقال مثلا يشترط في قبول خبر زيد وشهادته ان يكون عدلا او عادلا وقد اتفق هذا كثيرا فهل يعتبر في تحقق هذا الشرط
ان يكون ذلك الغير مجتنبا لجميع الذنوب والمعاصي فيكون صدور ذنب ما منه مانعا من تحقق ذلك وقادحا في عدالته او يعتبر

في الفرق فيما ذكر بين لفظ العدالة ولفظ العدل وانهما لفظ المعنى لغات

في حكم ما لو ثبت كون العدالة شرطا للشيء

في تعليق الشرع الحكم على لفظ العدالة قليل

في انه هل يعتبر في العدالة اجتناب جميع المعاصي

ذلك

ذلك بل يجوز ان يصدر منه ذنب ولا يكون قادحا في عدالته ومانعا منها اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول انه يعتبر ذلك وهو المحكي

في السرائر وحكاه في الايضاح والرياض عن المفيد والحلبي والقاضي وزاد في الاخير فنسبه الى الشيخ في العدة وابي علي الطبرسي وقال وظاهر

الشيخ الطبرسي والحلي كونه مجمعا عليه بين الطائفة الثاني انه لا يعتبر ذلك وهو لصريح المبسوط والنافع والمختلف والقواعد و

الايضاح والدروس ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض وظاهر التحرير والذكرى والمنية والروضة وشرح جامع المقاصد والكفاية و

عزاه في الايضاح الى جده وابن الجنيد وفي الرياض الى الديلمي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتاخرين قال بل عليه

عامتهم وفي الذخيرة والمشهور بينهم ان الصغيرة النادرة غير قادحة وان امكن تداركها بالاستغفار وبظهر ايضا من جملة من العبارات انه مذهب

المعظم للاولين وجوه منها ان الاصل عدم قبول قول الغير من شهادته وخبره لانه لا يفيد العلم علينا عندنا اذا كان مجتنبا لجميع المعاصي

بالدليل وهو مفقود فيما اذا صدر منه ذنب فيبقى مندرجا تحت الاصل المذكور الذي مستنده العقل وعموم ما دل على عدم جواز العمل

بغير ما يفيد العلم من الكتاب والسنة لا يقال هذا انما يسلم حيث يلزم من قبول قول الغير مخالفة ظاهر دليل لفظي واصل عقلي كاصالة

البراءة ونحوها واما اذا لم يلزم منه ذلك فلا كما اذا كان قول الغير موافقا لدليل لفظي واصل عقلي فلا نسلم ان الاصل عدم قبوله لانا نقول

نفس لزوم قبول قول الغير واعتباره مخالف للاصل وحكم شرعي يحتاج في ثبوته الى دليل ومجرد موافقته لما ذكر احيانا لا يمنع من الحكم بمخالفة

الحكم بلزوم الاخذ به للاصل ومن الظاهر ان الحكم بمضمونه في صورة موافقته لاحد الامرين المتقدم اليهما الاشارة ليس مستندا اليه بل انما

يستند الى ما وافقه وهو واضح لا اشكال فيه نعم قد يقال ان ما ذكر من الاصل انما يتم لو لم يرد من الشرع عموم يقتضي جواز الاعتماد على قول الغير و

قبوله مطلقا ولو كان فاسقا واما معه فلا بل ينعكس الاصل ويلزم الحكم بعدم اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصي في ثبوت عدالته حتى يقوم عليه دليل شرعي

اذ الاصل المذكور اضعف بالنسبة الى هذا المفروض ولا يترك القوي بالضعيف وعلى هذا فينبغي التفصيل بين الموارد ولكن لم اجد قائلا به بل الظاهر ان كل

من قال بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي قال به مطلقا وكل من قال بخلاف ذلك قال به مطلقا ايضا فالتفصيل خرق للاجماع المركب على الظاهر فلا يجوز

المصير اليه فيتعين المصير الى القول الثاني وهو واضح اللهم الا ان يمنع من وجود الدليل على جواز الاعتماد على قول الغير وقبوله في المقام وفيه نظر فتامل

ومنها ان ما دل على توقف العدالة على ثبوت المروة التي لا يترتب على تركها الاثم يدل على توقفها على اجتناب جميع المعاصي بطريق اولى وفيه نظر اما

اولا فللمناقشة في توقف العدالة على المروة واما ثانيا فللمنع من الاولوية لظهور الفرق بين المقيس والمقيس عليه اذ مع عدم المروة لا يحصل

الوثوق بالشهادة ونحوها كما اذا صدر بعض المعصية لامكان فرض تحقق الوثوق بها معه وربما يشهد بما ذكر مصير المعظم الى اشتراط المروة وعدم

اشتراط التجنب عن جميع المعاصي فتامل ومنها ان ارتكاب المعصية يوجب الفسق وكون الفاعل فاسقا مطلقا ولو كان المعصية صغيرة والاصل

في الفاسق ان لا يعول عليه مطلقا فيلزم الاجتناب عن جميع المعاصي في ذلك ويكون صدور المعصية مطلقا قادحا في العدالة اما المقدمة

الاولى فلان الفسق ليس الا الخروج عن طاعة الله تعالى كما صرح به في مجمع البيان وكنز العرفان والقاموس ولا ريب ان كل من يصدر عنه المعصية

يكون خارجا عن الطاعة فيكون فاسقا لا يقال لا نسلم ان الفسق هو مطلق الخروج عن الطاعة لظهور كلام السبزواري والشهيد الثاني في

اختصاصه بفعل معصية مخصوصة مع العلم بكونها معصية ويؤيده مصير معظم الخاصة والعامة الى ان الصغيرة من المعاصي لا تقدح في

العدالة مع عدم الاصرار عليها وظهور كلامهم في كون اطلاق لفظ العادل على من اجتنب الكبائر ومنافيات المروة ولم يصر على الصغائر بطريق

الحقيقة ومن الظاهر ان كل من صدق عليه العادل لا يصدق عليه الفاسق وما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لا يصلح للمعارضة لهذا

لامكان تنزيله عليه لانا نقول هذا غير متجه وكيف يجوز طرح خبر جماعة من ائمة الفن بما ذكر خصوصا اذا كان معتضدا بالعرف وحينئذ

فيصير ثمرة في الشرع بغير منقولا الى خلاف ما ذكروه بدفعه اصالة عدم النقل فيتعين المصير الى ما ذكر ومنصوصا على تقديم لزوم الحكم بتقدم

شهادة الاثبات على النفي فان مرجع ما ذكروه الى الاول ومرجع ما ذكره السبزواري الى الثاني على ما ذهب اليه بعض المحققين فتامل واما المقدمة

الثانية فلوجوه الاول عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا المعتضد بالتعليل في قوله تعالى ان تصيبوا الاية وقد استدل بالاولى في

المعارج والتهذيب والنهاية والمنية وكنز العرفان وشرح الدراية على ان الاسلام والايمان والعدالة شرط في الراوي والشاهد لا

يقال لا نسلم شموله لمحل البحث لورود ه في مورد خاص كما يظهر من كتب التفسير لانا نقول ذلك لا يقتضي تخصيص العام لان العبرة بعموم اللفظ

[مبحث] في جواز الاعتماد على [قول] الفاسق

للشهيد الثاني ره

الخصوص المحل فتم ولا يقال ليس فيما ذكر لفظ عام حتى يشمل محل البحث لانا نقول لا يشترط في الشمول اللفظ العام بل الاطلاق يكفي
فيه فان المطلق كثيرا ما يفيد العموم ولا ريب في وجوده على انه قال المقدس الاردبيلي ره في زبدة البيان وتنكير النباء والفاسق يدل
على العموم اى اذا جائكم ايها المؤمنون اى فاسق كان باى خبر كان فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول
الفاسق ولا تعملوا به فان الفسق مانع ويمكن ان يستدل بمنطوقها على عدم جواز قبول خبر الفاسق انتهى ولا يقال ان اطلاق الفاسق ينصرف
الى الفرد المتبادر منه وهو غير المرتكب للصغيرة لانا نقول لا نسلم تبادر هذا والاصل بقاء الاطلاق على حاله ولا يقال غاية ما يستفاد مما
ذكر عدم جواز الاعتماد على ما يسمى نبأ الفاسق ولا دلالة فيه على عدم جواز الاعتماد عليه في شهادته فان الشهادة لا يسمى نبأ لانا نقول
هذا فاسد فان الشهادة نباء لغة كما صرح به في كنز العرفان ولا يقال يعارض ما ذكر عموم ما دل على قبول الشهادة وخروج من كان مرتكبا الكبائر
منه لا يقدح في حجيته لانا نقول ذلك لا يصلح للمعارضة لان ما ذكر اخص منه فيجب تقديمه فتم ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر هو لزوم الحكم
بتوقف قبول الشهادة والخبر على اجتناب جميع المعاصي فلا يثبت توقف العدالة عليه مط حتى في الاقتداء ونحوه مما هو مشروط
بالعدالة لانا نقول هذا باطل فانه اذا ثبت توقف العدالة على ذلك في موضع خاص ثبت مط اذ لا قائل بالفصل على الظاهر فتم الثاني
عموم قوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار والمراد بالركون على الظ هو مطلق الاعتماد كما يظهر من القاموس ومجمع البيان
ومجمع البحرين فانهم فسروا الركون الى الشيء بالميل والسكون والاطمينان والانضباب اليه والاعتماد عليه ولا يقال هذا يتوقف
على صدق الظالم على كل فاسد حقيقة وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع في غير محله لانه صرح في العثرة والمنهي ونهاية الاحكام بان
الفاسق ظالم وقد استدل فيها وفي الانتصار والغنية والتذكرة على اشتراط عدالة الامام بالاية المذكورة وفي مجمع البحرين الظالم من
يتعدى حدود الله بدليل قوله ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفي الحديث الا وان الظلم ثلثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك و
ظلم مغفور لا يطلب فاما الظلم الذي لا يغفر فالشرك بالله واما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات يعني الصغيرة من الزلات وفي
القاموس الظلم بالضم وضع الشيء في غير موضعه ولا يقال لا نم عموم الاية الشريفة بحيث يشمل محل البحث فانه قد حكي في مجمع البيان عن جماعة من
المفسرين تفسير الاية الشريفة بقوم خاصة وبعض الظلمة لانا نقول منع عموم الاية الشريفة ودعوى تخصيصها بما عدا محل البحث بما ذكر فاسد
لان الاصل لزوم حملها على ظاهرها ولا معارض له سوى ما ذكر وهو لا يصلح له كما لا يخفى ويؤيده ما ذكرنا هو بناء كثير من الاصحاب على عموم الاية
الشريفة ولا يقال الظلم وان وضع لما يعم كل معصية الا ان اطلاقه ينصرف الى بعض افراد المعاصي فلا تفيد الاية الشريفة العموم وهو موصول نعم الذين
لا يمنع من الانصراف المذكور بناء على التحقيق من ان عموم الموصول يتقيد بما يفيده ظاهر الصلة لانا نقول ما ذكر لا يصح الاعتماد عليه اما لان عموم
الموصول يمنع من انصراف صلته الى بعض الافراد وان كان شايعا كما عليه بعض المحققين او لان معظم الاصحاب على ان الاية الشريفة محمولة على العموم فتم
الثالث عموم ما دل على نفي المساواة بين الفاسق والمؤمن وهو قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد استدل به في الايضاح على كون
العدالة شرطا في الشاهد ومنها ان لفظ العدالة حقيقة في اجتناب جميع المعاصي لا غير فيجب حمل اطلاقه واطلاق ما يشتق عليه منه اما المقدمة الاولى
فلوجهين احدهما انه المتبادر منه عند الاطلاق والاصل في التبادر ان يكون علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وثانيهما انه لا يصح سلبه عن مجتنب
جميع المعاصي ويصح سلبه عمن صدرت منه معصية مط والاصل في صحة السلب ان يكون علامة المجاز وفي عدمها ان يكون علامة الحقيقة واما المقدمة
الثانية فلما تقرر من اصالة وجوب حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقي عند الاطلاق وفيه نظر لان غاية ما يستفاد مما ذكر في
بيان المقدمة الاولى كون اللفظ المذكور حقيقة في ذلك في عرفنا وهو لا يستلزم ان يكون في عرف المعصومين كذلك فاصالة عدم
عدم النقل لا يجوز التمسك بها هنا لمعارضتها بمثلها للظهور ان المعنى المذكور غير معناه اللغوي على انا نمنع من ثبوت الحقيقة العرفية فان
اهل عرفنا لا يفهمون معنى اللفظ المذكور والشاهد عليه انهم كثيرا ما يستفسرون عن معناه ولو كان اصطلاحهم مستقرا على شيء لما
استحسن ذلك الاستفسار منهم كما لا يحسن منهم الاستفسار عن معنى لفظ الصلوة ونحوه واما التمسك بالتبادر وصحة السلب هنا فغير
وجيه فتم لا يقال لو سلم وجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي في خطاب الشرع لو حكم بدلالة اطلاقه على لزوم الاجتناب عن
جميع المعاصي لم لا لان اطلاقه ينصرف الى الكامل كما ينصرف اطلاق لفظ الغسل الى الغسل بالماء او لان ارادة العدالة من جهة خاصة يقتضي الاجمال والا

في بيان اشارة الى الصالح من الظالم الى الفاسق

في ان الاصل على المساواة بين الفاسق والمؤمن

علامه

عليهم فيجب ان يكون المراد من جميع الجهات فيلزم ذلك لانا نقول لا نم الملازمة المزبورة لوجهين لا نهوض لاثباتها اما الاول فللمنع منه واما
الثاني فللقطع بامتناع ارادة جميع الجهات فلا بد من ارادة البعض وحيث لا دليل على التعيين لزم الاهمال ووجب الرجوع في اثباته الى الشرع ولعل
هذا هو السر في رجوع اهل زماننا الى العلماء في مقام معرفة معنى اللفظ المذكور وبالجملة التمسك بهذا الوجه في دعوى كون لفظ العدالة في خطاب
الشرع ظاهرا عند الاطلاق في اجتناب جميع المعاصي محل اشكال واضح ولعله لذا لم يستند الى هذا احد من القائلين بتوقف العدالة على اجتناب جميع المآثم
ولا استند اليه من قبلهم خصومهم فتم ومنها ان المقصود من جعل العدالة شرطا ليس الا حصول الاطمينان وهو لا يحصل مع ظهور الفسق والمعصية مطلقا
وقد تمسك بهذا الوجه في مجمع الفائدة وفيه نظر ومنها ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة في العدالة فكل معصية قادحة فيها وفي كلتا المقدمتين
نظر اما الاولى فللمنع منها بل التحقيق وفاقا للمعظم ان المعصية تنقسم الى كبيرة وصغيرة ولا تنحصر في الكبيرة لما ستعرفه ان شاء الله تعالى واما الثانية فللمنع منها
ايضا لعدم الدليل عليها لا يقال كل من قال بان المعصية لا تكون الا كبيرة قال بان كل معصية قادحة في العدالة فمن التزم بالمقدمة الاولى لا بد ان يلتزم
بالثانية عملا بالاجماع المركب لانا نقول لا نم تحقق هذا الاجماع كما اشار اليه الفاضل الخراساني وفيه نظر لظهور كلام جمع كثير في دعوى الاجماع المركب
المشار اليه فثبوتها يستلزم المقدمة الاولى للمقدمة الثانية ويؤيده انه لولا ذلك لما كان للنزاع العظيم في ان المعاصي كلها كبائر ولا فائدة كما اشار اليه
المقدس الاردبيلي ره ومنها ما ظهر من كلام الطبرسي والشيخ فيما حكى والحلي في السرائر في دعوى الاجماع على فساد القول الثاني وفيه نظر لانا لا نم دعواهم الاجماع
على ذلك سلمنا ولكن الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير المعظم الى خلافه واما معه كما في محل البحث فلا وهو
واضح ومنها ما ذكره في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجة هذا القول احتج القائلون بالاول بان الشهادة في الفضيلة تالية لفضيلة النبوة و
الامامة لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ومن هو بهذه الفضيلة محال ان يقدم على معصية الله صغيرة كانت او كبيرة ولقوله تعالى والذين هم بشهاداتهم قائمون اولئك
في جنات مكرمون وتعليق الحكم على الوصف يشعر بكونه علة له ولانه لو لم يكن علة لم يكن لذكره فائدة والاكرام يشعر بالعفو في الاوقات عرفا وهو ينافي
العذاب في وقت ما والا لزم الاهانة انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من هذه الحجة اعتبار اجتناب جميع المعاصي في العدالة المعتبرة في الشاهد ولا
يستفاد منها اعتباره في العدالة المعتبرة في غيره لانا نقول الظاهر انه لا قائل بالفصل والظاهر ان العدالة بمعنى واحد في جميع الابواب عند الاصحاب
نعم الانصاف ان الاعتماد على هذه الحجة في غاية الاشكال ومنها بعض الاخبار من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان
فهو من اهل العدالة التي شهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لان هذا الخبر ضعيف السند فلا يجوز الاعتماد عليه مع انه ظاهر من
خلاف الاجماع فتم وللآخرين وجوه ايضا منها ما تمسك به في المبسوط والمختلف والقواعد والايضاح والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض
من ان اعتبار اجتناب جميع المعاصي في الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدي الى بطلان الشهادة لان غير المعصوم لا ينفك عن معصية وذلك مناف
لمقتضى الحكمة ومستلزم للحرج وتعطيل الاحكام الكثيرة المبتنية على وجود العدل وتفويت المنافع العظيمة الدينية والدنيوية وتضييع الحقوق
واورد على هذا الحلي في ئر فقال بعد الاشارة اليه هو غير واضح لانه قادر على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما
يتعذر على الانسان انتهى واجاب عن هذا الايراد في لف والايضاح فقال الاول ان هذا الايراد ليس بشيء لان مع التوبة لا فرق بين الصغيرة والكبيرة
في سقوطهما بها انتهى فتم وفي الرياض على ان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر لا ينفك منها الانسان فلا يصح
هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاوقات وزاد في الرياض فقال وثانيا انه لا يكفي في التوبة مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى
يعلم من حاله ذلك وهذا قد يؤدي الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها فيبقى العسر والحرج بحالهما انتهى وفيه ما اورد في كشف اللثام
على ما اشار اليه في لف بقوله لان مع التوبة آه بان المراد انه لا يفرق بينهما وفيه نظر واورد في الذخيرة على ما اشار اليه اخيرا بقوله على ان
التوبة آه فقال ان هذا الاشكال انما يرد على اصحاب هذا القول اشد لكنه متوجه الى غيرهم في الجملة اذ الظاهر ان التوبة من الذنب واجب فورا
اتفاقا من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة فاذا اعتبر في التوبة العزم على الترك وعدم المعاودة جاء الاشكال فهذا الاشكال لازم لوجوب التوبة
من غير اختصاص له بهذا القول ثم ورد على هذا القول باعتبارين وجوب التوبة واعتبار العدالة ومن لم يعتبر في التوبة العزم على الترك كما هو
مذهب جمع من العلماء ويدل عليه بعض الاخبار لم يحتج الى زيادة نظر في دفع هذا الاشكال وقد اشار الى ما ذكره في الرياض ايضا والتحقيق عندي
فيه

ان ماذكره الحلي لا يمكن المصير اليه فيبقى الحجة المذكورة سليمة عن المعارض الا ان يقال يعارضها العمومات الدالة على عدم جواز الاعتماد على
مطلق العاصي وفيه نظر لان التعارض بين هذه العمومات على تقدير تسليمها والعمومات الدالة على نفي الحرج في الدين من قبيل تعارض العمومين من
وجه وقد تقرر ان الظاهر ان الترجيح مع الاخير لكثرته وقوة دلالته واعتضاده بالعقل نعم قد يقال بالاكتفاء بحسن الظاهر في معرفة العدالة
يرتفع الحرج الضيق وفيه نظر والانصاف ان الحجة المذكورة في غاية القوة ويؤيدها خبر علقمة قال قال الصادق ع وقد قلت له يا ابن رسول الله
اخبرني عمن يقبل شهادته وعمن لا يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له يقبل شهادة مقترف الذنوب فقال
يا علقمة لو لم يقبل شهادة المقترف بالذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم
يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا الحديث ومنها ان المعصية تنقسم الى صغيرة وكبيرة
فيجب ان لا يكون جميع المعاصي قادحة في العدالة ومانعة منها والوجه في الحكم بالتلازم بين الامرين قد تقدم اليه الاشارة ومنها ان اجتناب جميع المعاصي
لو كان شرطا في العدالة وتحقق مطلق المعصية قادحا فيها لاشتهر ونبه عليه في الاخبار المعتبرة لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل فالمقدم مثله وقد
اشار الى هذا في المختلف والرياض ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة خرج منه مرتكب الكبيرة بالدليل ولا دليل على خروج
مرتكب الصغيرة فيبقى مندرجا تحته لا يقال تعارض هذا العموم عموم ما دل على عدم جواز الاعتماد على الفاسق ومطلق العاصي لانا نقول الاول اولى
اما على تقدير كونه اخص فواضح واما على تقدير كونه اعم من وجه فلاعتضاده بالشهرة العظيمة واما على تقدير كونه اعم مطلقا فان العام المعتضد بالشهرة
يجب ترجيحه على الخاص ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان القول

في ان الذنوب هل هي منقسمة الى قسمين او منحصرة في الكبائر

الثاني اقوى عندي ولكن الاحتياط يقتضي مراعاة القول الاول كما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه
يظهر من جماعة ان النزاع في المسئلة مبني على ان الذنوب هل تنقسم الى كبائر وصغائر او كلها كبائر وقد اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول
ان الذنوب والمعاصي كلها كبائر وهو للحلي في السرائر فانه قال لا صغيرة عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها انتهى وحكاه في المسالك والذخيرة
عن جماعة فقال الاصحاب مختلفون في ان كل معصية هل هي كبيرة ام لا بل بعضها كبيرة وبعضها صغيرة فالقول الاول ما ذهب اليه جماعة منهم المفيد
وابن البراج وابو الصلاح والطبرسي وهو ان كل معصية كبيرة نظرا الى اشتراكها في مخالفة امر الله تعالى ونهيه لكنه قد يطلق الصغير والكبير على
الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا كبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة ونسبه الطبرسي في التفسير الى اصحابنا قال في
الذخيرة ويظهر من كلامه ان هذا القول اتفاقي بين الاصحاب ويظهر ذلك من كلام الشيخ في العدة وابن ادريس في السرائر الثاني ان الذنوب تنقسم
الى كبائر وصغائر وهو للمبسوط والشرايع والنافع والقواعد والتحرير والمختلف ونهاية الاصول والايضاح والذكرى والدروس واللمعة والقواعد
الشهيدية والتنقيح وجامع المقاصد والروضة والروض والكفاية والذخيرة والمعالم والمدارك والبحار والرياض والمحكي عن ابن حمزة ووالد
العلامة وربما يظهر من البحار انه المعروف بين اصحابنا وفي الذخيرة انه مذهب جمهور المتاخرين وفي الرياض هو الاشهر الذي عليه عامة من تاخر
انتهى وقد صار الى هذا القول جماعة من العامة كالحاجبي والعضدي والبيضاوي وللاولين وجوه منها ظهور كلام الطبرسي والحلي كما عن العدة في دعوى
الاجماع على ذلك وفيه نظر لما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي فقال اما الاجماع فبعد الاغماض عن وهنه في امثال ما نحن فيه ففيه انه معارض
بما عن الصحيح من نسبته تعريف الكبائر بما اوعد الله عليه النار الى الاصحاب وهو يستلزم ان الذنوب التي لم يتوعد عليها بالنار ليست كبائر عندهم فلا
يبقى بعد ذلك الا وان تكون صغائر عندهم مع انه جعل هذا القول الذي عمم فيه الكبائر لجميع الذنوب مقابلا لما نسبه الى الاصحاب وعن شيخنا البهائي انه عزى
المختار الى الاصحاب معربا عن دعوى الاجماع هذا وقد عرفت استفاضة نقل الشهرة على تخصيص الكبيرة بما يسنده الصحيح الى الاصحاب كافة فالاجماع
المستظهر من كلامه مما يرجح عليه الاجماع المستظهر عن عبائر هؤلاء الجماعة انتهى ومنها ما اشار اليه في المسالك بقوله نظرا اه وفيه نظر لعدم الدليل
على استلزام المشاركة في مخالفة امره تعالى ونهيه كون الجميع كبائر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة فقال ولهذا القول شواهد في الاخبار مثل ما دل
على ان كل معصية شديدة وما دل على ان كل معصية قد توجب لصاحبها النار وما دل على التحذير من استحقار الذنب واستصغاره وامثال ذلك
ويؤيده ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان باسناد يحتمل الصحة عن ابي عبد الله ع لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وما رواه
ابن بابويه باسناد ضعيف عن النبي ص انه قال لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة

مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ووجه التأييد ان المراد بالاصرار الاقامة على الذنب لعدم التوبة والاستغفار كما فسره جماعة من المفسرين
في قوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا اذ روى الكليني عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا الآية قال الاصرار ان يذنب الحديث وروى
من طريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله ما اصر من استغفر وروى ابن بابويه مرسلا عن الصادق عليه السلام شفاعتنا لاهل الكبائر من شيعتنا واما التائبون فان الله
عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل وفي هذه المقالة اشعار بان ما عدا التائب صاحب كبيرة انتهى وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال واما الخبران
فنحن نقول بمضمونهما من ان كل ذنب كبيرة لاشتراكها في معصية الرب الجليل الا ان مجرد ذلك لا يوجب كون كلها كبائر بمعنى ما توعد عليه النار
كما استفيد من الاخبار مع انها على تقدير تسليم وضوح دلالتها لا تعارض الآيات والاخبار التي قد تسالف استفاضتها بل وتواترها واعتضادها
بفتوى عامة متأخري اصحابنا بحيث كاد ان يكون ذلك اجماعا منهم انتهى وفي الذخيرة بعد ما نقلناه عنه سابقا بلا فصل لكن هذا التأييد ضعيف
لجواز ان يكون المراد بالاصرار المداومة عليه او العزم على المعاودة فان ذلك انسب باللغة قال الجوهري اصر على الامر لزم وقريب منه كلام ابن فارس
في المجمل واما الرواية فضعيفة السند انتهى وللآخرين ظواهر الكتاب والسنة والادعية المأثورة منها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة ومجمع الفائدة
والرياض من قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال في الاولين دل بمفهومه على ان اجتناب بعض الذنوب وهي الكبائر يكفر السيئات
وهو يقتضي كونها غير كبائر من غير ان يضايقهم في الصغائر وفي الاخير وجه الدلالة ظاهر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة ومجمع الفائدة من قوله تعالى
الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ومنها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة والرياض من الخبر ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر ومنها
ما اشار اليه في الكتب الثلاثة ايضا من المرسل من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله ان تجتنبوا الآية ومنها ما اشار اليه في الذخيرة
فقال وعن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هل تدخل الكبائر في مشية الله
فقال نعم ذاك اليه عز وجل ان شاء عذب عليها وان شاء غفر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وروى الكليني باسناد
فيه كلام عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الكبائر فما سواها قال قلت
دخلت الكبائر في الاستثناء قال نعم وقريب منه عن اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة والذخيرة والرياض من الاخبار
الكثيرة الدالة على تفصيل الكبائر وبيانها وزاد في الاخيرين فقالا ويشهد له ايضا ما دل من الاخبار الواردة في ثواب بعض الاعمال انه يكفر الذنوب
الا الكبائر وامثال ذلك وبالجملة تخصيص الكبيرة ببعض انواع الذنوب في الاخبار والآثار اكثر من ان يحصى انتهى وبعد ما ذكرنا ذكره في
مجمع الفائدة فقال ولانه قول اكثر العلماء والمشهور ولا نزاع ولا شك في قسمتها اليهما في الآية والاخبار وكلام العلماء ووجود ذلك المعنى الحقيقي النسبي
في الجميع غير ظاهر انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول وان الذنوب تنقسم الى كبيرة وصغيرة لا باعتبار المعنى الاضافي وان المراد بالكبيرة في اطلاق
الشريعة معنى مخصوص ببعض المعاصي كما ان المراد بكبير القوم وكبير الجيش وكبير البلد معنى مخصوص ببعض اشخاصهم وهل هو على طريقة الحقيقة
الشرعية ام على التجوز الشرعي اشكال من اصالة عدم النقل ومن شيوع الاستعمال فيه بحيث يمكن دعوى التبادر منه ولعل الاخير لا يخلو عن قوة
واعلم انه حكى جماعة عن بعض الاصحاب دعوى ان الصغائر لا تطلق الا على الاحباط وضعفه في الشرائع والمسالك والتنقيح الثاني اشكال
ولا شبهة في ان الكبائر من الذنوب قادحة في العدالة ومانعة منها بمجردها ولا يتوقف على الاصرار واما الصغائر فهي غير قادحة بمجردها من
دون اصرار باتفاق القائلين بانقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر على الظاهر وهل يقدح فيها مع الاصرار عليها او لا المعتمد هو الاول
كما يستفاد من الشرائع والنافع والتحرير والتنقيح والذكرى والدروس وجامع المقاصد والروضة والروض والمسالك ومجمع الفائدة والكفاية
والرياض بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه كما اشار اليه المقدس الاردبيلي وهل هو كبيرة او لا يظهر الاخير مما عدا الكفاية والرياض من الكتب
المتقدمة وصرح بالاول في الكفاية ويدل عليه جملة من الاخبار منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله والمروي عن الصادق عليه السلام لا كبيرة مع الاستغفار ولا
صغيرة مع الاصرار ومنها خبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام من الكبائر الاصرار على صغائر الذنوب ثم اختلفوا في تفسير الاصرار على اقوال
منها ما اشار اليه في الذخيرة والكفاية والرياض فقالوا ونقل بعضهم قولا بان المراد بالاصرار عدم التوبة انتهى ويدل عليه امران احدهما خبر جابر عن
ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار ويؤيد هذا
ما ادعاه الاستاذ العلامة دام ظله العالي من دلالة النصوص على القول المزبور وثانيهما عموم ما دل على ان مطلق الذنب قادح في العدالة الموجبة

للاعتناد خروج منه بعض الصور بالدليل ولا دليل على خروج هذه الصورة فيبقى مندرجا تحت العموم وفي كلا الوجهين نظر اما الاول
فلعدم صلاحيته للحجية باعتبار ضعف سنده كما صرح به في الرياض ومخالفته للعرف واللغة وفتوى المعظم كما لا يخفى وفي الرياض هو مخالف لما يستفاد
من كلام جماعة من اهل اللغة من كون المراد بالاصرار على الذنب المداومة عليه او العزم على المعاودة انتهى لا يقال لا نم عدم الموافقة للعرف واللغة لان
المداومة على ترك التوبة اصرار على المعصية عرفا ولغة لانا نقول ليس في الرواية ما يدل على ان المراد المداومة على ترك التوبة بل ظاهرها ان مجرد الذنب
وعدم التوبة اصرار سواء حصل المداومة ام لا ولا شك ان هذا مخالف للعرف واللغة واما الثاني فللمنع من شموله لمحل البحث لظهوره في اتفاق الكل على
هذا القائل على كونه مختصا بالمصر على الصغيرة او بمن تكرر منه المعصية وليس محل البحث منهما قطعا فان توهم هذا القائل كونه من الاول لا يقال
بعض افراد محل البحث منه وهو الذي حصل منه الذنب واستمر واصر على ترك التوبة فيلحق الباقي به لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا معارض بمثله
لان بعض افراد محل البحث ليس منه فيلحق الباقي به لذلك والترجيح مع هذا لاعتضاده ببعض الادلة الدالة على ان مطلق المعصية غير قادح في العدالة
كما لا يخفى وبالشهرة فان الظاهر من القول المذكور خلاف المشهور بل القائل به غير معلوم كونه من اصحابنا انما صرح بهذا القول من اصحابنا جماعة منهم
الشهيدان في القواعد والمسالك والفاضل الخراساني في الذخيرة وخالي المجلسي في البحار والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة ووالدي العلامة
دام ظله العالي في الرياض واحتج عليه في المسالك بان ذلك لو كان اصرارا قادحا في العدالة لادى الى ان لا يقبل شهادة احد وفي الذخيرة
والحديث المشهور لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار يومي الى ان الاصرار لا يحصل بعدم الاستغفار بقرينة المقابلة ومنها ما حكاه
في الذخيرة والبحار والرياض فقالوا وقيل المراد المداومة على نوع واحد منها ومنها ما صار اليه الشهيد في قواعده فقال الاصرار اما
فعلي فهو المداومة على نوع واحد من الصغاير بلا توبة او الاكثار من جنس الصغاير بلا توبة واما حكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد
الفراغ منها انتهى وحكى ما ذكره في الذخيرة والبحار والرياض عن جماعة من المتاخرين وعن بعضهم في الاخبار يستوي في كنز العرفان ويظهر من الكلام
المذكور ان الاصرار يتحقق بامور احدها المداومة على نوع واحد من الصغاير بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة
والمدارك وصرح في الذخيرة والبحار والرياض بانه يناسب المعنى المفهوم من الاصرار قلت قال في البحار قال الجوهري اصررت على الشيء اي اقمت
ودمت وقال في النهاية اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وفي القاموس اصر على الامر لزم انتهى وثانيها الاكثار من جنس
الصغاير بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة والكشف وصرح في الاولين بانه لا فرق بين ان يكون من نوع واحد
او من انواع مختلفة وفي الذخيرة والكفاية والبحار والرياض الظاهر ان الاكثار من الذنوب ان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب
اغلب من اجتنابه عنه اذا عزله من غير توبة قادح في العدالة بلا خلاف في ذلك بينهم وزاد في الكفاية قوله على الظاهر وزاد في الاول والرابع
فقالا وفي التحرير الاجماع عليه فلا فائدة في تحقيق كونه داخلا في معنى الاصرار ام لا وزاد في الاول فقال ويفهم من العبارة المنقولة
سابقا انه غير داخل في معنى الاصرار وكذا من كلام المحقق حيث قال في باب الشهادات من هذا الكتاب بالاصرار على الصغائر او في الاغلب
ونحوه قال في القواعد وقال في التحرير وعن الاصرار على الصغاير والاكثار منها ثم قال فاما الصغاير فان داوم عليها او وقعت منه في اكثر
الاحوال ردت شهادته اجماعا انتهى وفي الكشف او بفعل الصغاير في الاغلب فان اظهر التوبة عنها كلما فعلها لدلالته على قلة المبالاة
وعدم الاخلاص في التوبة وثالثها العزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها وقد صرح بتحقق الاصرار بذلك في المسالك والروضة و
المدارك والكشف وفي مجمع الفائدة وحكاه فيه عن الاكثر واحتج عليه بانه المتبادر من الاصرار وفي البحار وفي العرف يقال فلان مصر على
على هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه فالقول بكون العزم داخلا في الاصرار لا يخ عن قوة انتهى ويظهر من الذخيرة والرياض التامل في
ذلك فقالوا وفي كونه قادحا تامل ان لم يكن اتفاقيا وزاد الاول فقال وفي صحيحة عمرو بن يزيد اشعار بالعدم اذ الظاهر ان اسماع الكلام
المغضب للابوين معصية انتهى والتحقيق عندي في المقام ان يقال ان المرجع في معرفة معنى الاصرار هو العرف فكلما صدق عليه عرفا حقيقة انه
اصرار فهو قادح في العدالة سواء كان من الافراد الثلاثة ام لا اما على تقدير الاول فواضح واما على تقدير الثاني فلان الظاهر من الذين جعلوا
الاصرار على الصغيرة قادحا في العدالة كونه قادحا بجميع افراده مط فتدبر وان ثبت التخالف بين العرف واللغة كما اذا فرض صدق الاصرار لغة لا عرفا
او بالعكس فالاقرب ترجيح العرف لان ما دل على ان الاصرار قادح في العدالة هو اتفاق القائلين بان مطلق المعصية غير قادح فيها لعلمه من

الظاهر

الظاهر ان لفظ الاصرار في كلامهم محمول على العرف العام ولكن الظاهر عدم التخالف بين الامرين وعدم كونه من الالفاظ المنقولة وان فرض
فهو تبعض عبارات اهل اللغة في المجال لغة وان لم يصدق الاصرار حقيقة عرفا ولغة فالظاهر من كلام اكثر القائلين بان مطلق المعصية غير قادح
في العدالة والمصرين لها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر عدم القدح ويستفاد من جماعة حصول القدح ببعض ما لا يصدق عليه الاصرار
حقيقة وقد يستفاد من بعضهم دعوى الاجماع عليه وفيه نظر لامكان المناقشة فيها لو هنها بمصير المعظم الى الخلاف اللهم الا ان يرجع عبارات هؤلاء
على ما صار اليه هؤلاء الجماعة نظرا الى عدم الاشارة الى هذا الخلاف في اكثر الكتب وفيه اشكال والتحقيق انه لا يقال ان قلنا الاصل في المعصية
كونها قادحة فالحق ما ذكره هؤلاء الجماعة اذ لا معارض لهم فيما ذكروه والا فالاصل مع الاكثر فتدبر وكيف كان فمراعاة الاحتياط مهما امكن اولى

مفتاح اعلم ان ترك جميع المستحبات والسنن ما لم يبلغ حدا يؤذن بالتهاون بها لا يقدح في العدالة كما في الشرايع والتحرير والقواعد
والدروس والروضة ومجمع الفائدة وكشف اللثام والحجة في هذا امور **الاول** انه الظ اتفاق الاصحاب عليه كما صرح به في الكفاية **الثاني**
اصالة بقاء العدالة بعد ترك جميع المستحبات لا يقال هذا معارض باصالة عدم تحقق المشروط بالعدالة بعد ذلك لانا نقول الاول
اولى بالترجيح لما بيناه في مقام اخر ولا يقال الاصل المذكور انما يصح التمسك به بعد ثبوت العدالة واما قبلها فلا بل الاصل عدم
ثبوت العدالة بعد ترك جميع المستحبات وان كان جامعا لجميع ما يعتبر في العدالة عدا ما ذكر والتفصيل في المسئلة بين الصورتين مما لا يقول
به احد على الظ فينبغي دفع اليد عن احد الاصلين وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف ومعه يسقط الاستدلال بالاصل المذكور على
الحكم المذكور لانا نقول الظاهر لزوم الاخذ بالاصل المزبور فان وجه الترجيح معه كما لا يخفى **الثالث** فحوى ما دل على ان ارتكاب الصغيرة
لا يقدح في العدالة **الرابع** ان تارك السنن جميعا ليس بفاسق والاصل في كل من ليس بفاسق ثبوت احكام العدالة عليه لعموم قوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واذا ثبت له احكام العدالة ولوازمها فهو عادل لان وجود
اللوازم يدل على وجود الملزومات ولعدم القائل بالفصل وفيه نظر **الخامس** ما تمسك به في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة
السادس اطلاق جملة من الاخبار منها خبر عبد الله بن المغيرة الذي وصفه بعض بالصحة عن ابي الحسن الرضا ع كل من ولد على الفطرة وعرف
بالصلاح في نفسه جازت شهادته لا يقال لا يتحقق مفهوم الصلاح الا بالاتيان بمستحب لانا نقول لا نم ذلك بل يتحقق المفهوم بمجرد
الاتيان بالواجبات ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية قبول الشهادة ولا يستفاد منها ثبوت العدالة بالمفروض منها لانا نقول
اذا قبلت الشهادة ثبتت العدالة بناء على كون العدالة شرطا في الشاهد وهو واضح وقد يقال اطلاق الخبر المذكور لا ينصرف الى
من ترك المستحبات لانه في غاية الندرة فتدبر ومنها الاخبار الكثيرة التي تمسك بها بعض لكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لثبوت
العدالة وسيأتي اليها الاشارة انشاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في ذلك بين ان يصر على الترك اولا كما صرح به في الشرايع
والتحرير والقواعد وكشف اللثام **الثاني** يظهر من هذه الكتب ومن الدروس والروضة والكشف ان ترك جميع المستحبات اذا بلغ حد
التهاون بها قادح في العدالة واحتج عليه في المسالك والكفاية بدلالته على قلة المبالاة بامر الدين والاهتمام بكمالات الشرع وهو
ضعيف بل مقتضى الوجوه المتقدمة عدم حصول القدح بذلك لا يقال ذلك كبيرة فيكون قادحا فيها لانا نمنع من ذلك اذ لا دليل عليه
بل قد يمنع من كونه معصية كما يستفاد من الروضة فانه قال هل هو من الذنوب ام مخالفة المروة كل محتمل وان كان الثاني اوجه انتهى سلمنا
انه معصية ولكن لا نم ان كل معصية قادحة في العدالة ولا يقال ذلك مخالف للمروة فيكون قادحا في العدالة لانا نقول المقدمة الاولى
ممنوعة سلمنا ولكن نمنع المقدمة الثانية ولا يقال الظ اتفاق الاصحاب على كون ذلك قادحا في العدالة لانا نقول لا نم ذلك
فان الظاهر ان الاكثر على انحصار القادح في العدالة في ارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والاتيان بخلاف المروة ولم يثبت كون
المفروض احد الثلثة وبالجملة لم يثبت الاجماع على كونه قادحا في العدالة بل قد يمنع من ثبوت الشهرة فيه نعم هو فتوى جماعة نسبتها اليهم وهي بنفسها
لا تصلح للحجية على انه قد يمنع من ظهور عباراتهم في الحكم بكونه قادحا في العدالة وبالجملة اثبات كون المفروض من قوادح العدالة في غاية الاشكال ولكن
الامر سهل اذ ترك جميع المستحبات لا يتفق عادة كما صرح به في مجمع الفائدة **الثالث** اذا اعتاد ترك صنف من المستحبات كالنوافل فهل يقدح في
عدالته او لا الظاهر من المعظم بل صريح بعضهم الثاني وصرح في المسالك بالاول وقال هو كترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك نعم

لو تركها احيانا لم يضر انتهى والمعتمد عندي هو الثاني للاصل والعموم المتقدم اليهما الاشارة وظهور مصير المعظم اليه بل الظاهر انه لا
قائل بما صار اليه في المسالك غيره على انه في الروضة وافق ما عليه المعظم فلا خلاف في المسئلة اصلا فافهم هذا ويعضد المختار عموم الاخبار
المتقدمة وانه لو كان المفروض قادحا في العدالة للزم الحرج ولاشتهر اذ ما من احد الا ويعتاد ترك مستحب ولو منع من الكلية فلا اشكال
في ان الغالب ذلك واما ما اشار اليه في المسالك من الحجة على كون ذلك قادحا في العدالة فضعفه ظاهر وقال في مجمع الفائدة انه
مناف مع العرف

في ان ترك الصلوة جماعة ليس من قوادح العدالة

الرابع ربما يستفاد من خبرين ان ترك الصلوة جماعة يقدح في العدالة احدهما خبر عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق ع
وفيه قال رسول الله ص لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت عنهم عدالته
ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت
عدالته وثانيهما ما اشار اليه في البحار فقال روى الشهيد الثاني عن الباقر ع ثم قال قال امير المؤمنين ع من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلوة
له وقال رسول الله ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة ولا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن
جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه وان رفع الى امام المسلمين انذره ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته
ويؤيد هذين الخبرين خبر ابراهيم بن زياد عن ابي عبد الله ع قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته
ويظهر من الكفاية العمل بهذين الخبرين وربما يستفاد من المقدس الاردبيلي ره في موضع من مجمع الفائدة وخالي المجلسي في موضع من
البحار ذلك ايضا والمعتمد عندي ان مجرد ترك صلوة الجماعة لا يقدح في العدالة ولا في الحكم بها مط وان حصل الاصرار عليه ما لم يبلغ
حد التهاون والاستخفاف بالدين لوجوه الاول الاصل المتقدم اليه الاشارة الثاني العموم المتقدم اليها الاشارة الثالث عموم قوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا الرابع انه لو كان قادحا في العدالة لتواتر النقل به عن اهل العصمة ع لانه مما يعم به البلوى والتالي باطل الخامس انه الظ ان معظم
الاصحاب من المتقدمين والمتاخرين على انه ليس بقادح لانهم لم ينبهوا على كونه قادحا الا في باب الجماعة ولا في مقام ذكر قوادح العدالة بل في هذا المقام
اقتصروا على الحكم بكون الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة مما يقدح في العدالة ومن الظ ان محل البحث لا يندرج تحت واحد من الثلثة ولو
سلم اندراجه تحت الاخير فلا نم كونه قادحا في العدالة لا يقال عدم تصريح المعظم بكون المفروض قادحا في العدالة لا يدل على انه ليس بقادح
فيها عندهم لانا نقول ذلك ظاهر فيما ذكر خصوصا مع ملاحظة تصريح جماعة منهم بان ترك السنن لا يقدح في العدالة ما لم يبلغ حد التهاون
مع عدم نقلهم الخلاف فيه وبالجملة من تتبع كلمات الاصحاب ظهر له صحة ما ذكرناه من ان المعظم على ان المفروض ليس بقادح وان القائل بكونه
قادحا نادر السادس عموم الاخبار المتقدم اليها الاشارة ويعضده ما اشار اليه في البحار فقال وروي في الخصال والعيون باسانيد عن
الرضا ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت
عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروي نحوه بسند معتبر عن ابي عبد الله ع انتهى ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار الدالة على كون
المفروض قادحا في العدالة المتقدم اليها الاشارة اما اولا فلضعفها سندا اما الاول فلما اشار اليه الشهيد الثاني فقال في طريقه جماعة منهم
الحسن بن علي عن ابيه والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابوه علي وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند وفيه محمد بن
موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة نعم قد روى هذه الرواية الصدوق في الفقيه بطريق صحيح ولكن ليس فيه ما نقلنا
بل فيه هذه العبارة ان رسول الله ص هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه
ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ص فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول
لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وهذه العبارة وان امكن الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة لكنها ليست
كالعبارة السابقة في الدلالة بل يمكن منع دلالة هذه العبارة على ذلك لان فعل رسول الله ص قضية في واقعة فلا يعم جميع الاحوال ولعله
اراد حرق القوم الذين تركوا الجماعة الواجبة فان الجماعة قد تجب كما في الجمعة والعيدين بل الظ ذلك لان الحرق والعذاب لا يصح مع استحباب
الجماعة وكذا قوله ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة والحمل على نفي الكمال ليس باولى من التخصيص بما يجب فيه الجماعة بل هذا
اولى لان التخصيص اولى من المجاز هذا وقد يقال اختلاف متن الرواية يوجب ضعف الاعتماد عليها فت واما الثاني فلارساله واما الثالث

فا

فلعدم معلومية صحته ولما ثالثا فلان التعارض بين هذه وتلك الاخبار من قبيل تعارض العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجه الترجيح
مع هذه الاخبار فلا بد من الاخذ بها واما ثانيا فلضعفه لا لان تلك الاخبار على كون المعرض قادحا في العدالة اما الخبر الاول فلا لانه على
مجرد ترك الجماعة ولو مرة من غير علة قادح في العدالة وهذا مما لم يقل به احد على الظاهر مع انه لم يقم ما يقتضي الجرح الشرعي فينبغي التاويل
في الرواية وهو يمكن بوجهين احدهما تخصيص اطلاقها بصورة المداومة على الترك وثانيهما تخصيص اطلاقها بصورة ترك الجماعة الواجبة وحيث لا دليل
على ترجيح احد الامرين وجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال بها على كون المعرض قادحا في العدالة على انا نقول الترجيح مع الاخير لان الرواية
على ان ترك الجماعة يترتب عليه استحقاق العذاب في الاعلام وحلية الغيبة بل وجوبها وكل ذلك انما يتجه على تقدير ترك الجماعة الواجبة لا المستحبة وقد
يقال سياق الرواية ظاهر في ارادة الجماعة المستحبة على ان الجماعة الواجبة غير معلوم تحققها في زمن الصادق بل الظاهر عدمه فتعين ان يكون المراد
المستحبة وفيه نظر وبالجملة الاعتماد على ظاهر الرواية لا يناسب القواعد العقلية وكذا التاويل بالتخصيص بصورة الاستمرار على ترك الجماعة فينبغي
التاويل اما بالتخصيص بالجماعة الواجبة او بالحمل على المبالغة او نفي الكمال او الاستهانة بصلاة الجماعة وقد اشار الى هذا الشهيد في الذكرى واما الخبر
الثاني فظهر ما ذكرنا واما الخبر الثالث فلانه ليس فيه ما يدل على ذلك فتامل ثم انه لو قلنا بان الاستمرار على ترك الجماعة يقدح في العدالة فالظاهر انه لا يقدح
فيها مع العذر وبدونه والعذر كما هو ظاهر بعض الاخبار المتقدمة وظاهره ان مطلق العذر كاف واذا ادعى التارك العذر فهل يصدق او لا وجهان ولعل
الاقرب الاول فيما اذا ظن بصدقه ويحتمل قويا مع الشك ايضا اما مع الظن بكذبه ففيه اشكال **مفتاح** اعلم انه اذا شهد الشاهد عند الحاكم
فلا يخلو من صور الاولى ان كان يعلم بعدالته فح يعمل بشهادته ويحكم بها اذا اجتمع سائر شروطها كما صرح به في المبسوط والنهاية والنافع والشرايع والتحرير
والارشاد والقواعد والدروس واللمعة والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والظاهر انه مما لا خلاف فيه بل الحق فيه مضافا الى ذلك واطلق في المسالك
ولا حاجة الى التعديل وان طلبه الخصم الثانية ان يعلم بفسقه فح يطرح شهادته من غير احتياج الى بحث ولا يحكم بها كما صرح به في الخلاف والمبسوط و
الشرايع والنافع والقواعد والتحرير واللمعة والروضة وغيرها وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في مجمع الفائدة ونفى الخلاف فيه في المسالك وذلك
الاول فاحتج بنفس الاية والاخبار الثالثة ان لا يعلم عدالته ولا فسقه ويجهل اسلامه فح يطرح شهادته كما في المبسوط والنهاية والشرايع والنافع و
والقواعد والتحرير والدروس واللمعة والمسالك وفيه دعوى نفي الخلاف عنه وحكاها في الرياض عن جملة من العبائر واستظهرها الرابعة ان لا يعلم
عدالته ولا فسقه ويعلم اسلامه وقد اختلف اصحابنا في قبول شهادته ح على قولين الاول انها لا تقبل بل لا بد من التوقف حتى يتحقق ما يبنى عليه من عدالة او
جرح وهو للمبسوط والنهاية والنافع والقواعد والتحرير والارشاد والمختلف والايضاح والتنقيح والدروس واللمعة والروضة والمسالك والرياض
والمحكي في التنقيح عن المفيد والمرتضى وابن ادريس بل يظهر من الايضاح انه مذهب الكل الا من شذ الثاني انها تقبل ولا يلزمه التوقف وهو
للخلاف والاستبصار وقواه في المسالك وحكاه في الكفاية والذخيرة والرياض عن الاسكافي والمفيد في كتاب الاشراف وزاد في الاولين فقال
ومال اليه الشيخ وهو ظاهر الاستبصار للاولين وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة والرياض من اصالة عدم ثبوت الحق ونفوذ الحكم وتحقق
ما يشترط فيه العدالة بشهادة المفروض لعدم الدليل على كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ولا دليل عليها ومنها ما تمسك
في مجمع الفائدة من ان شهادة المسلم الذي لم يظهر منه الفسق لا يفيد بنفسها العلم فلا يجوز الاعتماد عليها للعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج المفروض منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في الايضاح من ان مجرد الاسلام مع عدم
ظهور الفسق لو كان كافيا لما توقف الحكم بالمال على ثبوت التزكية بالبينة وفيه منع بطلان التالي لعدم قيام دليل عليه لعدم الباب القول الثاني
ملتزمون بالتالي سلمنا ولكن قد يقال ثبوت التزكية بالبينة يمكن فرضه على القول الثاني بالنسبة الى الشاهد الذي لم يعلم اسلامه ومنها ما تمسك
في مجمع الفائدة ايضا من لزوم الفساد باخذ الاموال والفروج والدماء بمجرد شهادة المفروض قال فانا نجد ان النصيف في زماننا هذا بين المسلمين قليل
جدا وهو ظاهر ومنها ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق لا يقبل خبره فيجب ان لا تقبل شهادته اما المقدمة الاولى فلما تقرر في محله واما الثانية فلوجهين
احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين وثانيهما ان امر الشهادة اصعب من الخبر فرد خبر الشخص المفروض يستلزم رد شهادته بطريق اولى واما
ان امر الشهادة اصعب فلما ذكره بعض محققي العامة من ان الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية ولهذا كان العدد شرطا في الشهادة دون الرواية
وكان الفاظ خاصة معتبرة في الاولى دون الثانية حتى انه لو قال بدل قوله اشهد اعلم لم يكن مقبولا ومنها ان من شرط قبول الشهادة عدالة الشاهد

في بيان ان ما يثبت به العدالة امران

في بيان حال شهادة من مجهول العدالة مع العلم باسلامه

وثبوتها بمن علم إسلامه ولم يظهر منه فسق مشكوك فيه فيلزم الشك في تحقق الشرط ومعه لا يجوز الحكم بتحقق المشروط قطعا وقد تمسك بهذا الوجه في التنقيح وكشف اللثام وفي الذخيرة احتج به الأولون لا يقال لا نسلم الشك في ثبوت العدالة لمن علم إسلامه ولم يظهر منه فسق لما ثبت فإن العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق سلمنا أن العدالة أمر آخر غير ذلك لكن يكفي في الحكم بثبوتها مجرد الإسلام وعدم ظهور الفسق وقد أشار إلى جميع ما ذكر في المسالك والكفاية وزاد الأول فقال أما الآية الدالة على العدالة فليس فيها أن المراد منها ما هو زائد عن الاكتفاء بظاهر الإسلام إذا لم يظهر الفسق ثم قال سلمنا أن العدالة أمر غير الإسلام وهو الملكة الآتية لكن لا نشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها للمسلم والعدالة في الآية ما جاءت وصفا ومفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم من عدمه العدم انتهى لأنا نقول جميع ما ذكره مدفوع أما دعوى أن العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق فلما سيأتي إليه إشارة إن شاء الله تعالى فإن قلت إن لفظ العدالة يحمل على المعنى المذكور مجازا قلنا المجاز خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا مع قرينة وهي هنا غير مسلمة ومع هذا فالظاهر انتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فتدبر وأما ما ذكره من أنه حمل لفظ العدالة الوارد في الكتاب والسنة على المعنى المذكور مما لا وجه له أصلا ولئن تنزلنا فلا أقل من الشك في حمله عليه ومعه لا يجوز الحكم بمجرد تحقق ذلك المعنى كما أشار إليه بعض الأصحاب فقال احتمال أن لا يكون مجرد الإسلام مع عدم ظهور الفسق يكفينا لأن البراءة اليقينية من التكليف اليقيني تقتضي اعتبار ما يحصل معه اليقين بالعدالة ولا يحصل ذلك إلا عند البحث والتفتيش وأما دعوى أنه لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها فبأن الأصل يقتضي اشتراط العلم بوجودها قطعا والخروج عنه في بعض الموارد لا يقتضي الخروج عنه هنا وهو واضح وأما دعوى أن العدالة في الآية الشريفة ما جاءت شرطا فبأن دليل اشتراط العدالة ليس منحصرا في خصوص الآية بل دليله كثير تقدم الإشارة إلى بعضه سلمنا ولكن ذلك مدفوع بما أشار إليه في مجمع الفائدة فقال ويكفي الأمر بإشهاد ذوي العدل وإن لم يكن بطريق الشرط فإنه علق الحكم بالشاهد العادل مع العلم ولم يعلم جواز الحكم بغيره فلا يضر منع الاشتراط بعد تسليم الوصف فتأمل وفي الذخيرة وفي الأمر بإشهاد العدل فيجب العلم بكونه عدلا ليحصل الخروج عن العهدة انتهى لا يقال الأمر في شهادة مجهول الحال دائر بين وجوب القبول وحرمته لأنه إن كان عادلا وجب قبول شهادته وإن كان فاسقا لم يجز قبوله وحرم وحيث يدور الأمر بين الوجوب والحرمة ينبغي الحكم بالتخيير كما إذا ورد خبر صحيح دال على وجوب فعل وخبر آخر مثله دال على حرمته فإنه يتخير في العمل بهما ومع التخيير يجوز أن يقال يجوز الحكم بقبول شهادة مجهول الحال لأنا نقول لا نم دوران الأمر في شهادة مجهول الحال بين الأمرين المشار إليهما أما في صورة عدم انحصار الشاهد فيه ووجود شاهد آخر عدل غيره فظاهر وأما في صورة الانحصار فيه فللمنع من وجوب قبول شهادة العادل مطلقا بل إنما يجب إذا كان معلوم العدالة سلمنا ولكن لا يجوز الحكم بالتخيير هنا وإلا لوجب الحكم به في كلما شك في أنه دليل شرعي لدوران الأمر فيه بين وجوب القبول وحرمته ولوجب الحكم به أيضا بمجرد دعوى النبوة والخلافة لدوران الأمر فيهما بين الأمرين كما لا يخفى وبطلان ذلك ضروري عند العقلاء فضلا عن العلماء سلمنا ولكن القول بالتخيير في محل البحث منتف فلا يجوز المصير إليه فتأمل ومنها ما تمسك به [illegible] من أن الظن إنما يحصل بإخبار العدل دون الفاسق ومع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بشهادته واعترض عليه الشهيد الثاني فقال ولقد أغرب العلامة في المختلف بما ذكره وأي دليل على هذا الحصر فإن الكلام في شهادة المستور لا الفاسق وبعض المستورين والمجهولين قد يحصل الظن بصدقهم أزيد من بعض من ظاهره العدالة فضلا عن حصول أصل الظن بخبرهم وأيضا الظن ليس شرطا وإنما الشرط شهادة من نصبه الشارع دليلا سواء ظن الحاكم صدقهم أم لا ومنها أن مجهول الحال ليس مرضيا للشهادة فلا يجوز قبولها منه لعموم قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ومنها ما تمسك به في الإيضاح والتنقيح من أنه لو لم يجب على الحاكم التوقف في محل البحث لما بقي فرق بين معلوم العدالة ومجهول الحال وهو باطل وفيه نظر ومنها جملة من الأخبار أحدها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف والرياض من رواية عبد الله بن أبي يعفور المشهورة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الحديث لا يقال هذه الرواية لا يصح الاعتماد عليها لضعفها سندا كما أشار إليه في المسالك فقال في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي عن أبيه والظاهر أن المراد منهما ابنا فضال الحسن وأبوه

في بيان حكم شهادة مجهول الحال

علي وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند فيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة لانا نقول لا نم ضعف
هذه الرواية سندا فانها مروية في الفقيه بطريق صحيح وذلك لان طريق الصدوق الى عبد الله بن ابي يعفور صحيح على ما صرح به خالي المجلسي في الوجيزة
وغيره ولهذا وصف الرواية بالصحة في التنقيح ومجمع الفائدة والكشف والذخيرة والكفاية والمدارك والرياض واما الطريق الذي ضعفه
في المسالك فانما هو طريق الشيخ الى عبد الله بن ابي يعفور ومن الظاهر ان ضعف احد الطريقين لا يقدح في الرواية اذا كان الطريق الاخر صحيحا
هذا ويظهر من مجمع الفائدة منع ضعف طريق الشيخ فانه قال معترضا على ما ذكره في المسالك وفيه نظر اذ قد عرفت انها صحيحة في الفقيه
والظاهر ان في سنده ايضا غلطا وينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن بن علي عن ابيه ويدل عليه قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند وهو
ظاهر خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب وعدم وجود علي بن فضال في الروايات ولا في كتب الرجال بل وجود علي بن الحسن بن علي وكذا ذلك
ظاهر عند التتبع فيتبع ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن موسى ثلثة اثنان ثقتان والواحد ضعيف كانه غير مشهور
ولذلك ما ذكره ابن داود في كتابه فيغلب على الظن كونه ثقة فتأمل انتهى سلمنا ضعف الطريق ولكن نقول هو منجبر بشهرة القول بعدم كفاية ظاهر
الاسلام وعدم ظهور الفسق في اثبات العدالة كما هو مفاد الرواية ولا يقال ليس في الرواية ما يدل على ان مجرد الاسلام لا يصلح للدلالة على
العدالة فان غاية ما يستفاد من قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا للعيوب والتعاهد للصلوة وحضور الجماعة من ادلة العدالة مسلم لا حصر
الدلالة في ذلك بحيث ينفي دلالة مجرد الاسلام عليها ولعل لذلك حكم في الك بقصور دلالة الرواية على المدعى لانا نقول منع دلالة الرواية على الحصر
بعيد فان قوله والدلالة على ذلك الخ يدل عليه من وجهين احدهما تعريفه بحرف التعريف فانه قد تقرر ان المبتدأ اذا كان معرفا بالالف واللام كان
مفيدا للحصر كما في قولهم العالم زيد وثانيهما ان كون المفروض في الرواية دليلا يستلزم ان لا يكون مجرد الاسلام دليلا لان العلم به سابق على العلم بذلك
ويمنع تحقق وصف الدلالة للاحق بعد ثبوته للسابق لاقتضاء الفرض بطلان حصول الحاصل فتدبر وقد يناقش في كلا الوجهين اما في الاول
فبان حمل ما يدل على الحصر على ظاهره هنا غير جائز لظهور ان دليل العدالة غير منحصر في المفروض في الرواية لثبوتها بطريق العلم وشهادة العدلين
فيحمل على غير الحصر فيسقط هذا الوجه واما الثاني فبالمنع من سبق العلم بمجرد الاسلام على العلم بالمفروض في الرواية اذ يجوز فرض تقدم الاخير على
الاول وقد يجاب عن كلتا المناقشتين اما عن الاولى فبان خروج بعض الافراد من الحصر بالدليل لا يقتضي عدم ثبوته بالنسبة الى غير الخارج بل اصالة
حمل اللفظ على اقرب المجازات يقتضي الحمل على الحصر بالنسبة اليه فتم واما عن الثانية فبان الفرض المشار اليه في غاية الندرة واطلاق الرواية
محمول على الغالب وتخصيصه بالفرد النادر من غير دليل غير جائز وبالجملة مع ظهور الرواية في عدم كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في
الحكم بالعدالة بعيد نعم هي غير صريحة في ذلك وثانيها ما تمسك به في الرياض من المرسل المروي عن الحسن بن علي العسكري ع عن امير المؤمنين ع — في تفسيره عن آبائه ع
قال كان رسول الله ص اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم قال للشهود اين قبائلكما الى ان قال ثم
يقول ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الاخر الى قبائلهما واسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه فيسئل عنهما ويذهبان ويسئلان
فان اثنوا خيرا وذكروا فضلا رجعوا الى رسول الله ص فاخبراه خبر القوم الذين اثنوا عليهما واحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا
فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان تعرفونهما فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا اتياني عنكم فيما بيننا بجميل ذكر صالح افكما قالا فان
قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه فان رجعا بخبر سيء وثناء قبيح فيقول لا تعرفون فلانا وفلانا فيقولون نعم فيقول اقعد واحضر — دعاهم ثم
يحضرا فيقعدون فيحضرهما فيقول للقوم اهما هما فيقولون نعم فاذا ثبت ذلك عنده لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن
يدعو الخصمين الى الصلح الحديث لا يقال لا دلالة في هذه الرواية على المدعى لاحتمال ان يكون استكشافه على سبيل الندب او يكون بالنسبة
الى من لا يعلم اسلامه لانا نقول الرواية ظاهرة في خلاف ذلك لان مداومته على الاستكشاف المستفاد من قوله كان رسول الله ص ظاهرة في ذلك
واذا ثبت انه كان واجبا عليه لزم الحكم بوجوبه على غيره من الحكام والقضاة اذ لا قائل بالفصل مضافا الى عموم ادلة الاشتراك في الاحكام بينهما
والى اولوية ثبوت الحكم المذكور بالنسبة اليهم بعد ثبوته بالنسبة اليه سلمنا عدم دلالة الرواية على وجوب الاستكشاف بالنسبة اليه لكن الحمل
وجوبه فاضلة بالنسبة الى غيره لما تقرر من وجوب التأسي به وفيه نظر واما احتمال كون استكشافه بالنسبة الى من لا يعلم اسلامه فبعيد في الغاية كما
اشار اليه في الرياض مدعيا ان المتبادر من اطلاق الرواية صورة العلم بالاسلام لغلبته في المتخاصمين وشهودهم في زمانه ص وبالجملة الاضافات ان

الرواية ظاهرة في المدعى وثالثها خبر عبد الله بن المغيرة قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من
ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وقد وصف هذه الرواية بالصحة في البحار وفي مجمع الفائدة بالحسن وفي الذخيرة ليس
في سند هذا الخبر من يتوقف في شأنه الا احمد بن محمد بن يحيى الذي يحكي الصدوق عنه وهو ممن موثق في كتب الرجال والظاهر ان ذلك غير قادح في
صحة الرواية لان احمد بن محمد المذكور من مشايخ الاجازة وليس بصاحب كتاب والنقل من الكتب التي هي الواسطة في نقلها رعاية لاتصال الاسناد
خصوصا اخبار الفقيه فانها منقولة من الكتب المعتمدة كما صرح به مؤلفه والكتب كانت معروفة في زمانهم فلا يضر ضعف مشايخ الاجازة لا يقال
لا دلالة في هذه الرواية على المدعى الا على تقدير كون المراد بالصلاح القدر الزائد على الاسلام وهو ممنوع ومن الظاهر كون مجرد الاسلام صلاحا
لانا نقول الصلاح وان كان في اللغة يشمل مجرد الاسلام الا ان اطلاقه ينصرف الى الامر الزائد ومع هذا فنقول لو كان المراد منه الاسلام لما كان لقوله
من ولد على الفطرة فائدة وبالجملة الظاهر من قوله عليه السلام عرف بصلاح في نفسه ارادة تقوى منه وورع فاذن ينهض الرواية للدلالة على المدعى الا
ان يقال غاية ما يستفاد من منطوق الرواية ان المسلم الذي عرف صلاحه تقبل شهادته وليس هو محل البحث فليس فيه دلالة على ان المسلم
الذي لم يعرف صلاحه لا تقبل شهادته الذي هو محل البحث الا على تقدير كون جوابه من وله منضما لمعنى الشرط وهو ممنوع وفيه نظر بل الظاهر في
ذلك الشرطية فتدبر على انه قد يدعى دلالة الرواية بوجه اخر فتدبر ورابعها خبر البزنطي المروي في البحار عن ابي الحسن عليه السلام انه قال جعلت فداك كيف طلاق (من التعليقة)
السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين ثم قال في اخر الرواية من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق
بعد ان يعرف منه خير وصرح في المدارك بان سند هذه الرواية معتبر وخامسها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكفاية من خبر عبد الكريم بن ابي
يعفور عن ابي جعفر عليه السلام قال تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات
للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم وقد عد هذه الرواية في الذخيرة من الموثق وسادسها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال شهادة القابلة جائزة
على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت ان مقتضى مفهوم الشرط عدم قبول شهادتها مع عدم التعديل مطلقا ولو علم باسلامها وعدم
ظهور فسق منها قال في مجمع الفائدة ولا يضر ضعف السند ولا غيره وجوه ايضا منها ما تمسك به في الخلاف والمسالك وشرح البداية كما
عن بعض العامة من ان الاصل في المسلم العدالة الى ان يتبين خلافه وفيه نظر لانهم ان ادعوا ان ذلك اصل تعبدي شرعي كاصالة الطهارة ونحوها
فهو ممنوع لعدم الدليل عليه بل ذلك مدفوع باستصحاب عدم العدالة المقطوع بانها من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي خصوصا على
القول بان حقيقة العدالة الملكة الراسخة والى هذا اشار العضدي بقوله الظاهر ان الاصل الفسق لان العدالة طارية ولانه اكثر انتهى
ويعضد ما ذكره مصير المعظم الى القول الاول المشعر بالمنع عن الاصل المذكور وقد صرح به في الايضاح والتنقيح وغيرهما كما عن المهذب وان
ادعوا ان الظاهر والمظنون من حال المسلم العدالة كما ان المظنون من خبر العدل الصدق كما صرح به في التنبيه محتجا بان اعتقاده دين الاسلام
مما يزجره واشار الى هذا في النهاية فقال ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اظهر من احتمال الكذب فضعفه
ظاهر لما ذكره في جملة من الكتب وفي الكشف وان كان الاصل عدم الفسق وكان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عنه الا ان كثرة وقوعه من
المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعفت الردع وفي زبدة البيان لا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم ذلك
لانه معارض باصل عدم فعل الطاعات وان وقوعه كثير وعلمه اكثر فلا يبقى الاعتماد فتأمل وفي مجمع الفائدة واما الاستدلال بكفاية
الاسلام بناء على الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة او ان الظاهر من حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولهذا لو
نسبه احد الى خلاف ذلك يفسق ويعزر فضعيف اذ الاصل عدمها او هو ظاهر والظاهر لا يدل على حصولها وهو مع اعتبار الملكة واضح وعدمه لا شك في
اعتبار امور كثيرة وجودية فيها والاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما نراه من اكثر المسلمين فانك اذا تأملت
الناس خصوصا في السفر والمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدل ولهذا لم يوجد الا نادرا فالظاهر معارض بالظاهر وحمله على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات
وعلى الصحة والسداد ونحوها من نسبة الفسق الى المسلمين وذلك لا يقتضي الجزم ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته في القضية
الموقوف على ظهورها عند الحاكم بحيث يحكم بها شرعا ولذا يحمل على ذلك ولو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات ويعزر لو نسبه اليه
ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم بالعدم والحمل على الفعل

اشارة الى ان الاصل في المسلم العدالة

بناء

بناء على ظاهر الحال المصلحة فافهم ولا يستلزم الثاني الاول وهو ظ فتد ومنها الاجماع المحكي في الخلاف فانه قال اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي ص ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع الاعصار على تركه انتهى وفي المسالك حال السلف يشهد بذلك وفيه نظر اما اولا فلو هنه بمصير المعظم الى خلافه كما صرح به في الرياض وفي التنقيح ممنوع من انه لم يكن في ايام النبي ص بحث عن حال الشهود وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجود وفي مجمع الفائدة ان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد حتى لم يظهر القول به مطلقا من المخالفين ايضا بل نقل عن ابي حنيفة فقط في غير الحدود لا مطلقا واما ثانيا فلما ذكره في مجمع الفائدة فقال ان مراد الشيخ من الاسلام الظاهر ح الايمان بالمعنى الاخص فانه يبعد قوله بقبول مطلق المسلم مع قوله بفسقهم لمخالفة المذهب فكيف يسند الى الشيخ بفعل الصحابة والتابعين القائلين بقبول كل المسلمين بل غير المؤمنين كما روي ان ابا يوسف رد شهادة ابن ابي يعفور فقال لانك رافضي مع علمه بانه صدوق واما ثالثا فلما ذكره في الرياض من انه معارض بما يظهر من كنز العرفان من كون تفسير العدالة بالملكة مجمعا عليه حيث نسبه الى الفقهاء بصيغة الجمع المحلى باللام المفيد للعموم وتبعه كلام المقدس الاردبيلي ره في شرح الارشاد وفيه نظر واما رابعا فلما ذكره في الكشف فقال واسند الى الشيخ الاجماع مع انه قال بعده اذا حضر الغرباء في بلد عند حاكم فشهد عنده اثنان فان عرفهما بعدالة حكم وان عرف الفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنهما انتهى وفيه نظر نعم حكى عنه انه قال في المبسوط ان عرف اسلامهما دون عدالتهما بحث عنهما فتد ومنها ما اشار اليه في المسالك فقال وهذا القول امتن دليلا واكثر رواية وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة وللقاضي المتقدم نزل من يعتد اليها لكن المشهور الان بل المذهب خلافه انتهى وفيه نظر ومنها العمومات الدالة على قبول شهادة المسلم من نحو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم خرج منها معلوم الفسق بالدليل ولا دليل على خروج مجهول الحال فيبقى مندرجا تحتها والعام المخصص حجة في الباقي وفيه نظر فان هذه العمومات قد ثبت تقييدها بما دل على كون العدالة شرطا في الشاهد فلا يشمل الفاسق مطلقا ولو لم يكن معلوم الفسق فلا يصح التمسك بها في محل البحث لان مجهول الحال يحتمل ان يكون فاسقا فيكون خارجا عن تلك العمومات ويحتمل ان يكون عادلا في الواقع فيكون مندرجا تحتها والاحتمالان متساويان ومعه لا يمكن شمولها له فيسقط الاستدلال بها على قبول شهادته وهو واضح سلمنا الشمول ولكنها لا تصلح لمعارضة ادلة القول الاول المتقدم اليها الاشارة وبالجملة الاستناد الى هذه العمومات في اثبات هذا القول في غاية الضعف ولعله لهذا لم يتمسك بها الشيخ في الخلاف ومنها جملة من الاخبار احدها خبر ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وقد وصف هذه الرواية بالصحة في المسالك والذخيرة والرياض وتامل في ذلك في مجمع الفائدة فقال ويمكن ان يناقش في السند بعدم ظهور صحته الى الحسن بن محبوب فانه اسنده اليه في التهذيب في اخر باب البينات مقطوعا عن الحسن وفي اواسط الباب نقلها عن احمد بن محمد عن الحسن واحمد مشترك والطريق اليه غير صحيح وابو ايوب هو ايضا مشترك وفي جزم ايضا شيء وان كان الظاهر ان الطريق الى الحسن صحيح واحمد هو ابن محمد بن عيسى الثقة فالطريق اليه صحيح وكذا ابو ايوب هو الخزاز كما صرح به في اخر الباب وحريز مقبول عندهم بل ثقة انتهى فلا يضر فان هذه الرواية صحيحة كما اعترف به المناقش فلا يمكن الجواب عنها بضعف السند وان كانت المناقشة المزبورة يوجب هنا فيه وكذا لا يمكن الجواب عنها بما اشار اليه المقدس الاردبيلي ره فانه قال ويمكن حملها على التقية واختصاصها بالصورة المذكورة فلا يكون دليلا على عدم الاشتراط مطلقا بل دليله في الجملة على انه قد استثنى المعروف بالفسق فلا بد من العلم او الظن بعدم ذلك وليس معلوم حصوله من دون العدالة فتد انتهى وذلك لان الحمل على التقية خلاف الاصل فلا يصار اليه الا مع دليل عليه وهو هنا منتف واحتمال الاختصاص بالصورة المذكورة بعيد ولا قائل بالفرق بينها وبين غيرها من الصور وثانيا ان جواز الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الصورة المذكورة يقتضي جوازه في كثير من الصور بطريق اولى كما لا يخفى فلم يبق الا صورة قليلة وهي تلحق بالاكثر بالاستقراء فتد ولا نسلم ان استثناء المعروف بالفسق يستلزم ذلك لان كان المراد منه المعلوم بالفسق عند الوالي نعم ان كان المراد منه المشهور بالفسق يستلزم ذلك ولكن اطلاق كلامه يقتضي الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم الاشتهار

بالفسق وهذا ربما يكون دليلا على هذا القول وفيه نظر لان ما ذكره لا قائل به على الظاهر فينبغي التنزيل اما على ما عليه المعظم بتقييد الاطلاق او على
ما عليه ارباب هذا القول بالتقييد الامرين متساويان فيسقط الاستدلال بالرواية على هذا القول على انه قد يدعى ترجيح الاول فيكون الرواية
حجة للقول الاول وثانيها مرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم
الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه قال في الوسائل
قد عمل الشيخ وجماعة بظاهرها وظاهر امثالها وحكموا بعدم وجوب التفتيش انتهى واجاب عنها في التنقيح بانها مرسلة مع انها رواية محمد بن عيسى عن
يونس لا يعتمد عليه كما قاله ابن بابويه وفي مجمع الفائدة بضعف السند وبان المستدل لا يقول بظاهرها فانهم يقولون بقبول الظاهر في
اكثر من خمسة اشياء وهو ظاهر قال ولا يعارض ما ذكر من الادلة ويمكن حملها على عدم التكليف بما في نفس الامر وحقيقة الحال وانه لا بد على عدم
اعتبار العدالة وكفاية مجرد الاسلام والايمان فانه ما يسبق من لفظ ظاهرا مأمونا وفي الرياض بضعف السند من غير جابر له وبانها غير واضحة الدلالة
قال والشرط كما يحتمل ان يكون المراد به عدم ظهور الفسق كذا يحتمل ان يراد به ما يزيد عليه من الملكة او حسن الظاهر ومعه لا يمكن الاستدلال بها
مع ظهورها فيه بحكم التبادر وما سيأتي من الاخبار وثالثها خبر العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام
فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق وقد وصف هذه الرواية في الذخيرة بالحسن فقال ورواه الصدوق في الفقيه باسناد حسن للوشاء عن
العلاء بن سيابة ورواه الشيخ عن العلاء باسناد ضعيف لمكان محمد بن موسى الشريفي بن الضعيف وغيره انتهى وفيه نظر فان العلاء لم نجد ما يدل
على حسن حاله ولعله اراد الحسن الى فاذن ينبغي الحكم بضعف سند الرواية فلا يصح الاعتماد عليها مضافا الى ما كان المناقشة في دلالتها ما
تقدم اليه الاشارة في خبر ابي ايوب ورابعها خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض
الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وفيه نظر لضعف السند وقصور الدلالة لما ذكره في الكشف من احتمال عموم الظنين
لكل مجهول الحال هذا وقال في مجمع الفائدة ان الفاسق مردود مطلقا ويفهم منها عدم الاول ان يحمل الظنين عليها وفيها نقص او زيادة فافهم
على انه لا صراحة فيها على المطلوب فيحتمل ان يكون المراد عدالة بل البحث والتفتيش وخامسها خبر ابي بصير الذي وصف بالصحة في المسالك
ومجمع الفائدة والذخيرة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم وقريب منها خبر عبد الله بن سنان وسليمان بن
خالد والحلبي لا يقال لا يجوز الاعتماد على الرواية هنا لان غاية ما يستفاد مما ذكر عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم والخصم الذي منه
مجهول الحال وعدم الرد اعم من القبول كما صرح به في مجمع الفائدة وقال الظاهر انا ما يبصر هو بحيوا وافي لنقل شيخ عنه لانا نقول ما ذكره مدفوع
بان مقتضى اطلاق تلك الروايات عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم التي من جملته مجهول الحال ولو بعد الفحص والتفتيش وعدم ظهور الحال وهو
مستلزم للقبول والا لكان مردودا فتدبر ولا يقال ان مجهول الحال باعتبار احتمال كونه ظنينا وفاسقا وخائنا لا يصح الحكم بقبول شهادته
تحقيق المطلب ان الروايات المتقدمة دلت على ان كل ظنين وفاسق في نفس الامر يرد شهادته ومجهول الحال يمكن ان يكون ظنينا وفاسقا
ويمكن ان يكون عادلا واذا حصل الشك فينبغي التوقف فلا يكون الروايات السابقة دليلا على قبول شهادته لانا نقول اطلاق تلك الروايات
ينصرف الى من علم كونه ظنينا ومتهما لا مطلق من يطلق عليه لفظ الظنين والمتهم حقيقة وذلك لان المتبادر من اطلاق اللفظين ذلك وفيه
نظر للمنع من التبادر المذكور سلمنا ولكن غايته ذلك التبادر تيقن دخول من علم اتصافه باحد الامرين تحت الاطلاق لا انحصار المراد
فيه فيحصل الشك في دخول مجهول الحال تحت المنطوق والمفهوم فلا يمكن التمسك بتلك الروايات على حكمه وفيه نظر اذا التحقيق ان التبادر
المذكور يقتضي الحكم بانحصار المراد في ذلك ولا يقال انه ليس في الروايات السابقة تصريح بانه يقبل غير شهادة الظنين والمتهم حتى يحكم
بقبول شهادة مجهول الحال على تقدير تسليم عدم دخوله في مفهوم الاسمين نعم اقتصاره عليه السلام عليهما في مقام الجواب عن السؤال عما يرد من
الشهود ربما كان ظاهرا في ذلك ولكن هذا الظاهر لا يجوز التعويل عليه بعد ما مر على حاله لقيام الدليل على ان بعض افراد غير الظنين لا تقبل
شهادته لانا نقول ان خروج بعض الافراد من دليل التاطر بالدليل لا يقتضي ان يخرج منه الفرد الذي لم يقم الدليل على خروجه منه وهو محل
البحث والا لم يكن العام المخصص حجة في الباقي وعدم توهم هذا انما يسلم في العمومات المستفادة من الوضع واما المستفادة من العقل كما في
محل البحث فلا فتدبر ولا يقال ان مجهول الحال يمكن ادعاء دخوله تحت المتهم الذي حكمت تلك الروايات برد شهادته لانا نقول نمنع من صدق

فانا نتفرد بر محمد بن عيسى عن يونس

المتهم على مجهول الحال فتأمل وسادسها خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق عليه السلام كل من ولد على فطرة الاسلام جازت شهادته ثم قال فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لضعف الرواية سندا فلا يصح الاعتماد عليها وبالجملة الروايات المذكورة لا تنهض لاثبات هذا القول لان الدال منها ضعيف السند من غير جابر والصحيح السند منها ضعيف الدلالة ولو سلم صحة سند جميعها وظهور دلالتها فنقول هي لا تصلح لمعارضة الاخبار التي ذكرناها حجة للقول الاول اما اولا فلما ذكره في الرياض من ان الاخبار المتقدمة اخص مطلقا من هذه الاخبار لانها لا تدل الا على ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق مقبول الشهادة وهو مطلق يعم ما لو كان متصفا بالملكة وحسن الظاهر ام لا والاخبار المتقدمة كالصريحة بل صريحة في اعتبار الشيء الزائد على ما في هذه الاخبار فيجب تقييدها بالاخبار المتقدمة واما ثانيا فلاعتضاد الاخبار المتقدمة بالشهرة العظيمة بل في الرياض كادت تكون اجماعا واما ثالثا فلاعتضادها بما ذكره في الرياض من ظواهر الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة المانعة عن قبول شهادة الفاسق اسم لمن ثبت له وصف الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة في نفس الامر ولا مدخلية للمعرفة به في حقيقته ومفهومه لا لغة ولا عرفا قال مع ان المنع عن قبول شهادته في الاية معلل بكراهة الوقوع في الندم وهي كالصريحة بل صريحة في اعتبار الوصف الواقعي ومقتضى تعليق الحكم عليه لزوم مراعاته والتجسس عن ثبوته وعدمه في نفس الامر والاسلام كما لا يجامع هذا الوصف ظاهرا كذا لا يجامعه لبسه بمحتمل الوقوع في الندم فيجب الفحص ثم قال وقريب منها الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة الدالة على اعتبار العدالة بناء على ان المتبادر منها عرفا وعادة ليس مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق جدا انتهى وفي المسئلة محل اشكال ولكن التحقيق ان يقال من ذهب الى كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في العدالة ان ادعى ان ذلك معنى العدالة وحقيقتها لا غير كما هو ظاهر المبسوط والسرائر وغيرهما فهو مبطل بل الحق ان العدالة غير ذلك لوجوه الاول ان المتبادر والمفهوم من لفظ العدالة عند الاطلاق صفة حاصلة للشخص كالبذل والشجاعة والسخاوة كما صرح به في مجمع الفائدة والرياض فان قلت هذا باعتبار اللغة ولكن صارت حقيقة شرعية في ذلك قلنا لا نم ذلك للتكلف والمتبادر من لفظ العدالة في عرف المتشرعة خلاف ذلك المعنى ونظيره الثاني الاخبار التي ذكرناها في مقام ذكر حجة القول الاول ويؤيدها ما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي فقال ويستفاد من جملة وافرة من النصوص في موارد عديدة اعتبار الاعدلية ولا يتاتى الا بقبولها المراتب المترتبة ضعفا وقوة ولا يكون ذلك الا بتفسيرها بغير ذلك مما يرجع الى امر حقيقي والا فالامر العدمي ولو ركب مع وجودي لا يقبل المراتب كما هو واضح الثالث ان نقل الاجماع على عدم كون العدالة عبارة عن ذلك وانها عبارة عن ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة منهم العلامة في المختلف وفي القواعد والارشاد والتحرير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والشهيد ان في الدروس والذكرى والروض والروضة والسبزواري في الكفاية والمحقق الثاني في جامع المقاصد والسيد عميد الدين في المنية والفاضل الشيخ حسن في م والفاضل الهندي في الكشف والوالد دام ظله العالي في الرياض وقد صرح جماعة ايضا بانه مذهب المعظم بل يستفاد من بعضهم دعوى الاجماع عليه وفي البحار والذخيرة انه مذهب المتاخرين لا يقال لا دليل على ما ذكرت من الادلة الاربعة سوى الشهرة وهي ليست بحجة ولذا انكر ذلك في مجمع الفائدة والبحار والذخيرة والكفاية وقال الاخير انه لم يجد العدالة بمعنى الملكة في الاخبار ولا في كلام من تقدم على العلامة ولا دليل عليه وقد صرح بهذا في مجمع الفائدة لانا نقول لا نم ان الشهرة ليست بحجة خصوصا مثل هذه الشهرة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف سلمنا ولكن الاجماع المنقول حجة خصوصا اذا اعتضد بالشهرة سلمنا ولكن نقول لفظ العدالة والعدل الواردين في الكتاب والسنة ان وجب حمله على المعنى العرفي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فلا اشكال في دلالته على الملكة لان المتبادر منه عند الاطلاق في العرف الملكة وان وجب حمله على المعنى اللغوي فيحتمل قويا دلالته على الملكة ايضا فعلى هذا التقدير هو يدل على المتكرر يتبادر منه فيكون تفسير المعظم مستندا الى هذا وهو راجع الى احد الادلة الاربعة كما لا يخفى لا يقال اعتبار الملكة لا يجامع مع قولهم بعود العدالة بمجرد التوبة مطلقا او في الجملة كما صرح به صاحب الكفاية والمقدس الاردبيلي لانا نقول هذا باطل لان اعتبار الملكة ابتداء لا يستلزم اعتبارها دائما سلمنا ولكن ليس المراد بالملكة ما يمنع المكلف من المعصية بحيث لا يتمكن منها اصلا بل المراد منها استعداد النفس لترك المعاصي وقوتها القريبة في ذلك فتامل وان سلم القائل بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة ان العدالة عبارة عن الملكة الخاصة وادعى ان ذلك دليل عليها فنقول ان ادعى انه يحصل منه العلم بها فهو مبطل قطعا وان ادعى انه يحصل منه

بالمرة بناء على ان الفاسق
صح

الظن

الظن بها فهو اخص بكر وهو ظ سلمنا حصول الظن منه بذلك ولكن نطالب بدليل حجيته وان ادعى انه يدل على الملكة تعبدا فهو ممنوع ايضا
لعدم الدليل عليه وبالجملة الاقرب عندي ما عليه المعظم من انه لا يجوز الحكم بالعدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان ادعى القائل بكفاية
مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في قبول الشهادة ان العدالة ليست بشرط فيه بل الفسق مانع ومع الشك فيه كما في مجهول الحال يدفع
بالاصل فضعفه ظاهر لان اشتراط العدالة في الشاهد مما لا ريب فيه وبالجملة محل النزاع في المسئلة لا يخلو عن اشتباه فان منهم من جعل
النزاع كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ومنهم من جعل محل النزاع كون العدالة شرطا وكيف كان فالمختار ان مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق لا يكفي في قبول الشهادة وثبوت العدالة وينبغي التنبيه على امرين **الأول** ان القائلين بكفاية مجرد الاسلام مع
عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة هل ارادوا بالاسلام المعنى الاعم او المعنى الاخص وهو الايمان فيه اشكال ولكن الظاهر الاخير كما صرح به
في مجمع الفائدة **الثاني** اعلم انه كما لا يثبت عدالة الشاهد بمجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق كذلك لا يثبت به عدالة الامام والظاهر ان من
اكتفى به في ثبوت عدالة الامام وقد اشار لهذا في الذخيرة والبحار فقال الاولى الظاهر عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة **مفتاح**
اختلف اصحابنا في توقف العدالة التي هي شرط في جملة من الامور على مراعاة المروة على قولين الاول انها متوقفة على ذلك وهو للمبسوط وئر والتحرير والمختلف
والقواعد والارشاد والتهذيب والنهاية والمنتهى والدروس والذكرى والتنقيح وجامع المقاصد منه ولك والكشف ومحكي في كنز العرفان عن
الفقهاء وفي المدارك والذخيرة عن المتاخرين وفي الرياض والمفاتيح هو المشهور وفي الكفاية المشهور بين الخاصة والعامة وفي البحار المشهور لا سيما
بين المتاخرين اعتبار المروة في الامامة والشهادة لا شاهد له من جهة النصوص الثاني انها ليست بمتوقفة على ذلك وهو للمفيد في المحكي عنه
والشيخ في العدة والمحقق في موضع من يع والمعدل الاردبيلي في مجمع الفائدة والشهيد الثاني في الروض وسبطه في لك والفاضل الخراساني
في الذخيرة وخالي العلامة المجلسي طاب ثراه في البحار والوالد دام ظله العالي في الرياض ويمكن استفادته من النهاية والمحكي عن الحلبي والقاضي
حيث لم يصرحوا بتوقف العدالة على ذلك ولم يذكروا ما يدل عليه الا ان الاول صرح بتوقفها على ستر العيوب والاخيرين بتوقفها على اجتناب
القبائح وفي دلالة هذين على اعتبار المروة فيها اشكال للاولين وجوه منها الاصل المعتضد بالشهرة والاشارة ومنها ان المقصود من اشتراط العدالة
هو حصول الثقة والاعتماد وهما لا يتحققان بالنسبة الى من لا مروة له لان عدمها اما لخبل وضعف عقل او لقلة حياء وعلى التقديرين لا يبقى
وثوق اما مع قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما يشاء كما ورد في الخبر فيكون عدم المروة من منافيات العدالة فتكون هي متوقفة عليها
وفيه نظر للمنع من ان المقصود من اشتراط العدالة ذلك لاحتمال ان يكون المقصود امرا اخر ولو كان المقصود منه ذلك لكان الشرط في الحقيقة هو حصول
الظن بالصدق والوثوق والاعتماد وهو كما يحصل بالعدالة كذا يحصل بغيرها فلم يكن للتخصيص بالعدالة وجه سلمنا ولكن لا نم ان عدم المروة
ينافي الاعتماد والوثوق بل قد يجامعهما فلا يكون من منافيات العدالة مطلقا لا يق اذا ثبت انه في الجملة من منافيات العدالة ثبت كونه منافيا
مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا بعد كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض على ما حكي من الرضوي عن مولانا الكاظم عليه السلام لا دين لمن لا
مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وفيه نظر لضعف الرواية سندا فلا يجوز التعويل عليها ومع هذا فقد قال بعض الفضلاء وفيما حكي عنه ان
استعمال المروة بالمعنى الذي ذكره الاصحاب غير معروف في كلامهم عليهم السلام ويبعد حمله على بعض المعاني المروية عنهم ع في تفسيرها انتهى قال
والدي العلامة دام ظله العالي بعد نقل هذا اقول كما اشار بالمعنى المذكور لها بين الاصحاب الى ما قالوه من انها التخلق بخلق امثاله والمعاني
المروية عنهم عليهم السلام الى ما في بعض النصوص من انها اصلاح المعيشة وما في بعض اخر منها من انها ستة ثلثة في الحضر وهي تلاوة القرآن وعمارة
المساجد واتخاذ الاخوان ومثلها في السفر وهي بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح في غير معاصي الله وما في ثالث من ان يضع الرجل خوانه بفناء
امن الحجرة لك وليس في شيء من هذه المعاني المروية ما يوافق ما ذكره الاصحاب في معنى المروة ولا كونه معتبرا في العدالة بالكلية نعم ربما يشعر
به بعض الروايات منها من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت
اخوته وحرمت غيبته لكن الاشعار فيه كما ترى مع قصور السند لا ريب ان اعتبارها احوط وان كان في تعينه نظر انتهى ومنها انه لا
يطلق عرفا على من لا مروة له انه عادل فيكون هو مما يتوقف عليه مفهوم العدالة وفيه نظر لان لفظ العدالة عند اهل العرف غير معلوم
المعنى وبناؤهم في معرفة معناه على ما يرد من الشرع بل حاله عندهم كحال سائر الالفاظ التي لا يعرف معناها الا بعد التوقيف من الشرع فتأمل

الشاهد اكتفى به في ثبوت عدالة

الخبل قطع و مع ه

وجه لا يبا فيهما

فيهما اشتهار القول بتوقف العدالة على المروة وفيه نظر لامكان المناقشة في حجية الشهرة سلمنا ولكن نمنع من تحققها في المسئلة على وجه يصح الاعتماد عليه ومنها ان المناصب التي اعتبرها العدالة كالشهادة والامامة والقضاء لا يليق بمن لا مروة له فيلزم ان يكون المروة مما يتوقف عليه العدالة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى سلمنا ولكن الاستلزام ممنوع لم لا يجوز ان تكون المروة شرطا لتلك المناصب بنفسها ولا يكون لها دخل في اصل العدالة وقد صار الى هذا بعض قائلا ان المروة شرط في الشهادة وانه لا ربط لها بالعدالة وللآخرين وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة من الاصل فقال دخول المروة في العدالة غير بين للاصل وعدم ثبوتها فيها لا شرعا ولا لغة ولا عرفا الجميع لعدم ذكر البعض في تعريف العدالة واعتبارها في قبول الشهادة ايضا غير ظاهر للاصل وعدم ذكرها في الادلة من الآية والاخبار والاجماع بل يدل على عدمه تركها في الادلة والاقتصار على العدالة وعدم الفسق والتهمة كما سمعت فتأمل ومنها ان عدم قدح ارتكاب الصغائر في العدالة يستلزم عدم قدح ارتكاب خلاف المروة فيها بطريق اولى ومنها ان اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية يقتضي جواز قبول خبر غير الفاسق مطلقا ولو لم يكن له مروة ولا دليل على خروج من لا مروة له عنه فيكون مندرجا تحت العموم وفيه نظر لامكان دعوى انصراف الاطلاق الى الغالب وهو من له مروة كما اشار اليه في ذلك ومنها عموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون يقتضي جواز الاعتماد على من لا مروة له لانه ليس بفاسق قطعا فلا يكون عدم المروة من قوادح العدالة فتأمل ومنها خلو الاخبار عن بيان توقف العدالة على المروة كما اشار اليه في مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والكفاية والرياض ومنها ما اشار اليه في البحار فقال والحق ان ما لم يخالف منه ذلك الشرع ولم يرد فيه نهي لا يقدح في العدالة ولا دليل عليه وليس في الاخبار منه اثر بل خلافه في اخبار كثيرة ومن كان اشرف من رسول الله صلى الله عليه وآله وكان يركب الحمار العاري ويردف من خلفه وياكل ماشيا الى الصلوة كما روي كانهم اتبعوا اثر العامة فانها مذكورة في كتبهم اذ لم يذكر المحقق ذلك فيما علمنا واعرض عنه كثير من القدماء والمتاخرين انتهى وفيه نظر والمسئلة لا تخلو من اشكال ولكن القول الثاني لا يخلو عن قوة الا ان مراعاة الاول مهما امكن احوط وينبغي التنبيه على امور **الاول** تختلف العبارات في تفسير المروة ففي طور العدالة في المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة وفي التحرير اما العدالة في الافعال فيجتنب الامور الدنية وفي القواعد من صفات الشاهد المروة فمن يرتكب ما لا يليق بامثاله من المباحات بحيث يسخر به ويهزء منه ترد شهادته وفي الايضاح اما المروة فاجتناب ما يسقط العزة من القلوب ويدل على عدم الحياء وعدم المبالاة بالاستنقاص وفي الدروس اما المروة فهي تنزيه النفس عن الدنائة التي لا تليق بامثاله وفي التنقيح اما المروة فيخرج عنها بفعل الدنائة بما يسقط العزة والمحل من القلوب ما يدل على المهانة وعدم المبالاة وفي جامع المقاصد المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودنائة الهمة من المباحات والصغائر وفي الروضة هي التخلق بخلق امثاله في زمانه ومكانه وفي الروض المراد بالمروة ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودنائة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات بحيث لا يبلغ حد الاصرار وفي المدارك اما المروة فالمراد بها تنزيه النفس من الدنائة التي لا تليق بامثاله ويحصل ذلك بالتزام محاسن العادات وترك الرذائل المباحة وفي الذخيرة المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات التي لا تبلغ حد الاصرار وفي المسالك ومجمع الفائدة والذخيرة وفي ضبط المروة عبارات متقاربة منها ان صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الادناس ولا يشينها عند الناس او الذي يتحرز عما يسخر منه ويضحك به او الذي يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه وفي البحار وفي ضبط معناها عبارات متقاربة المعنى وحاصلها مجانبة ما يؤذن بالخسة وفي الذخيرة وفي الكشف المروة بالهمزة ويجوز تشديد الواو وهي الانسانية كما في الصحاح او الرجولية والمراد بها هنا الكمال فيهما كما في العين والمحيط وفي الاصطلاح هيئة نفسانية تحمل الانسان على الوقوف على محاسن الاخلاق وجميل العادات الثاني اعلم انه قال في بعض الاجلة الاشارة الى تفسير المروة ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفاوت مراتبهم وازمنتهم وامكنتهم فقد يكون الشيء مطلوبا في وقت ومعيبا في وقت آخر بالنسبة اليه ما ذكره انتهى واشار اليه ما ذكره في الروضة وجامع المقاصد والذخيرة والبحار ففي الاول بعد ذلك ايضا ويختلف الامر فيها باختلاف الاحوال والاشخاص والاماكن وفي الثاني بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفاوت مراتبهم وفي الثالث بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك بحسب الاشخاص والاوقات والاحوال والبلاد وفي الرابع بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك بحسب اختلاف الاشخاص والاعصار والامصار والعادات المختلفة **الثالث** حدد ما ينافي المروة ويوجب سقوطها امور منها ما صرح به في المبسوط والسرائر فقالا ومما يسقطها الاكل في الطرقات ومنها ما صرح به في المبسوط من لبس الثياب المصبغة للنساء ومنها ما صرح به في القواعد

والايضاح والدروس والتنقيح وجامع المقاصد والروض والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والبحار من الاكل في السوق وزاد في القواعد

وشرب غالبا وفي الاخيرين في اكثر البلاد وفي المسالك الا ان يكون الشخص سوقيا او غريبا لا يكترث بفعله وفي الروضة منه الاكل في السوق

والشرب فيها لغير سوقي الا اذا غلبه العطش وفي مجمع الفائدة ومنه الاكل في الاسواق الا ان يكون الشخص سوقيا او بدويا او فقيرا لم ينكر هذا الفعل

عنه او يكون ذلك عادة في تلك البلدة غير منكر وخارج عن رسومهم وعاداتهم مثل الاكل في الطريق وصرح بعضهم بالحوق ونحن من الاكل في السوق

الاكل في الجامع ومنها ما صرح به في القواعد من البول في الاسواق غالبا ومنها ما صرح به في القواعد من الانكباب على اللعب بالحمام ومنها

ما صرح به في الدروس والذخيرة والبحار من لبس الفقيه لباس الجندي وزاد في الاول بحيث يسخر منه ثم صرح بان العكس وهو لبس الجندي لباس

الفقيه بحيث يسخر منه كذلك وفي الروضة في مقام ذكر المنافيات ولبس الفقيه لباس الجندي وغيره مما لا يعتاد لمثله بحيث يسخر منه وبالعكس وفي

المسالك نحو ترك المروة لبس ما لا يليق بامثاله كما اذا لبس الفقيه لباس الجندي وتردد به في البلاد التي لم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس هذا النوع من

الثياب كما اذا لبس التاجر ثوب الحمالين ونحوهم بحيث يصير مضحكة وفي مجمع الفائدة في مقام المذكور كما اذا لبس الفقيه الجندي وما في ذلك

وفي القواعد في المقام المذكور كما لعقبه بلبس القباء والقلنسوة غالبا ومنها ما صرح به في الايضاح من كشف الراس بين جمهور الناس وفيهم

لبس كذلك وفي صح في المقام المذكور وكشف الراس عند من لبس هو كذلك وفي الذخيرة والبحار في المقام المذكور كشف الراس في الجامع وفي

الروضة في المقام المذكور والمشي مكشوف الراس بين الناس وفي المسالك في المقام المذكور المشي في الاسواق والجامع مكشوف الراس والبدن

اذا لم يكن الشخص ممن يليق به امثاله وفي مجمع الفائدة في المقام المذكور ومنه المشي في الاسواق مكشوف الراس او البدن اذا لم يكن اهل المحل كذلك

ومنها ما صرح به في الدروس وقبح من السخرية وفي الروضة كثرة السخرية ومنها ما صرح به في الدروس والتنقيح من كشف العورة التي يتأكد استحباب سترها

في الصلوة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض والذخيرة والبحار من البول في الشوارع وقت سلوك الناس وزاد في الاول ومن يوجب انخراطه

من يتبع عادة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض من مد الرجل في المجمع ومنها ما صرح به بعض في الكتابين من التطفيف بحبة ومنها ما صرح به في

المسالك والروضة والذخيرة ومجمع الفائدة من كثرة الحكايات المضحكة وفي البحار الاكثار من المضحكات ومنها ما صرح به في الذخيرة والبحار

من المضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله ومنها ما صرح به في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول ومنه ان يخرج عن حسن العشرة مع الاهل والجيران

والمعاملين ويضايق في اليسير الذي لا يستقصى فيه وفي الثاني ومنه ان يخرج من حسن العشرة المطلوبة منه عقلا وعادة مع اهله واخوانه و

جيرانه وبالجملة مع مخالطيه ومعامليه مثل ان يضايق معهم في المطعم القليل جدا كل وقت اطعمة طيبة ويطعمهم القليل مما يجري عادة ما اكثر

ولا يلتفت الى الجيران باطعام وماء ونادر بل يمنعهم ويضايقهم في الامور المشتركة مثل السكنى ويضايق معاملته في الشيء اليسير الذي يلزم امثاله

عن مثله في مثله ونحو ذلك مثل ان يفعل ما لا يليق بامثاله بالنسبة الى الناس ومنها ما اشار اليه في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول

ومنه ان يبتذل الرجل المعتبر بنقل الماء والاطعمة الى بيته اذا كان ذلك عن شح وضنة ولو كان عن استكانة او اقتداء بالسلف التاركين

التكلف لم يقدح ذلك في المروة وكذا لو كان يلبس ما يجد ويأكل حيث يجد لتقلله وبرائته من التكلفات العادية ويعرف ذلك بتناسب حال الشخص

في الاعمال والاخلاق وظهور مخايل الصدق عليه وفي الثاني ومنه ان يباشر بنقل الماء والحطب وامثاله والحوائج والاطعمة الى البيت بشح على وجه

الكرم اما لو كان لاستكانة وعدم اعتباره بنفسه وانكسار نفسه وارادة اصلاحها وجعلها متواضعة وترك تعويدها بالرسوم الجاهلية والعادة

الحادثة واقتداء بالسلف والائمة عليهم السلم فذلك ليس من ترك المروة في شيء مثل الطعام والقربات والامتياز بالقصد يعرف ذلك من افعال

الناس واعمالهم واخلاقهم مثل ان يكون عادته ان يأكل ما يجد ويلبس كذلك ويفعل ما يتيسر ويجلس كيفما اتفق مثل ان يجلس على الارض و

التراب ويأكل عليها من غير سفرة ويجلس جلسة العبيد ويأكل اكلهم كما نقل من فعله صلى الله عليه وآله وقوله في جواب من سئل عن ذلك

من اولى مني بالعبودية حتى لا افعل انما افعل فعل العبيد لا اجلس جلستهم ولا اكل اكلهم انتهى **الرابع** قال في الروضة والروض والذخيرة

لا يقدح فعل السنن وان استهجنها العامة وهجرها الناس كالكحل والحناء والحنك في بعض البلاد وانما العبرة بغير الراجح شرعا

هذا ذكره وجيد والحمد لله رب العالمين ثمت

ومنها ما صرح به في ذلك ومجمع الفائدة
والذخيرة والبحار من تقبيل امرأته
وجاريته في المحاضر وبين الناس وزاد
في الاولين او يحكي لهم ما يجري بينهما
وبينها في الخلوة
ح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم الى يوم الدين **باب** الاجتهاد والتقليد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا **القول في الاجتهاد مقدمة** اختلفت عبارات الاصحاب وغيرهم في تعريف الاجتهاد فقيل المعارج الاجتهاد افتعال من الجهد وهو في الوضع بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة لانه يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في حمل الحقير وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا لانها تبتني على اعتبارات ظنية نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس وفي الذريعة الاجتهاد عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وادلتها بل بما هو طريقة الامارات والظنون وادخل في جملة ذلك القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول لعلة متميزة كما ادخل في جملته بالامارة لمتعينة كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات وفي النهاية الاجتهاد لغة عبارة عن ... شرعا استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور الذي يستلزم الكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي عنه اللوم بسبب التقصير وفي باب الاجتهاد لغة استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المبادي في شرح الاجتهاد في الاصطلاح عبارة عن استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه وفي الذكرى فقال هو في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر يستلزم الكلفة والمشقة وفي المنية الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وقال اخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام بحيث ينتفي عنه اللوم بسبب التقصير وفي ... الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي الزبدة الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وفي الوافية الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد هو المشقة وفي الاصطلاح ... انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي عندنا الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية وفي الاحكام الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وفي شرح المختصر للعضدي الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي انتهى **مفتاح** اعلم انه قد ادعى بعض اصحابنا ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من المذهب في نحو زماننا منسد وحجته على ذلك ان ما يمكن ان يستدل به على تلك الاحكام ليس الا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وليس شيء منها يفيد القطع بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند معلوم الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لما سبق اليه الاشارة على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك لان ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع به لعدم ثبوت تواتره كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته من الكتاب

(فاذا استثني القياس من اهل الاجتهاد)

(في بعض نسخ الواسطة استفراغ الوسع)

في بيان امكان حصول العلم القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية

اصلا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية من طريق الكتاب هذا وقد ذهبت طائفة على الظاهر الى منع كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت عليهم السلام وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايضا مما يوجبه هذا ما دل عليه جملة من الاخبار وقال به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القرآن لاحتمال كل اية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال بها وهو واضح فتأمل واما السنة فلان الموجود منها المروي من طريق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل اكثرها خارج عنه وليس لنا عليه دلالة وهذا واضح لا شبهة فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية الندرة واكثر مسائلها خالية عن رواية متعلقة بها واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين والمذهب او المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين قطعي السند وظني وكلاهما لا يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما غير قطعي السند فواضح واكثر الاخبار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه طائفة من الحشوية من ان جميع الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى اليه وقد بيناه في ما سبق واما قطعي السند فلكونه ظني الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يمكن تحصيل العلم به وهذا الوجه يجري ايضا في القسم الاول وبالجملة كلما كان دلالته مستفادة من الالفاظ كالكتاب والسنة المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية والاخبار الاحاد لا يمكن تحصيل العلم منه لما اشرنا اليه من ان دلالة الالفاظ لا تفيد العلم وقد مضى تحقيق ذلك في اول الكتاب اما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يحصل به العلم بقول المعصوم غير ممكن عادة كما هو خيرة جمع من المحققين واما الشهرة وما عداها من الخلاف وظهور عدم الخلاف فلا تفيد العلم وهو واضح لا يقال كيف تمنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال ان معظم الاحكام الشرعية يستفاد من الاجماع وانكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري الدين والمذهب لانا نقول على تقدير تسليم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم مقدمة اخرى هي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة وقد عرفت انهما ظنيتان ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية كانت النتيجة ظنية وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال في جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علينا الا انه لا يكاد ينفعنا في المسائل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وسائر احكامه فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم والحجر او امثال ذلك فظهر ان طريق معرفة الاحكام كاد ينحصر في الظني على انه لو تحقق طريق علمي ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد فيكون ما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات والادلة واما العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضميمة الى مقدمة اخرى نقلية واما المنضم اليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية لا يكون معلوما وقد اشار الى جملة مما ذكرنا في المعالم فقال ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة انتهى وفيه نظر للمنع من انحصار القطعي في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة وذلك قد يكون بالكتاب والسنة وقد يكون بالعقل واما منع حصول القطع بالحكم الشرعي من الاولين باعتبار كون دلالتهما دلالة لفظية وان الدلالة اللفظية لا تفيد العلم فضعيف لان الدلالة اللفظية قد يحصل منها العلم كما تقدم اليه الاشارة واما منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الاجماع ودليل العقل فضعيف ايضا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه جدي قدس سره في تعليقته على المعالم فقال ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض ما ليس ضروريا بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات وتحققه كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقرآن وما تعقد

بل وربما نقل الاجماع حد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور قرائن اخر
مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثاله الى ان بلغ الحد يحصل اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن
سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف فلا ظن به اصلا فهي من
اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة والقران والاجماع المنقول عن كثير من الفقهاء واتفاق فقهائنا وعلمائهم
في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريقة الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة فما ادعاه من الانسداد
مخالف للوجدان نعم في الجملة الانصاف ان المعلوم من الاحكام الشرعية لا ينحصر في الضروري بل قد يتحقق في غيره نعم هو في غاية القلة ونهاية
الندرة فمعظم الاحكام الشرعية لم يتمكن من العلم به قطعا **مفتاح** ذكروا انه يتوقف الاجتهاد المطلق والقدرة على استنباط جميع المسائل
الفقهية على الوجه المعتبر شرعا على امور منها ان يكون عالما بالنحو فلو لم يكن عالما به لم يكن مجتهدا مطلقا وقد صرح بهذا الشرط في العدة و[illegible] والتحرير والقواعد
ونهاية الاصول و[illegible] وشرحي المنية والذكرى والدروس و[illegible] وضه ولمعة وشرحها للجد الصالح والوافية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد
والاخبار ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني اصالة عدم جواز العمل بالظن حينئذ لا يكون عالما بالنحو واصالة عدم جواز تقليده فيما لم
يعلم العقل الثالث العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها ظن العالم بالنحو بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحتها
الرابع ما تمسك به في العدة و[illegible] وتهذيب والمنية والذكرى والتنقيح والروضة والوافية من ان معظم الادلة الشرعية انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما
عربيان يتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو وزاد في المنية فقال لاختلاف معاني اللفظ الواحد عند اختلاف حركاته تركيبا
تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب معناه شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد محسنا والثالث استفهام
ومعناه اي خلق من اخلاق زيد او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما تستفاد من علم النحو انتهى ويؤيد ما ذكره ما ذكره
في [illegible] فقال الدويلي [illegible] من مصعلة قال لابي حنيفة [illegible] ما تقول في رجل ضرب ظبية بمرماة فقتلها فقال ابو حنيفة ما ادري ما تقول فقال انفعي ويحك
في دين الفقيه يحتاج الى اللغة حاجة شديدة الا الى الرواية وقال الاصمعي سمعت حماد بن سلمة يقول لحن في حديثي وقال ابو داود السجستاني سمعت الاصمعي
يقول ان اخوف ما اخاف على طالب العلم اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي صلى الله عليه وآله من كذب علي فليتبوء مقعده من النار لانه لم يكن بما روي
عنه ولحنت فيه كذبت وروي عن الصادق عليه السلام انه قال نحن قوم فصحاء فاذا رويتم الاخبار فاعربوها وصرح في النهاية وتهذيب بوجوب معرفته متمسكا
بتوقف الواجب المطلق عليه بان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومنها ان يكون عالما بالصرف فلو لم يكن عالما به لم يكن مجتهدا مطلقا وقد صرح
بهذا الشرط في تهذيب والتحرير والقواعد [illegible] وشرحي المنية والذكرى والدروس والتنقيح والروضة والمعالم والزبدة وشرحها للجد الصالح و
كشف اللثام ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وفي الوافية لاحتياج المجتهد الى علم الصرف ظاهر لان تغيير المعاني بتصريف
المصدر الى الماضي والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف ومنها ان يكون عالما باللغة العربية وقد صرح بهذا الشرط في [illegible] والعدة والمبسوط و
القواعد والتحرير وتهذيب والنهاية و[illegible] وشرحي الذكرى والدروس والمنية والتنقيح وضه وكشف اللثام والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد و
الاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وقد احتج بالوجه الاخير منها هنا في العدة وتهذيب والذكرى والمنية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد
والاخبار وقد اطال الكلام في ذلك بذكر الشواهد عليه واعظمها التجاء علماء الاسلام من الخاصة والعامة قديما وحديثا الى كتب النحو والصرف
ومع ذلك فان الوجدان يشهد بذلك لانا نرى ان من لم يعرف اللغة العربية وغيرها لم يتمكن من فهم المعنى المقصود في الكتاب والسنة [illegible] عند
الافتقار الى معرفة العلوم الثلاثة المذكورة في كثير من الالفاظ المبذولة لا ينبغي الاحتياج اليها مطلقا وذلك في غاية الوضوح ثم ان
الظاهر من اللغة في اكثر الكتب المتقدمة هو متن اللغة الذي تضمنه كتاب القاموس ونحوه بقرينة جعلها مقابلة للنحو والصرف و[illegible] من
في مقام ذكر الشرائط على العلوم الثلاثة عدم كون علم المعاني والبيان وعلم القراءة من جملة الشرائط وسيأتي الكلام فيها انشاء الله تعالى واعلم انه ليس الشرط
معرفة جميع المسائل من العلوم الثلاثة ولا حفظها عن ظهر القلب بل اللازم معرفة ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو
بالرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح به في تهذيب والمنية وضه وصرح في التحرير [illegible] بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح في التهذيب
والمنية والروضة وصرح في التحرير والتنقيح بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة لكنه من المقطوع به انهما قائلان به ومعه في المنية

الى كتب اللغة ايضا ثم

منه

منها المغني والجمهرة والقاموس والصحاح فلا يشترط ان يكون في اللغة كالاصمعي وفي النحو كسيبويه كما صرح به في النفلية هل يجوز الاكتفاء بكتاب واحد
او لا صرح ما ثاني في كشف اللثام فقال ولا يضر الاعتماد في كثير مما قد يأتي في ذلك الى الرجوع الى الكتب المعتبرة في العلوم المذكورة ولكن لا بد
من تتبع الكتب بحيث يحصل العلم العادي او الظن بانه لا يوجد ما يرد فيه ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما نرى كثيرا من الفقهاء يقتصرون في المسائل
اللغوية على نحو الصحاح وحده والنحوية على نحو المفصل او كتاب سيبويه ولا بد مع ذلك من التمهر والاقتدار الكامل والملكة القوية التي لا يحتاج في
اكثرها الى الكتب والا لم يعتمد على فهمه ولخطاء كثيرا ومن كان كذلك علم من القرآن والسنة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج اليه الا نادرا انتهى وفيه نظر واعلم انه
قال في الوافية الاحتياج الى هذه العلوم الثلاثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف العرب والائمة كالعجم ومن والعرب الذين في هذه الازمنة لامثال
الرواة ومن قرب من اعصارهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم انتهى وفيه نظر ومنها ان يعرف شرائط
البرهان وكيفية تراكيب البراهين وقد صرح بهذا الشرط في النهاية والتهذيب وعدة كتب وكذا في شرح المبادي والتمهيد والروضة والكشف والفوائد المدنية
في مسائل الاجتهاد والاخبار والعلم المتكفل لبيان ذلك هو علم المنطق وقد صرح بكون معرفته شرطا في الاجتهاد في الزبدة وشرحها للجد
الصالح ره وقال لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة وترتيب النظر فهو يحتاج الى معرفة احوال النظر من الصحة والفساد وكيفية الترتيب
المنطق انتهى وقد اشار الى الحجة المذكورة في التمهيد وكلام والشيخ والفوائد وفي الوافية الاحتياج الى المنطق انما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها
من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات مع امكان الترجيح وكذا الرد الفروع الغريبة الى الاصول اذ لا يحتاج الى اقامة الدليل وتصحيح
الدليل لا يتم بدون المنطق انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المبسوط والذكرى وغيرهما ولعله لما اشتهر من معظم الاصوليين للعلة من الصحاح اليه في علم الاصول
فيكون التصريح بشرطية اصول الفقه مغنيا عن الحكم بشرطيته ما ذكره او لما ذكره في س وم والوافية فقالوا لا يشترط ان يعرف شرائط البرهان لان
فان بقوة قدسيته يأمن معها من الخطأ وهو جيد اعلم انه قال في الوافية والحاجة اليه ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية
او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز والسنة المقدسة او غيرها انتهى وهو جيد ثم اعلم انه صرح في التهذيب والروضة والوافية بانه لا يشترط في
ذلك الاستقصاء وبلوغ الغاية في معرفة جميع المسائل المدونة وهو جيد قال في التهذيب فان حصول ذلك متعذر في اكثر الحكام بل المعتبر اصول الاحكام
بحيث يتمكن من الاستنباط وفي الروضة يقتصر على المجزي منه وما زاد منه فهو مجرد تضييع العمر وترجية الوقت وهو جيد وفي الوافية لا يشترط معرفة
المسائل المدونة من هذا العلم والعلوم الثلاثة المدونة والاصول والكلام والفقه المحتاج اليه ما لا يمكن تحصيله الا بعد الاحاطة بجميع الاحكام ويكفي
لصاحب الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى ومنها ان يعرف علم المعاني وقد صرح بهذا الشرط جدي الصالح قده وحكاه في الفوائد
عن السيد المرتضى ره والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني وفي الوافية عد علم المعاني في بعض العامة من الشرائط وهو المنقول من السيد
الاجل المرتضى ره في بحثه وعن الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كفاية الطالبين انتهى وربما يمكن
استفادته من الذكرى والزبدة لتصريحهما باشتراط معرفة العلوم العربية فان المعاني من جملتها ولعل وجههما ما اشار اليه في الفوائد فقال
فقال واعلم ان علم المعاني والبيان والبديع من مكملات الاجتهاد وجعل جمع علم المعاني والبيان من شروط الاجتهاد مثل السيد المرتضى
والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني بل الاخير ان عد علم البديع ايضا من الشرائط وقد اشرنا الى انه ربما يحصل العلم من جهة
الفصاحة والبلاغة بكون الكلام عن الامام عليه السلام من هذه الجهة ربما يكون لها مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا انتهى ولم يذكر
هذا الشرط في [illegible] والعدة وشرح عدة والتهذيب ونهاية ومبادي المبادي والذكرى ودس وضه وم فظاهرها عدم الشرطية معرفة علم البيان والبديع (وكذا ظاهرها عدم شرطيته)
وقد صرح في الوافية بعد اشتراط علم المعاني فقال الثاني علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعاني في الشرطية والمكملية الا ابن
جمهور فانه عد علم المعاني من المكملات وسكت عن البيان وقال بان احوال الاسناد الخبري انما يعلم فيه وهو من مكملات العلوم العربية الثالث
علم البديع ولم اجد احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلاثة اجمع في شرائط
الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلاثة اما على تقدير صحة التجزي فظاهر واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني
العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه يبحث عن الزائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق
الكلام لمقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز

والاطناب

والاطناب في المساواة وبعض مباحث القصر والانشاء المحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة
وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع علم يعرف به وجوه تحسين الكلام وليس شيء من مباحثهما
يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره والافصح على الفصيح في باب الترجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة
لغير المتجزي وله في بعض الاحيان اذ فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام
الذي فيه تاكيد او مبالغة على غيره ولكن لا شك في مكملية هذه العلوم الثلثة للمجتهد انتهى ويظهر من ح ده للمحقق الصالح اشتراط علم البيان
ايضا ومنها ان يعرف علم الكلام وقد صرح بهذا الشرط في يه والتهذيب وشب كره وس وتبع وغنه ويه الحاجبية ورسالة الاجتهاد و
الاخبار والوافية وموضع من المعالم ولهم ما ذكر في جملة من الكتب ففي يه اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية يتوقف
على وجودها المتوقف على معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وما يجوز عليه وما لا يجوز وفي المنية اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان
هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة
الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مرسلا للرسل وعلى صدق المرسل وعصمته وغير ذلك مما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل
لبيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام وفي مقام آخر منها في بيان التصديقية الكلام لان العلم بادلة الاحكام الشرعية
وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال وعلى معرفة صفاته ككونه قادرا عالما مرسلا
وعلى معرفة رسوله صلى الله عليه وآله وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام وفي يج
ويجب ان يكون عالما باصول الكلام لابتناء الاستدلال على ذلك وفي موضع من المعالم اما تاخر علم الفقه عن الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن
كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف وفي الفوائد الحائرية من الشرائط الكلام لتوقفه على معرفة اصول الدين وان
الحكيم لا يفعل القبيح لا يكلف بما لا يطاق وامثال ذلك بالدليل والا كان مقلدا وفي رسالة الاجتهاد والاخبار من العلوم التي يحتاج اليها
المجتهد علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد خلاف ظاهره وكذا يتوقف
على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد لا بناء في الاحتياج اليه للاجتهاد فتدبر وفي الوافية الشرط الثاني
علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد خلاف ظاهره من غير بيان و
هذا انما يتم لو عرفنا انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح كذا يتوقف على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح
الاعتقاد لا للاحكام بخصوصها انتهى واعلم انه اشار جماعة الى ما يجب معرفته من الكلام ففي العدة ولا يكون عالما الا بعد امور منها ان
يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدمه في ذلك نحو العلم بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه متى لم يكن
عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يامن ان يكون الذي يدعي النبوة كاذبا ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يامن
ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله فاذا لا بد ان يكون عالما بجميع ذلك ولا بد ان يكون عالما بالنبي
صلى الله عليه وآله الذي جاء بتلك الشريعة لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع ولا بد من ان يعرف ايضا صفات النبي صلى الله عليه وآله وما يجوز عليه
وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يامن ان يكون غير صادق فيما يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا
يصح له معرفته فاذا لا بد من ان يعرف جميع ذلك وفي يه واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما يجب له وما يمتنع
عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول صلى الله عليه وآله ويحكم بثبوته وما جاء من الشرع المنقول عنه من المعجزات وفي الروضة المعتبر من الكلام ما يعرف
به الله تعالى وما يلزمه من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة نبينا صلى الله عليه وآله وعصمته وامامة الائمة عليهم السلام كذلك ليحصل الوثوق بخبرهم
ويتحقق الحجة به والتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من احوال الدنيا والاخرة كل ذلك بالدليل التفصيلي انتهى والتحقيق في هذا المقام ان يقال
ان كان المقصود من الحكم باشتراط الكلام في الاجتهاد هو تصحيح الاعتقاد وكون المجتهد مؤمنا ففيه ان هذا ليس من شرائط الاجتهاد
والقدرة على استنباط الاحكام الشرعية لان الكلام في شرائط الاجتهاد هو ما يتوقف عليه الاجتهاد من حيث هو ومن البين ان الايمان وشرائطه
لا دخل لها في اصل الاجتهاد نعم لا ينفع الاجتهاد مع عدم الايمان ولكن هذا غير المبحوث عنه هنا كما لا يخفى على انه لو كان المقصود بيان شرطية

الايمان لكان الاولى ان يقول يشترط الايمان وكان هذا التطويل مستغنى عنه مع ايهامه خلاف المقصود ومع ذلك فليس تحققه موقوفا على علم الكلام
وان كان من مطالبه لعله لما ذكرنا صار جماعة من المحققين على ما حكاه في الروضة والمعالم الى ان علم الكلام ليس بشرط في الاجتهاد قال في الاول
صرح جماعة من المحققين بان الكلام ليس شرطا في التفقه فان ما يتوقف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين وفي الثاني اعلم ان جماعة من الاصحاب ذكروا
عدا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدث العالم وافتقاره الى الصانع موصوفا بما يجب منزها عما يمتنع باعث للانبياء مصدقا اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان
هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان انتهى وان كان المقصود
بيان ان علم الكلام كالنحو والصرف مما يتوقف عليه الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية من حيث هو فالحق ان جميع مسائله ليس كذلك ولذا
قال في الروضة ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احوال الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبهم من الحكمة والمقدمات
والاعتراضات واجوبة الشبهات وان وجبت كفاية من جهة اخرى وفي النهاية ولا يشترط معرفته بدقايق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفة ما يتوقف عليه الايمان
ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات انتهى نعم كثير من القواعد الكلامية كقاعدة
اللطف وقاعدة عدم التكليف بما لا يطاق وقاعدة عدم صدور القبيح من الحكيم وقاعدة العصمة ونحو ذلك مما يتوقف عليه الاجتهاد وبهذا الاعتبار
صح ان يحكم بكون الكلام شرطا في الاجتهاد الا ان يدعى الاستغناء عن هذا الشرط بالحكم بشرطية اصول الفقه لتضمنه البحث او الاشارة الى
القواعد المذكورة او يدعى الاستغناء عنه بالحكم بشرطية معرفة الدليل العقلي ولعله لذا لم يتعرض لهذا الشرط بالخصوص في ط وكرى وكيف
كان فليس قراءة علم الكلام والتبحر فيه واستقصاء مسائله بالبحث والنظر فيها وصيرورته متكلما شرطا والا لخرج كثير من المجتهدين كما لا
يخفى والقدر المحتاج اليه من هذا العلم يمكن تحصيله في الاصول من غير مراجعة الى الكلام والحكمة ومن غير معرفة باصطلاحات ارباب العلمين كما لا يخفى
على الخبير بفن الاصول ومنها ان يعرف علم اصول الفقه وقد صرح بهذا الشرط في التحرير وعد وكرى وس وقيع وروضة وم والكشف ويه وشرحها
لجدي الصالح والفوائد الحائرية والوافية ولا اشكال فيه لما اشار اليه في م فقال اما تأخر علم الفقه عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم
ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال وفي الفوائد الحائرية والحاجة اليه من البديهيات
كما صرح به المحققون وانه الميزان في الفقه والمعيار ولمعرفة مفاسده واعظم الشرائط واهمها كما صرح به المحققون الماهرون الفطنون الذين
ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا معاندين من حيث لا يشعرون انتهى وصرح بالاهمية في المعالم ايضا فقال وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض
المحققين وفي الوافية الاحتياج اليه لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثلا كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة
الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب اولا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل
يقتضي النهي عن ضده الخاص اولا وكذا وجوب مقدمة الواجب وهو ظاهر انها لا تعلم من السنة وغيرها وليس احد الشقين في هذه المذكورات بديهيا
حتى يستغنى عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا ليست هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي وحكم ورود العام
والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس مطلقا او منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد وعدمه ولان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل
بالمتواتر من علم الكلام وهكذا بقية المطالب انتهى وصرح في الروضة انما يعتبر معرفته منه فقال والمعتبر من الاصول ما يعرف به ادلة الاحكام من الامر
والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت عليه مقاصده ويدخل في اصول الفقه معرفة احوالها
عند التعارض واشار الى ما ذكره في م ايضا فقال يشترط ان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير
ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها ثم قال ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلافات
لا كما يتوهمه بعض القاصرين انتهى وهو جيد ومنها ان يعرف الكتاب وقد صرح بهذا الشرط في يه وئر والتحرير والقواعد ويه وبه وكذا
شرحه وس وكرى والمنية والروضة وم والكشف والمحكي عن ظاهر الفقهاء في العدة لانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المطلوبة انتهى وقالوا يتوقف
معرفة الكتاب على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ منه وقد صرح بهذا في العدة وئر والتحرير ويه ويب وكرى وس والمنية والروضة قال
في العدة لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ

لان المنسوخ
وان لم يعرفها المنسوخ لا يتعلق به وهمه انه كان لم يفي بتلاوة مصلحة الا ان ذلك على الكفاية حيث انه لو كان كذلك لم يمكن ان يعرف ناسخا
الا بعد ان يعرفها المنسوخ اما على الجملة او التفصيل وفي المنية يشترط ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة
لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان الاعلى حكم بما قص الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الامر السابقة او الحديث السابق فلا
يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ناسخا في الجملة مع انه يبعد العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ انتهى
وصرح في الروضة بانه يكفي في معرفتها الرجوع الى اصل يشتمل عليهما وهو جيد الثاني العام والخاص منه وقد صرح بهذا في العدة وكذا التحرير على القواعد
وتب والمنية وس والكشف وفي الفوائد من شرائط الاجتهاد معرفة العرف العام والخاص الذي هو حجة في الفقه وربما يدخل في ذهن المجتهد بعض
الشبهات فيصير هنا متوقفا في معرفة العرف مع انه من جملة العرف ولا يفهم مثلهم لتطرق الشبهة فاللازم عليه ان يرجع في ذلك الى غيره من الجماعة
الذين لم يتطرق اذهانهم شبهته ومن لم يتفطن بما ذكرناه يخرج بالفقه كثيرا الثالث المطلق والمقيد منه وقد صرح بهذا في العدة والقواعد والتحرير
وتب والمنية وس والكشف الرابع المجمل والمبين منه وقد صرح بهذا في التحرير والقواعد والمنية وس والكشف الخامس الامر والنهي منه وقد صرح
بهذا في س والكشف وفي ئر والتحرير يلزم ان يعرفها بجا بر تدبر السادس المحكم والمتشابه منه وقد صرح بهذا في ئر والتحرير والقواعد والمنية
وكذا تب وس والكشف وفي الدروس والذكرى والمنية والكشف التصريح بلزوم معرفة الظاهر والمأول منه السابع ما اشار اليه في العدة فقال يجب
ان يعرف جملة من الخطاب العربي وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه
لكتاب فلا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك ما يصرفه عن الحقيقة الى المجاز لانه متى يجوز ذلك لم يكن عالما بما انتهى واشار الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الدروس
الكشف لا بد ان يعرف مقتضيات الالفاظ وكيفية الدلالة وفي الاولى مفاسد الالفاظ وفي كرى لا بد ان يعلم بمقتضى اللفظ لغة وعرفا وشرعا
وان يعلم من المخاطب ارادة المفهوم ان تجرد عن القرينة وارادة ما دلت عليه القرينة وارادة ما دلت عليه ان وجدت ليثق بخطابه وهو موقوف على ثبوت
الحكمة وفي التهذيب في مقام ذكر شرائط الاجتهاد وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف ان الله تعالى لا يخاطب بما لا
يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرفنا ان الله حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبح واستغنائه عنه وان يعلم
صدق الرسول صلى الله عليه وآله واصول قواعد الكلام وهذا الاتيان على قواعد الاشاعرة وفي المبادى وشرحه يلزم ان يكون عارفا
بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول ليحصل له الوثوق بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما
بتجرد اللفظ وعدم تجرده لئلا يلتبس من التخصيص والنسخ وفي شرح المقام المذكور الاول ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد شيئا ويكون
عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل عنها الثاني ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد وما
يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم
وعصمته والحكم بكونه تعالى حكيما مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واعتذر الاشاعرة بان
باثر الوقوع عقلا قد يعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما كما ان ما يجوز من الله كل شي لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ
الا ظواهرها وليس ببعيد لمنعه العلم مع حصول التجويز للنقيض الثالث ان يعرف تجرد اللفظ واقترانه بقرينة ان كانت معه الا لجاز فيما
حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية يظهرها ما يجوز ارادته من اللفظ بما لا يجوز واما سمعية وهي الادلة المخصصة
التخصيص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضية لتعميم الخاص كالعلة عند القائلين بها ح يجب ان يعرف شرائطه وفي المنية في المقام
المذكور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية انه لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام
ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واصطلاح العرفي واللغوي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ
اللغوية والعرفية والشرعية الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما
لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يامن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على
طلب الفعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة عنه وما
يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر دلالته على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غيره

او يريد به ظاهره
ذلك المعنى ويكفي في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره او يريد به معنى آخر مغايراً لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف
وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيماً منزهاً عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب متوقف على كونه تعالى عالماً بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده واتصافه
بالقدرة القاهرة والعلم التام والارادة والحيوة وغيرها للتعرض صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلاً للرسل
حتى يتحقق منه التكليف والعلم بالرسول صلى الله عليه وآله وعصمته وما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة
الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب
الثامن علم التفسير وقد صرح بهذا في الفوائد ودة وشرحها للجد الصالح وصرح به ايضاً في مسالة الاجتهاد والاخبار والوافية فقال لا بد من
العلم بتفسير الآيات المتعلقة بالاحكام ومواقعها من القرآن او من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة وزاد في الاول
فقال ووجه الحاجة الى هذا العلم بعد ثبوت حجية القرآن كالخبر انتهى وهل يجب معرفة تمام الكتاب او لا بل ربما يظهر من بعض وجوب القول بالاول وهو ضعيف
بل المعتمد هو الثاني وفاقاً للمعظم واحتج عليه في قيح باصالة البراءة عن وجوب معرفة الزائد وعليه فلا يجب الا معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
ويكون دليلاً عليها كما صرح به في التحرير والقواعد ويه ويب والمختلف ودى وشرحه ومن وقيح والنهاية والمعالم والكشف قال في المنية فلا يجب معرفة الآيات
الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم وفي المختلف لا يجب
معرفة ما يدل على القصص والامثال وصرح فيه وفي يه وعد ويب ودى وشرحه ومن والكشف بان ما يتعلق بالاحكام الشرعية خمسمائة آية وفي الوافية
المشهور ان الآيات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة آية ولم اطلع على خلاف في ذلك وفي بعض مصنفات السيد الاستاد قدس سره الذي يلزم الفقيه تفسير
القرآن معرفة آيات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة كفقه القرآن وكنز
العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور انها نحو من خمسمائة آية وقيل انها اقل وقيل اكثر
والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف انظار العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى الامور
الخفية والتنبه للوازم النظرية وعن الباقر عليه السلام نزل القرآن على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام
وعن امير المؤمنين عليه السلام انه نزل اثلاثاً ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام والروايتان مع اختلافهما تخالفان للتحديد المذكور
فان القرآن ستة آلاف وستمائة وستون آية وربعها الف وستمائة وستة وستون ونصف وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحديد
بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات والحروف وضم آيات الاصول الى الفروع واكتفي بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور والوجه
حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع واختلفت في المقدار او حمل الربع على ما يشمل البطون والاول على غاية ما يصل اليه افكار
العلماء والثاني على ما يعم المختص بالائمة عليهم السلام او حملهما على احكام الآيات دون آيات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار وتعميمه
بحيث يشمل البطون ولا ينافي الاول لاكثر من الثاني فان الآية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان سورة
البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم وآية الشهادة منها على خمسة عشر حكماً وقد زاد المتأخرون على ذلك كثيراً ولا زال تزداد بتلاحق
الافكار وتعاقب الانظار ولا يجب حفظ الآيات المذكورة عن ظهر القلب كما صرح به في يه وب ودى وشرحه المنية ومن وصه والكشف بل
هو مما لا خلاف فيه بل الواجب هو معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادراً على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا
طلبها مط كما صرح به في دى وشرحه المنية وصه وصرح في الاول كما في الكشف بكفاية اصل مصحح وهو جيد فيهما ان يعرف السنة والاحاديث
وقد صرح بهذا الشرط في العدة وئر والتحرير ويه ويب وب ودى وشرحه المنية وكرى ومن وصه ولم ودة وشرحها للجد الصالح وشر
والكشف ومسالة الاجتهاد والاخبار والمحكي في المختلف عن ط وفا لو يتوقف معرفة السنة على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ
منها وقد صرح بهذا في ئر والعدة والتحرير والكشف الثاني العام والخاص منها وقد صرح بهذا في العدة وئر والكشف والمحكي في لف عن
المبسوط الثالث المطلق والمقيد منها وقد صرح بهذا في العدة وئر والكشف الرابع المجمل والمبين منها وقد صرح بهذا في ئر والكشف الخامس السادس
المحكم والمتشابه وقد صرح بهذا في الكشف وقال يدخل فيها الظاهر والمأول ولعل كلاً منها في الامر والنهي وغيرهما ويشمل الكل حقيقة الالفاظ و

الخامس

كيفية الدلالة انتهى وفي التحرير يفتقر الى ان يعرف من الكتاب السادس منها ما يعرف الحقيقة والمجاز منها وانه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها وقد صرح بهذا في العدة وقال لانه ربما يجوز ذلك فلم يكن عالما بها السابع المتواتر والاحاد وقد صرح بهذا في التحرير والقواعد وضه والكشف وحكي في لف عن ط وزاد في الاول الثالث الصحيح والضعيف في الاول والثاني والثالث والرابع المتصل والمسند في الاول والثاني المرسل والمنقطع وفي الثالث الحسن والموثق والموقوف وفي الاول والثالث والرابع الخامس المرسل وفي الاول الصحيح المنصوص عليه المختلف فيه وقال في ضه ولا بد ان يعرف الاصطلاحات التي دونت في دراية الحديث لافتقاره اليها في استنباط الاحكام وهي امور اصطلاحية توقيفية لا مباحث علمية وفي س لا بد فيه معرفة الاحاد والمسند المرسل والمقطوع الثامن احوال الرواة جرحا وتعديلا وقد صرح بهذا في يه وعد وب وذي وشرحي المنية وكري وس وم والكشف وده وشرحها للجد الصالح والوافية والفوائد الحائرية قال في الوافية وجه الاحتياج اليه ان المجتهد لا بد له من التمسك بالاحاديث غير المنصوص وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة قد نقل في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في جواز الكذب فربما لا يمكن التمييز بغير الاطلاع على حال الراوي وفي الفوائد يحتاج الى ذلك للوثوق بالسند من حيث العدالة والانجبار او لاجل الترجيح انتهى وصرح في ية بان الواجب الاقتصار هذا على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين قال لتعذر معرفة احوال الرواة مع طول المدة وكثرة الوسائط والى هذا اشار في كري وح ده جدي الصالح في الاول يكفي الاعتماد على شهادة الاولين كما اشتمل عليه كتب الرجال اذ يتعذر ضبط الجميع مع تطاول الازمنة وفي الثاني والاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم لتعذر معرفة احوالهم في زماننا لطول المدة وكثرة الوسائط انتهى وهو جيد وصرح في التحرير والتهذيب وعد ية وعد والمنية وس وكري وقيح وضه وم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار وح ده للجد الصالح والمحكي في لف عن ط بانه لا يجب معرفة جميع الاحاديث والسنة بل الواجب معرفة ما يتعلق بالاحكام وتمسك في قيح على عدم وجوب معرفة ما زاد عن ذلك باصالة البراءة وفي المبسوط بان جميع ذلك لا يحيط احد علما ثم قال وما قلناه مدون في الكتب احاديث مخصوصة انتهى ولا يجب حفظها عن ظهر القلب بل يكفي الرجوع الى اصل مصحح كما صرح في ية ويب وذكرى وشرحي المنية والذكرى وس وضه وم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار قال في كري وفي الكافي ومن لا يحضره الفقيه ويب بلاغ وافي ببيان ذلك وفي النهاية الاحاديث الدالة على الاحكام مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم حفظها اجمع بل ان يكون عنده اصل مصحح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية دون المواعظ والاداب واحكام الاخرة انتهى وقيد في س وضه الاصل الصحيح بقوله ما رواه عن عدل بسند متصل الى النبي ص والائمة ع وقال في م ورسالة الاجتهاد والاخبار ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وفي المنية لا يجب حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها ومنها ان يعرف مواقع الاجماع وقد صرح بهذا الشرط في العدة والتحرير ويب وعد ونية وذي وشرحي المنية وس وكري وضه وده وشرحها للجد الصالح وم والوافية والكشف والمحكي في لف عن ط وزاد في التحرير وعد وكري فاوجبا معرفة الخلاف واحتج في النهاية والمنية وعد وشرحي الدروس وكري وم والكشف على الاول بانه لو كان جاهلا بمواقع الاجماع لجاز ان يؤدي اجتهاده الى خلافه فيفتي به فيقع في الغلط وزاد في المنية فقال لان الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن ثم قال ولا حاجة الى لزوم حفظ مواضع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان دعواه تثبت مخالفته للاجماع اما بان يعرف ان له في المسألة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او تغلب على ظنه ان تلك الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن شيء من نظائرها انتهى وصرح بما ذكره ايضا في النهاية والروضة وح ده وهو جيد وقال في الوافية العلم بذلك انما يحصل في هذا الزمان بمطالعة الكتب الفقهية ككتب الشيخ والعلامة ونحوهما انتهى وفي الزبدة يتوقف الاجتهاد على قول عدم الاجماع على خلافه وفيه نظر وفي الكشف يحتاج معرفة الاجماع الى ان يعرف طريق ثبوته وشرط الاستدلال به ومنها ان يعرف ادلة العقل وقد صرح بهذا الشرط في القواعد والتهذيب والنهاية والمنية والدروس والروضة والكشف وعد منها امور الاول اصالة البراءة وقد صرح بهذا في النهاية ويب وعد والمنية والروضة والكشف قال في الاول والرابع فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها وهو نص او اجماع او غيرهما وصرح في ذي وشرحيها بان معرفتها شرط وقال في الثاني لانها من جملة الادلة الثاني اصالة الاباحة وقد صرح بهذا في الكشف الثالث الاستصحاب وقد صرح بهذا في يب وعد والمنية والروضة والكشف الرابع دلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به وقد صرح بهذا في المنية الخامس التأسي وقد صرح بهذا في الكشف وفي العدة لا بد ان يكون عارفا بافعال النبي ص ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة

حظ

حتى يكون يصح ان يكون عالما بفقيه بمرفان اخل بذلك او بشيء منه لم يؤمن ان يكون قد افتى بما يخالف ما افتى به وذلك قبيح السادس الاحتياط
وقد صرح بهذا في الكشف السابع مفهوم الموافقة والمخالفة وقد صرح بهذا في الكشف الثامن الدوران ان اعتمد عليه وقد صرح بهذا في الكشف
التاسع القياس المنصوص العلة وقد صرح بهذا في الكشف وقد صرح في كرى وس بان معرفة كيفية شرايط الاستنباط منه شرط في الاجتهاد دون الا [ومعرفته]
في الثاني فاشترط معرفة القياس بالطريق الاولى وفيهما التنقيح بعدما اشترط معرفة ما عدا الامرين لعدم حجيته عندنا واطلق في العدة نفي اشتراط
معرفة القياس محتجا بعدم حجيته والمعتمد هو الاول ومنها ان يعرف جهات الترجيح في الادلة المتعارضة وقد صرح بهذا الشرط في التحرير وعد ويه
كرى وشرح الكشف وغاية في الثاني والرابع فاشترطا معرفة كيفية تعارض الادلة ومنها ما ذكره في الزبدة فقال ولا بد من انس بلسان الفقهاء وقال
في شرحها اما استحبابا ليحصل له البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاستدلال واما وجوبا ليحصل له الظن بعدم الاجماع على خلافها انتهى وفي
الفوائد ومن الشرائط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ لو لم يطلع عليها راسا لا يمكن الاجتهاد
والفتوى وان كان ما ذكرنا ربما يخفى على الغافل الغير المطلع بكتب فقه الفقهاء واستدلالهم الذي لا يدري من اين حصل لهم ومنها ان يكون له ملكة
مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض وقد صرح بهذا الشرط
في القواعد ويب والمنية وس وضه وم والكشف والوافية والفوائد والزبدة وشرحها ويظهر من جملة من الكتب ان هذا الشرط اعظم الشرائط ففي منه يشترط
مع ذلك كله ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى اصولها واستنباطها منها وهذه هي العمدة في هذا الباب والا فتحصيل تلك المقدمات قد صارت
في زماننا سهلا لكثرة ما حققه العلماء والفقهاء فيها وفي بيان استعمالها وانما تلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته
ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها مدخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وفي المفاتيح
اعظم الشرائط استقامة الفهم وجودة النظر المعبر عنها عند الاصحاب بالقوة القدسية وفي الفوائد ومن الشرائط القوة القدسية والملكة القوية
وهو اصل الشرائط لو وجد ينفع باقي الشرائط وينتفع من الادلة والامارات والتنبيهات بل ربما بادنى اشارة يتفطن بالاختلالات وعلاجها بل
بادنى توجه من النفس يتفطن بالاحتياج الى الشرائط وكذا انها لعلاج الاختلالات وان العلاج لا بد منه انه منحصر في الشرائط ولو لم يوجد لم ينفع
تنبيه البديهيات ولا دليل النظريات كما نشاهد الان ثم قال واعلم ان هذا الشرط يتضمن امورا الاول ان لا يكون معوج السليقة فان افة الحماقة الباطنة
والاعوجاج ذاتي كما ذكر وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد او شبهة وطريقة معرفة الاعوجاج العرض على افهام الفقهاء فان وافق فهمه
واجتهاده طريق الفقهاء فليحمد الله تعالى وليشكره وان وجد مخالفا فليتهم نفسه الثاني ان لا يكون لجوجا عنودا الرابع ان لا يكون في فهمه قصور [ان لا يكون رجلا ... في قلبه محبته ... ومثل هذا التقليد يكاد ... ولا يعرف الحق من الباطل الثالث]
مستبدا برايه الخامس ان لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف في موضع بحيث لا يجزم بشيء من امثال الجزئيات السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالمشكلات
والدقايق ويقبل كلما يسمع ويميل مع كل قائل بل لا بد من ان يكون له حذاقة وفطنة ليعرف الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول ويدري في كل فرع يوجد
ويبتلى به انه من اي اصل يؤخذ ويجري مسائل اصول الفقه في الايات والاخبار وغيرهما ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته السابع ان لا
يكون مدة عمره متوغلا في الكلام او الرياضي او النحو وغير ذلك مما هو طريقة غير طريق الفقه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه كثيرا
بسبب انس ذهنه بغير طريقه الثامن ان لا يانس بالتوجيهات وبل في الاية والحديث الى حد يصير المعاني المأولة من جملة المحتملات المساوية للظاهر
المانعة عن الاطمينان ولا يعود نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه فانه ربما يفسد الذهن التاسع ان لا يكون جريا غاية الجرأة في الفتوى العاشر ان
لا يكون مفرطا في الاحتياط فانه ايضا ربما يخرب الفقه كما شاهدنا من كثير ممن افرط في الاحتياط بل كل من افرط فيه لم تر له فقها الا في مقام العمل لنفسه
ولا في مقام الفتوى لغيره انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في القواعد والتحرير والمنية وس وم والكشف اما العلم بمسائل الفروع
التي يبحث عنها المجتهدون ومسائل الفقه فلا يتوقف عليها الاجتهاد قال في المنية لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم
مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تاخرها عنه انتهى وفي جملة من الكتب التصريح باولوية معرفتها ففي ض ينبغي له الوقوف على
ماخذها لانها اعوان له على التفريع وفي م لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويتعين على التوصل اليها وفي الكشف
يحسن تتبعها لتقوية ملكة التفريع وفي الوافية فروع الفقه لم يذكرها الاكثر في الشرائط والحق انه لا يكاد يحصل العلم بحال الاحاديث
وحاملها بدون ممارسة فروع الفقه الثاني ليس علم الطب ولا علم الحساب ولا الهندسة ولا الرياضي من شرايط الاجتهاد كما هو الظاهر

مرا

من الاصحاب بل صرح به في الفوائد والوافية فوق الاول اعلم ان علم الحساب والهيئة والهندسة والطب من مكملات الاجتهاد واما الهيئة فبعض مسائله

ربما يكون شرطا ايضا مثل ما يتعلق بالقبلة وبكون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص وفي الثاني اعلم ان ههنا اشياء لخ ستي

العلوم المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد اما بالشرطية او بالمكملية الاول الى ان قال الرابع بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين

والجبر والمقابلة وهو مكمل وليس شرطا اما في المجرى فظاهر واما غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقيق اطراف الشرطية

فليس في ذمته الخامس بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض العلم بتقارب مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدهما وكذا

لبعض مسائل الصوم مثل تجويز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض مسائل الهندسة كالاوضاع لشكل

العروس مثلا السابع بعض مسائل الطب كما لو احتاج الى تحقيق القرن ونحوه وليست هذه العلوم محتاجا اليها لما عرفت والا لزم الاحتياج الى

بعض الصنائع كالعلم بالغبن والعيوب ونحو ذلك انتهى **الثالث** قال في النهاية لا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع

على مدارك جميع المسائل لانه غير مقدور للبشر انتهى وهو جيد **الرابع** قال في التحرير بعد ذكر الشرائط مفصلة لا يشترط في ذلك البلوغ الى الغاية

فان حصول ذلك متعذر في اكثر الحكام بل المعتبر اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط واستخراج ما يرد عليه من الفروع **الخامس** قال في

المعتبر في ذكر الوصايا النافعة واكثر التطلع في الاقوال لتظفر بما الاحتمال واستقص البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تختره

وعليك الحفظ فانه اربط للعلم واضبط للفهم ودوام البحث يعطيك استعداد التلقي النتايج النظرية بالفعل **السادس** قد ذكر جملة

من الكتب الشرايط اجمالا في الذريعة والذي يجب ان يكون عليه المفتي ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل ويهتدي الى حل كل شبهة تعرض

في شيء منها ويكون ايضا عالما بطريقة استخراج الاحكام من الاحكام من الكتاب والسنة وعارفا من اللغة العربية بما يحتاج اليه في مثل ذلك وفي

المعارج الذي يسوغ له الفتوى العدل العالم بطرق العقايد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وبالجملة

يجب ان يعرف جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن لمية ذلك الحكم اتى به وبجميع اصوله التي يبتني عليها وانما وجب ذلك

لان الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احد مقدمات الدليل او في مقدمات مقدماته

شك في الحكم ولا يجوز الفتوى مع الشك في الحكم وفي تهذيبه و شرحه شرائط المجتهد يضمها شيء واحد وهو كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال

بالدلائل الشرعية على الاحكام وفي باب الضابط فيتمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وفي المنية يجمعها شيء واحد هو كونه

بحيث يتمكن من الاستدلال على الاحكام الشرعية الفرعية **السابع** قال في النهاية والمنية بعد ذكر الشرائط المتقدمة هذه شرائط المجتهد

المطلق المتصدي للحكم والافتاء في جميع مسائل الفقه واما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفة ما يتعلق بتلك مسئلة وما لا بد منه فيها

مفتاح اذا اجتهد في المسئلة الفقهية على الوجه المعتبر واختار حكما كما اذا اختار ان الماء القليل ينجس بالملاقات للنجاسة وان

بيع المعاطات صحيح وان السورة واجبة فهل يكفيه هذا الاجتهاد في عمله وفتواه وحكمه ما دام حيا ما لم يتعين رايه باجتهاد اخر معتبر ولم ينس ما

اختاره في الاجتهاد الاول فلا يجب الاجتهاد ثانيا وتجديد النظر وتكريره مطلقا اولا بل يجب تجديد النظر والاجتهاد ثانيا اختلفوا فيه على اقوال منها

انه لا يجب التجديد بل يكفيه الاجتهاد الاول حتى يموت مط وهو للنهاية ويب ودلم وح صر العضدي والمحكي في النهاية عن قوم وفي ح ده للفاضل الجواد هذا هو المشهور بين الاصوليين من اصحابنا والعامة ومنها ما صار اليه في المعارج والمنية والاحكام فقالوا اذا افتى المجتهد عن نظر ثم واقعه ثم وقعت بعينها ثانيا فان كان ذاكرا للدليل اجاز له الفتوى وان نسيه فتقرر الاستيناف نظر وفي النهاية انه مذهب قوم وفي شرح الدرة للفاضل الجواد صار اليه الفخري في المحصول ومنها ما صار اليه في ده فقال ولا يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم والتفصيل يعني ده فان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد انتهى وفي ح الجواد ولا يخفى عن وجه منها انه يجب تجديد الاجتهاد من غير تفصيل وهذا القول حكاه العضدي وفي ح ده للفاضل الجواد وقيل بوجوب تكرار النظر وقد ينسب ذلك الى الشهيد في القول الاول وجوه الاول ما اشار اليه في ده وشرحها للفاضل الجواد من استصحاب كفاية الاجتهاد الاول الثاني ما تمسك به في يه ولم وشرح الجواد وشرح العضدي من ان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى دليل وليس بظاهر وزاد في يه فقال والامر لا يقتضي التكرار ثم قال كما في شرح الجواد والعضدي والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه انتهى وفيه نظر الثالث ان وجوب تجديد الاجتهاد وتكريره مستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الحرج ومنها ان المعهود من سيرة اصحابنا بل المسلمين عدم وجوب تجديد النظر كما لا يخفى ومنها ان مقتضى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب مط ولو لم يحصل الفحص عن معارضهما اصلا ولكن خرج هذه الصورة بما دل على لزوم الاجتهاد ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحت العموم فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان زادت القوة ونسي الدليل في الاجتهاد الاول فتم وللقول الثاني وجهان احدهما العمومات المانعة عن العمل بالظن في العمل والفتوى والحكم خرج منها صورة تذكر الدليل عند العمل والفتوى والحكم ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر للمنع من عدم الدليل على خروج غير الصورة المفروضة لما بيناه من الادلة على خروج محل البحث وثانيهما ما ذكره في المنية وشرح المبادي من انه ان لم يجتهد ثانيا مع عدم تذكره للدليل لم يستند في فتواه وحكمه الى دليل ولا امارة ويكون في حكم من لم يجتهد وقد اجاب عنه في النهاية وشرح الجواد فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان غير المجتهد لا يظن بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بما ظنه وفي المنية وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان ظن بان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن وفي ده وان كان ناسيا لزم الاجتهاد ثانيا على اشكال منشأه غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم والقول الثالث ما ذكره الفاضل الجواد من قوة احتمال وجوبه ثم لم يطلع عليه اولا حيث تزداد القوة بكثرة الممارسة والاطلاع وفيه نظر مع ان هذا القول والقول الرابع غاية الشذوذ فلا عبرة بهما وللقول الرابع ما ذكره العضدي في ح صر فقال فلو لم يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغي ان يجتهد فيرى هل يتغير اولا فاذا لم يتغير استمر ظنه ثم اجاب عن هذا الوجه بانه لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب ابدا لان التغير يحتمل ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق وقد اشار الى هذا الجواب في شرح الجواد على الزبدة ايضا لكن من دون اشارة الى دعوى الاتفاق والمسألة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب لكن ما صار اليه المحقق احوط وقد صرح باولويته في المعالم وينبغي التنبيه على امور

الاول لا اشكال على المختار من عدم وجوب تجديد الاجتهاد في جوازه وقد صرح به في التهذيب ويه وادعى فيه وفي شرح الجواد الاجماع عليه فقال على القول بعدم وجوب التكرار لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا انتهى ويدل عليه مضافا الى ما ذكر الاصل وهل يجوز التكرار بالتي شاء الله ولو مأة مرة ومع عدم نسيان الدليل وعدم زيادة القوة اولا المعتمد هو الاول وهل يجوز التكرار مط ولو لم يجتهد في باقي المسائل ويختص الجواز بصورة الفراغ من الاجتهاد في جميع المسائل المحتاج اليها فان وجب عليه الاجتهاد في باقي المسائل وكان التكرار منافيا له وموجبا للتأخير فا للاول ترك والاقوى وهل يلزم التزاحم ايضا مع الامر على القول بوجوب التكرار مط وفي الجملة اولا بل يجب التكرار ح انه او يتخير بين التكرار والاجتهاد في باقي المسائل وجوه لم اجد احدا من القائلين بوجوب التكرار تعرض للمسألة نعم اطلاق كلامهم يشمل محل الفرض لكن لعله معارض باطلاق كلامهم في الحكم بوجوب الاجتهاد في باقي المسائل ولعل ترجيح هذا اولى

الثاني اذا اجتهد ثانيا فان وافق الاجتهاد الاول فلا كلام وان خالفه فقد اختار غير ما اختاره اولا وجب عليه الرجوع الى الثاني في عمل نفسه وفتواه وحكمه كما صرح به في المعارج ويه ويب وعد والتهذيب وده وشرحها والكشف ومجمع الفائدة وكذا يجب على المقلد بعد ان عرف الرجوع تقليده فيما اختاره ثانيا لاخبارا سواء قلده في الاول ام لا وقد ادعى في ح ده والظاهر

الاستصحاب حجية خبر العدل

انه من فخر المحققين الاجماع على الحكمين فقال اذا اجتهد في مسئلة فاداه اجتهاده الى الحكم ثم اجتهد ثانيا في تلك المسئلة فاداه اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما اداه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وهل يجب على المجتهد الذي تغير رايه اعلام من استفتاه قبل الرجوع بالرجوع او لا يظهر من تهذيب الاول لانه قال وعرفنا المستفتي ذلك ويظهر من المعالم والمنية الثاني فان في الاول الاولى تعريفه من استفتاه رجوعه وفي الثاني ان الاولى ذلك واحتج كما في النهاية بانه عامل بقوله وقد رجع عنه فلو لم يعلم ليبقى عاملا بالفتوى من غير دليل ولا فتوى مفت وزاد في النهاية والمنية فقالا كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله ص وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سئلت اصحابي فكرهوا انتهى وفيه نظر والاقرب عندي عدم وجوب الاعلام للاصل وكون الوجوب مستلزما للحرج والضرر وهما منفيان شرعا وان الظاهر من السيرة عدم الوجوب لان تجدد الراي للاصحاب غير عزيز ولم نسمع من احد منهم انه تعرض للاعلام بالرجوع في هذه المدة الطويلة وان الاعلام بالرجوع قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد عن القلوب ونفرة طباع العامة منه ومع ذلك فليس في ترك الاعلام ترتب ضرر على المستفتي لانه معذور قبل الاطلاع على الرجوع واعماله من العبادات والمعاملات محكومة بالصحة ح ثم وهل يجب على المتغير رايه اذا كتب الراي الاول في كتاب او رسالة او نحو ذلك ابطاله ومحوه او زيادة التنبيه على الرجوع او لا الاقرب الثاني عملا بالاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور سيرة العلماء بعدم الالتزام بذلك كما لا يخفى ويظهر من مجمع الفائدة اولوية الاول بل وجوبه فانه قال اذا حكم القاضي بحكم اي حكم كان ثم يظهر بطلان ذلك له قبل العزل وبعده او لغيره نقض ذلك وابطله وحكم بما يوافق الحق والصواب او الظاهر ان الفتوى والاجتهاد كذلك وينبغي اعلام من استفتاه واخذ منه وان كان في كتاب ضرب عليه وجهه انه خلاف الحق والصواب فوجب نقضه لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به ومعتقدا لاحد هو ظاهر الا ان المراد بظهور البطلان غيره ثم وقد يشتبه ذلك بتغير الاجتهاد الذي لا يجب نقض الحكم ولا اخراجه من الكتاب كما نراه في السيرتين في كتاب احد يوجد الفتويان المختلفان وقد لا يكون بينهما فاصلة الا قليلا وان كنا نحن نجد ان نضرب في السابق اولى واعلام من اخذه وعمل الا ان يعلم بعده ويعلم فتواه المتاخر نعم لا يجب ابطال العمل الذي عمل به مثل ان يصلي صلوات وترك جلسة الاستراحة ثم ظهر له وجوبها لم يجب عليه ولا على مقلده قضاء تلك الصلوات انتهى **الثالث** هل يشترط على المختار الظن بصحة ما اختاره اولا اجمالا او لم يعلم بسببه تفصيلا او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني والاحوط الاول **الرابع** لو نسي ما اختاره بالاجتهاد الاول فلا اشكال في لزوم التجديد ح **الخامس** اذا اجتهد اولا فاختار صحة معاملة او ايقاع كما اذا اختار صحة بيع المعاطاة وجواز نكاح الباكرة الرشيدة بغير ولي وعمل بما ادى اليه كما اذا باع داره مثلا بطريق المعاطاة وتزوج باكرة رشيدة بغير اذن وليها ثم تغير رايه في اجتهاده فاختار ثانيا فساد ذلك فهل يجب ح الحكم بفساد ما فعل وترتيب احكام الفاسدة عليه فيرد الثمن على المشتري في المثال الاول ويفارق الزوجة من غير طلاق في المثال الثاني او لا بل يحكم بصحة خصوص ما فعل ويبني عليه وان وجب عليه في غيره الرجوع الى الاجتهاد الثاني في بطلان الاول بحسب الواقع وانه لم يتبين حكما شرعيا في نفس الامر فالظاهر انه يلزمه الحكم بفساد ما فعل بالاجتهاد الاول والظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب ووجهه ظاهر وان لم يحصل العلم بذلك فان اتصل بالاجتهاد الاول حكم بمعنى ان الحاكم حكم بمن كان يحكم في المثالين المتقدمين بصحة بيع المعاطاة ونكاح الباكرة الرشيدة من دون اذن الولي الذي صدر منه فصرح في النهاية والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي على الظاهر بالاستمرار على ما فعل بالاجتهاد الاول وصحة المعاملتين المفروضتين لما ذكره في النهاية والتهذيب والمنية وغيرها فقالوا لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح فقد تاكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وزاد في الاول فقال محافظة على حكم الحاكم ومصلحة الحكم قال كما في المنية وفيه نظر لان حكم القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا لان الحكم عنده لم يتغير بحكم القاضي وعدمه انتهى ويظهر من الحاجبي والعضدي عدم جواز الاستمرار على الاجتهاد الاول فيما فعل احتجاجا بانه يستلزم الاستمرار على ما يعتقد كونه حراما وفيه نظر وعندي ان القول بالاستمرار اوجه في غاية القوة وربما يظهر من موضع اخر من المنية المصير اليه فانه قال اما لو تغير الاجتهاد المبني في الحكم والقضاء بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض الحكم به اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب الحاكم لها وصرح بما ذكره ايضا في الاحكام مدعيا عليه الاتفاق وكذا

التحقيق ان يقال [illegible] بالاجتهاد [illegible]

الحاجبي والمصنف في مقام اخر مدعيين عليه الاتفاق وصرح في النهاية بانه لا فرق في ذلك بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتغير رايه او غيره وهو
جيد وان لم يتصل بما فعل بالاجتهاد الاول حكم الحاكم فصرح في النهاية والتهذيب والمنية ومختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي ظاهرا بانه
لا يجوز الاستمرار عليه بعد تغير الاجتهاد بل يلزم الحكم ببطلانه وهو جيد لوجهين احدهما دعوى الاجماع على ذلك في النهاية والمنية وثانيهما ما ذكره
في النهاية فانه قال وان لم يتصل حكم الحاكم لزمها مفارقته وصار اجماعا والا كان مستديما لحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما يعتقد تحريمه
وهو خلاف الاجماع انتهى وفي شرح المنهاج للبدخشي على الظن انه ظن خطأه بمقتضى الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب انتهى وما صاروا اليه هو المعتمد
عندي **السادس** قال في النهاية ان كان قد افتى به وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد
اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقتها لتغير اجتهاد المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس اهل الاجتهاد من هو اهله في جهة القبلة ثم
تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم استقر
على ما تقدم من الاشكال انتهى وصار العلامة والبهائي الى وجوب المفارقة وبطلان تقليد الاجتهاد الاول في باب الغير ولاختاره ايضا في المنية
والمختصر وشرحه للعضدي والاحكام وفيه نظر لان ذلك مخالف لاستصحاب الصحة ومستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة غالبا فالقول بصحة
الاستمرار على ما فعل بتقليد الاجتهاد الاول في المعاملات في غاية القوة وكذا في العبادات فلو قلد في الاجتهاد الاول المقتضي لصحة الصلوة التي
بدون السورة وصلى لم يجب عليه قضاؤها وان تغير راي المجتهد وصار الى القول بوجوب السورة فيها كما صرح به في مجمع الفائدة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط
مهما امكن **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في قبول الاجتهاد للتجزي بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وفي
حجية ظن المتجزي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين المقام الاول في انه هل يقبل التجزي او لا اعلم انه ذهب اكثر الاصوليين الى قبول ذلك ومنع منه
قوم على ما حكي وربما استظهر من عبارة الشهيد في الالفية وربما يظهر من فخر المحققين في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية التوقف فانهما ذكرا
حجج الطرفين ولم يرجحا شيئا وهو ظاهر في التوقف والتحقيق عندي ان يقال المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد الظن بجميع المسائل فعلا
فيدفعهم انه يلزم ان لا يتحقق مجتهد في زمان بينهم الشريعة وهو واضح والشرائط جدا وقد الزمهم بذلك الذاهبون الى جواز التجزي على ما يظهر من جماعة
منهم فخر الاسلام في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجج هؤلاء احتج الاولون بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمونها
فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام انتهى وان اعتبروا في الاجتهاد ملكة استنباط جميع المسائل فلا يخرج من الجزء ان كان لجواز العمل به
وان كان لاصل تحقق الاجتهاد فلم يظهر لنا وجهه لان الاجتهاد ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ الوسع في تحصيل ادلتها وهو غير مستلزم
لقوة الاستنباط في غيرها من المسائل لا يقال لعل القائل بعدم جواز التجزي يمنع من صدق لفظ الاجتهاد اصطلاحا بمجرد استفراغ
الوسع في مسئلة لانا نقول هذا بط ايضا لا فائدة في النزاع في مجرد التسمية على ان الظاهر من اكثر العموم الصدق فيتبع لان الاصطلاحات
انما تستفاد عليها الاكثر وان اعتبروا في تحقق اصل الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة فلا يمكن تحققه الا بعد الاجتهاد في جميع المسائل
عادة فيه بعد النقض بالمجتهد المطلق فانه غير عالم بجميع ادلة المسئلة لا يقال خروج المجتهد المطلق بالاجماع ولا دليل على خروج غيره لانا
نقول هذا حسن لو كان الكلام في حجية الظن واما اذا كان في اصل تحقق الاجتهاد فلا وهو واضح وان اعتبروا في اصل تحقق الاجتهاد
الظن بجميع ادلة المسئلة فهو حق ولكنه لا يوجب منع التجزي لجواز ان يحصل هذا لمن لا يقدر على الاجتهاد في جميع المسائل كما يحصل
للقادر على ذلك وقد صرح بذلك في التهذيب والمختصر وعند بنهاية الاصول وس وكري والمقاصد العلية وحاشية الالفية لولد البهائي في
الزبدة ولم وكشف اللثام والوافية والرازي في الغنا زاد فقالوا يجوز التجزي في الاجتهاد وفي الوافية الاكثر على انه يقبل التجزية وفي المعالم
ذهب اليه والده والشيخ جملة من كثير وجمع من العامة ولعل وجهه ما ظهر من اتفاق اصحابنا الامامية عليه وان منع منه فلا اقل من الشهرة العظيمة التي
لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وهو حجة ومنها ما حكاه في النهاية ولم وصرح المصنف عن القائلين بالتجزي من الاحتجاج به فقالوا انه لو
بانه اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وزاد في الاحكام وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا
يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره انتهى واجاب المصنف عن هذه الحجة فقال بعد الاشارة اليها الجواب لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد
يكون ما لا يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوي فيه ويضعف في المحيط بالكل في ظنه انتهى وفيه نظر لما

ذكره

ذكر في جملة من الكتب في مرتبة الاشارة الى الحجة المذكورة اعترض بجواز ان يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسألة وفيه نظر لمنافاته الفرض والا لانسد
الاستقصاء في جميع المسائل بل الاكثر فجاز ان يكون للاول دخل في مسائل الاكثر فلما لم يعتد بهذا التجويز فكذا هنا ولان ذلك نادر فلا يعتد به في التكليف وفي ب
الاقرب قبول التجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يندفع بالفرض وفي كره الاولى جواز التجزي
الاجتهاد لان الفرض الاطلاع على مأخذ الحكم وما يعتبر فيه فهو حاصل هنا وبعد تعلق غيره بها لا يلتفت اليه لقيام هذا التجويز في المجتهد المطلق وفي الزبدة التجزي حائز
لفرض المساواة في الاطلاع على دلائل الحكم والتفحص عن المطلوب غير قادح كالعالم والاعلم وفيه تأمل والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض
المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير مسلم وفي الكشف الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او الصرف او النحو من موارد الاستعمال
او من ادلة العقل الا ما يتعلق بمسألة او مسائل كان يكون آية او خبر يتضمن حكما بالمنطوق وآخر بالمفهوم ويعرف الكلمات التي في النص ومواد استعمالاتها ومن ادلة العقل نحو
الموافقة او المخالفة وعلم ان الاجماع في المسألة ولا يعرف من سائر النصوص الفاظها او تراكيبها او موارد استعمالاتها بحيث لا يتمكن من الرجوع الى الاصول الموضوعة لذلك
او يتوقف استخراج بعض المسائل من نظائرها الى القوة قريحة لا يتوقف عليها غيرها والامر كذلك فهذا مثلا في معرفة التركيب في موارد الاستعمالات واما في معرفة اللغة او الصرف
او ادلة العقل فكان ليس بان في اللغة والصرف اصلا يتمكن من الرجوع اليها فيما لا يعرف منهما ومن لم يعرف ادلة العقل كلها احتمل ان يكون من ادلته ما يعارض ما عرف في
المسألة من نص او دليل عقلي وفي الوافية الحق ان قبول التجزي لانه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام ومظان المسائل قلت انكار حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد
يحصل العلم العادي من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها واوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما يحكم العادة
بان ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول ظن قوي متاخم من العلم وفي شرحها للسيد صدر الدين قال بعض الفضلاء الحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض
المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يلحق بزمرة اهل المباهتة والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على
نوع خاص من الاحكام بل على صنف من الانواع للانس بما ذكر والاطلاع على مأخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من
دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يسلم التجزي في الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فان
الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم مردود وادراج مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في تجزي
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الشرعية الفرعية بالفعل غير ممكنة لاحد غير المعصوم ولو فرض فمتعذر دينية
ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه امر غير معقول وانما التجزي في الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك
فرجع النزاع لفظيا وان ابته عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم مما حررناه انتهى لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له
من النظر في وجود المخصص او المقيد او المعارض او غيرها وفي عدمها وقد يكون معارضها في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسألة وغيرها كالمخصص مثلا
موجود في الديات كما فصله في مسألة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فح لا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض
للدليل فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم الاحاطة بجميع الآيات المتعلقة بالاحكام لانا فرضنا التجزي في الكتاب فلا تعلق للآيات المتعلقة
بالفرائض بالمسألة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسألة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول وربما احاط علم المتجزي بجميع
الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليل مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك تقدر
على ان تعلم ان قوله ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لعموم الاصل والاباحة مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان تستنبط منه وفي المحصول لنا ان
الاغلب من الحادثين في الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض دون المناسك والاجارات فمن عرفها وورد من الآيات والسنن والاجماع والقياس في باب الفرائض نحو
وجب ان يتمكن من الاجتهاد فيها وان فرض الجهل بتعلق شيء منها به لكن النادر لا عبرة به كما ان المجتهد المطلق ان بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه
اشياء وفي شرحه لابن التلمساني والاقرب صحته فانه لا مانع من ان يكون عالما باحكام المواريث عالما باصولها دون غيرها كما انه يكون عالما باسباب القبلة و
الاوقات دون غيرها انتهى ومما تمسك به في التجزي ما روي من خبر ابي خديجة ومنها ما اشار اليه في شرح م لابن التلمساني فقال احتجوا بان مالكا كان فقيها مع انه سئل
عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين لا ادري فلو شرط في الفقيه العلم بجميع المسائل لما جاز له ان يفتي ثم قال والجواب يجوز تعارض الادلة عنده او لعجزه
في تلك الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت آخر ناظرا انتهى وصرح بهذا الجواب في شرح القائلين بعدم التجزي ما اشار اليه في م وفي شرح العضدي فقالوا احتجوا
بان كلما يقدح جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب عنه العضدي في شرح بان المفروض حصول جميع ما هو

ايرادة بالدليل الاول على ... نفيا واثباتا الا ما يلحقه ... واما
... الامارات ... الحسن ... ادا ... على اثبات الحكم
... المسئلة ... الاحكام ... العلم
... ان ... اعلم ... ان
... العالمين

اختلفوا في جواز ان يعمل بظنه في المسئلة التي اجتهد فيها على قولين الاول انه لا يجوز كما لا يجوز للعامي وهو للفاضل المحقق الشيخ حسن في م وربما يستفاد من كلام
والده في رسالة الثاني انه يجوز كما يجوز للمجتهد المطلق وهو الظاهر من جماعة وعد والتحرير ... والمقاصد العلية ... الالفية ... وكشف اللثام
الذي دل على ظن المجتهد المطلق من الاجماع والعقل لا يجري في ظن المتجزي فلا يمكن دعوى تساويهما في الحكم باعتبار الاشتراك في العلة واما ما
قاله في الوافية من ان البديهة تحكم بالمساواة بمعنى ان كلما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا وان الفارق
المشار اليه يحكم العقل بعدم صلاحيته للفرق فضعيف في الغاية كما صرح به جملة منهم ومنها ما تمسك به العلامة والشهيد الثاني والفاضل البهائي
من رواية ابي خديجة المجبر ضعف سندها بما ذكره في المسالك من اشتهارها بين الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها اياكم ان يحاكم
بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ووجه
الاستدلال ان قوله عليه السلام يعلم شيئا صريح في ان معرفة العلم ببعض الاحكام كاف ومن الظاهر انه لا يحصل الا من طريق الاجتهاد وفيه
نظر لوجوه الاول ان مورد الخبر المذكور هو الرجوع الى من يعلم شيئا من القضايا ولكن هو محل النزاع لان النزاع فيمن يظن بها لا فيمن يعلم
وقد اشار الى ما ذكر السيد الخليفة والسيد صدر الدين وجماعة الثاني ان الرواية المذكورة على تقدير صحة سندها ووضوح
د... انه صلح للحجية في المسئلة لان غاية ما يستفاد منها الظن بان المتجزي يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز الاعتماد
عليه لانه لم يقم دليل قطعي على حجيته ثم لم يمكن اثبات حجية ظن بظن لم يقم من الشرع دليل على حجيته قطعا وقد اشار الى هذا في المعالم فان
التعويل في ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل
دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجزي في مسئلة تعلق بالظن في العمل بالظن و
رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد المطلق وهذا الحاق له بالمقلد
بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا له بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط
والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركيب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى لا يقال الظن بحجية ظن المتجزي من تمام الدليل على
اعتباره وهو امران احدهما انه ظن في مسئلة اصولية فيكون حجة كما اشار اليه صاحب الوافية فقال في مقام الايراد على ما اشار اليه
في المعالم قوله واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ايضا غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد
فمن حصل له الظن من دليل او امارة بشيء من المطالب الاصولية يجوز له الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا انتهى وفي الزبدة
وتوهم الدور باطل اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع وثانيهما ان بقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق الثابتين
بالدليل القاطع يقتضيان حجية الظن المزبور كما اشار اليه في الوافية فقال وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسئلة
لا ايضا من الاعتماد على الظن بناء على عدم تحقق دليل قطعي على جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد اذ الشخص
اظهر وان قلت يجوز ان يقلد في جواز التقليد قلت الادلة الدالة على ذم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة لكثرتها غير قابلة للتاويل فاذا كان صحة
تقليده مبنيا على صحة التقليد في الاصول كان يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده في الاصول فيجوز له العمل
بظنه في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد بجواز اعتماده على ظنه وقولنا انه خلاف الفرض ومستبعد للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه
على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور هيهنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسئلة التجزي انتهى لانا نقول الامران المذكوران لا
ينهضان لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من ان الظن في المسئلة الاصولية حجة مطلقا اذ لا دليل عليه ولا فرق بين الظن في المسئلة الفقهية
والظن في المسئلة الاصولية في اشتراط الحكم بحجيتهما بقيام الدليل القاطع عليهما وقد اشار الى ما ذكر المحقق الجواد وجماعة
قال الاول قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده
في ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في
مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحة نفسها على ان التوقف
من ع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هو عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد ولا تغاير فيه نظر لا يتوقف تجزي الا

منه مبنيا

لبيّنه متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه فيلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور
لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا نعم توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول والمغايرة موجبة
ويشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن نفي الظن انما يجوز العمل به للمجتهد واما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل
به وهو ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور وقال الثاني اعلم انهم اعترضوا على ما ذكره من الدور بمنع لزومه لانه لا يتحقق
المغايرة او لعدم انعكاس التوقف ثم انه ان هذا الاعتراض منشاؤه الغفلة لان الظن من حيث هو هو مما لم يستند الى العلم لا يكون حجة
الا ان يكون ظن المجتهد الحاذق فاذا علم هذا الاحتفاء في لزوم الدور لان علم المتجزي بصحة عمله على انه فرد الدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد
المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزي وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه ولو شئت بدلت العلم بالظن في المقامات فان
الدور لازم ايضا مع لزوم مفسدة اخرى فتدبر وربما يجاب عن الدور بان المتنازع فيه هو التجزي في الفروع واما الاصول ففيها اجماع او حجة
حاصل الجواب ان القضية وهو الاجماع دل على جواز العمل بالظن الحاصل في المسائل الاصولية وفيه منع تحقق الاجماع على ما ذكرت
كيف والمشهور بل كاد يكون اجماعا ان الظن في الاصول غير معتبر فتدبر ولو سلم فاجماع الاصوليين يعني حجيته انفا فتم حصول القطع منه محل ان
نظر بل الظاهر عدمه انتهى لا يقال قد حكي الاجماع على حجية الظن في المسائل الاصولية فيجب الحكم بها لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة
لانا نقول لا يصح الاعتماد عليه هنا لان الاجماع المنقول انما يكون حجة لكونه مفيدا للظن وقد عرفت انه لا يجوز اثبات حجية الظن بظن مثله
فتدبر واما الثاني فلما عرفت سابقا وقد اشار جدي قدس سره الى ضعفه ايضا فقال بعد الاشارة اليه ان هذا الوهم لكان دليلا لا علميا على
نفس التجزي ولا دخل لواسطة الظن به والدور انما هو على تقدير ان يكون دليل التجزي هو الظن الحاذق مع ان ما قيل انما يستفاد مما
ذكرت حجية العمل بهذا الظن لا تعيينه وحجيته كما هو مراد القائلين بالتجزي في تعيينه لا قطعي يدل عليه باعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور
ثم على ان تحصيل القوة الكاملة ممكن كما هو المفروض المسلم فكيف يقتضي عدم التكليف بالاطاق الاكتفاء بما ذكرت فان قلت ربما لا يتمكن بعض
الناس من تحصيلها قلت مراد القائل بالتجزي تساويه مع المجتهد المطلق مطلقا انتهى ومنها ما تمسك به بعض الافاضل من ان الظن المتجزي
لو لم يكن حجة لوجب التقليد اذ لا واسطة والتالي باطل لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح لان الظن الحاصل من الاجتهاد واستفراغ الوسع اقوى
من الظن الحاصل من قول الغير وفيه نظر للمنع من الملازمة لامكان ان يدعى ان الواجب العمل بالاحتياط سلمنا ولكن نمنع من لزوم ترجيح
المرجوح على الراجح على تقدير وجوب التقليد وانما يلزم ذلك لو كان العمل بقول المجتهد لاجل كونه مفيدا للظن واما اذا كان لاجل التعبد
وكونه سببا شرعيا كسائر الاسباب الشرعية فلا وفيه نظر وفيها ايضا عموم ما دل على حرمة التقليد خرج العامي الصرف بالدليل ولا دليل على
خروج غيره فيبقى مندرجا تحت العموم وقد تمسك بهذا الوجه في الوافية وقال فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن
مذموم بل هو خلاف الاصل ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق بالدليل الخرجه فبقي المتجزي لعدم المخرج فيه قلت
المخرج فيه متحقق فانه ليس له بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف من التقليد او الظن الحاصل
التقليد انتهى وضعف هذا الجواب في غاية الوضوح اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم وتخصيص
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فهو غير معلوم لعدم الدليل على التعيين فيكون محل الفرض من باب اشتباه الحرام
بالحلال كالزوجة المشتبهة بالاجنبية فيجب الاجتناب عن الامرين والا فيتخير فلا يتعين العمل بالظن فتم هذا وقد اعترض جدي على ما ذكره
فقال بعد الاشارة اليه وفيه منع تسليم الذم الا لمن يتيسر له العلم ورفع اليد عنه بالمرة ولا اقل من تيسر الاجتهاد او الترك في الكلام فيه او تقليد الورعين و
تنادو غيرها ذكرنا مع ان عموم ما دل على التقليد جوازه او وجوبه يشمله واستدل بكون التقليد خلاف الاصل خرج العامي وبقي الباقي و
فيه انه مع التكليف اليقيني وسد باب العلم او الظن المعلوم الحجية يكون العمل بالظن البتة وهو في نفسه خلاف الاصل لكن صار في هذه
الصورة اصلا مع ان اثبات حجية خصوص ظن ما بالقدح في الاخر بكونه خلاف الاصل فيه ما فيه ثم قال على انه يمكن قلب الدليل بان الظن خلاف
الاصل ومنع العمل به والفتوى بغير العلم عام خرج المجتهد المطلق بالدليل العلمي بل لا يبعد ان يبقى بعد دخوله في الكونه عاما وعلى انه
تقديره فهو عام الان فان قلت المتجزي ايضا خارج لعدم ارتفاع التكليف عنه فلا بد من العمل بظنه قلت المراد من الظن في الدليل ما هو قسيم

المقدر

الرجوع الى من يعلم

التقليد لا تامل في انه خلاف الاصل فانه ورد النص فيه بالخصوص والمنع منه مطلقا فنبه على ان الظن ان فرض منه لا يعلم والاخذ منه نحو ما دل
عليه وانه مسلم عند الكل فانهم يستدلون لجواز اجتهاده ولا يستدلون لجواز تقليده وظاهرهم ان بعد حكمه بثبوت الاجتهاد يمنعون العمل
بالتقليد فتامل جدا بل عرفت ان الاجتهاد له شرائط يتوقف معرفة المجتهد عليها كالطبابة وغيرها من العلوم والصنائع لان الاصل ان كل احد يجوز
له العمل الا ان يظهر المانع اذ لو كان كذلك لم يثبت شرائط الاجتهاد لاحتمال امانة الواقع من كل جاهل كما هو ظاهر فتدبر انتهى ومنها ما تمسك به في الوافية
فقال ان جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد او الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد
وكذا الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم
او الظن بجواز تقليد المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي واذا كان هناك امران احدهما مترتب على الاخر فلا بعد لمن
الاصل الى الفرع الا مع القطع والظن بوجود الاصل انتهى واورد عليه جدي قده فقال فيه ان الشك في المشروط لا العلم بالعدم وثبوت صحة — شرط تقسيط الشك
الاجتهاد وجوازه من محض الشك في جواز التقليد لا يخفى ما فيه على انه يمكن قلب الدليل ومنها ما تمسك به في الوافية من ان الامر وجوب العمل
باوامر الرسول صلى الله عليه وآله ونواهيه وكذا الخلفاء الائمة عامة خرج عنها العامي الصرف باجماع العلماء فكان العمل في حقه فيبقى المتجزي فيه نظر لان القدر المسلم
مما دل على وجوب العمل باوامر الرسول صلى الله عليه وآله ونواهيه هو وجوب العمل بما علم انه امر الرسول صلى الله عليه وآله ونهيه او ظن به ظنا ناشيا عن الاجتهاد المطلق
لا مجرد الظن مثل ذلك وان كان من اجتهاد المتجزي ومنها ما تمسك به في الوافية فقال وظاهر ان العمل بالروايات في عصر الائمة عليهم السلم للرواة بل وكذا
غيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء
الاصحاب انتهى واورد عليه جدي قده فقال وما ذكره من ان العمل بالروايات الخ وفيه انه ما ادعى الاجماع على بطلان التجزي بل ادعاه على صحة فتوى المجتهد
المطلق ولا شبهة في ان المعاصر للمعصوم المحيط بمداركه ما صدر عنه من الاحكام علمها بفهمه من الرواية صحيح اللهم ان يكون مراد المعترض تتميم
الاجماع لا القدح فيه ان ابه عبارة وفيه ان ثبوت الاجماع القطعي مخرج ما ذكرت لو سلم فانما هو بالنسبة الى الحاضرين في زمان المعصوم ومن
ماثلهم من المطلعين بالامارات والاصطلاحات الذين لم يقع بالنسبة اليهم ما اشرنا اليه من الاختلافات بل ربما كان يحصل لهم العلم بكون الكلام
كلام الامام ع فما يفهمون منه مراده او الظن الذي لا شبهة في حجيته او حصل لهم الجزم بحجيته اولم يتيسر لهم ما تيسر لنا من الاخبار واتحاد من تقدير
لم مع من لم يتيسر له الحكم محل تامل كيف والشيعة الى زمان الباقر عليه السلم لم يتمكنوا من اظهار الحق ما كانوا يعرفون الحلال والحرام وسائر الاحكام
على وفق مذهبنا بل وربما كان ضروري مذهبنا مخفيا عليهم بل ومن اصول الدين ايضا والظاهر انهم في الفروع كانوا على مذهب العامة ولذا
ترى الزيدية هكذا حالهم ثم ان الباقر عليه السلم ابلغهم قدرا من الاحكام على حسب ما حصل له التمكن ووجد المصلحة ثم من بعده الصادق
عليه السلم كذلك ومع ذلك كثير من الشيعة يعملون بقول العامة معتقدين انه شرع الله تعالى حتى زجراهم صلوات الله عليهما وحذراهم عن المحاكمة
اليهم والاخذ بقولهم وامراهم بالرجوع الى انفسهم وهكذا كان حجج الله تعالى من بعدهما عليهما السلم كانوا يظهرون قدرا من الاحكام و
يمنعون عن الاخذ بقول غيرهم وربما كانوا يقولون لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او يقولون انا لم نعلم حكما فات فقيه العامة
في حكم فخذ بخلافه او يقولون اذا لم يرد عليكم حديث في حكم فخذوا بما رواه العامة عن علي عليه السلم الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا بل في
زمان واحد كان بعضهم مطلعا على حديث وبعضهم لم يكن كذلك فعلم عدم اتحاد تكليفهم في زمان واحد بل والتكليف لاحد في زمانين فما
ظنك بحالنا وزماننا بالنسبة الى حالهم وزمانهم وبالجملة اسباب التفاوت بيننا وبينهم كثيرة فكيف يحصل القطع بما ذكرت بان حال
ابقى كذلك وانه اجماعي بل لا تامل في انه ليس اجماعيا بل وربما يظهر كونه خلافه اجماعيا على انه لو تم للزم عدم اعتبار اطلاع المتجزي على جميع
امارات المسألة التي يريد ان يجتهد فيها وعدم اعتبار الشروط المعتبرة في الاجتهاد فيرجع الى القول الذي اشرنا اليه والى بطلانه سمعا
وهو خلاف دليلك وخلاف مفروض المسألة ومحل النزاع وليس نزاعهم مع القائلين بامثال ما ذكرت اذ لا شناعة في قولهم وزيادة وضوح
فساده لا يتعرضون له فتم انتهى ومنها ما اشار اليه جدي قده فقال ان اشتراط الاطلاع على جميع مدارك جميع الاحكام بالنسبة الى كل
مسألة بحيث يطلع على ما له دخل فيها امر لا حرج عظيم ومناف للملة السمحة السهلة ويأبى عنه خصوصيات التكاليف الواردة والتتبع
فيها وفي سائر الاحكام الصادرة وكذا الاحاديث الخاصة الواردة في التوسعة فالاصل عدمه بل الظاهر انه لم يوجد مجتهد بهذه المثابة

في المسلمين كما لا يخفى على المطلع باحوال الماهرين منهم المشهورين فضلا عن غيرهم بل لا يبعد ان يقال انه تكليف بما لا يطاق بعد ملاحظة ان كل احد مبتلى بامور معاشه الضرورية وسائر افعاله اللازمة العادية ومحتاج بحسب العادة بالآفات السماوية والارضية في بدنه واهله واقوامه واصدقائه واملاكه واموره وهواه واعوانه مرضيهما بالنسبة الى بعض الازمنة مثل زماننا الذي يجعل الولدان شيبا واشتها رأحوال التي حيث نعلم عدم الاذن لا من فكره الى يوم القيمة بغض النظر عما رشد اليه سهل الله تعالى امورنا انتهى وفيه نظر والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان المتجزي ان حصل له العلم ببعض المسائل فلا اشكال في لزوم العمل به جدا والظاهر انه مما لا خلاف فيه ايضا وان حصل له الظن به كالمجتهد المطلق فلا بد له من الرجوع الى المجتهد المطلق في هذه المسئلة ان سوغنا له التقليد فيها كما يستفاد من بعض العبارات والا كما يستفاد من اخرى فاللازم عليه الاخذ بالاحتياط اذ معه يحصل البراءة اليقينية ولا دليل قطعا على تعين الاخذ باحد الامرين من التقليد في المسئلة الفقهية والاجتهاد فيها والدليل الظني على ذلك لو سلم لا ينهض حجة في المسئلة ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاستصحاب لوجوب التقليد مع انه قد تعارض باستصحاب وجوب العمل بالاجتهاد دون ذلك فيما اذا صار متجزيا بعد ان كان مجتهدا مطلقا فتم لا يقال اذا لم يثبت حجية اجتهاده فقرض التقليد لان فرض من لم يعلم الرجوع الى من يعلم لانا نقول ذلك مم كما اشار اليه جدي قدس سره فقال الامر من ظاهرهم انه اذا لم يثبت صحة الاجتهاد فيتعين التقليد فقيه انه وصول ذلك الى حد الاجماع وحصول القطع بسببه غير معلوم وما تمسك من ان فرض من لا يعلم ففيه ان ذلك مسلم بالنسبة الى العاجز العالم المعذور والعالم الذي يعلم ان الحكم كذا اما الذي حصل له الظن بعد بذل الجهد فقد وسعه وعلم انه ليس عليه بعد ذلك شيء لانه لا يكلف الله تعالى نفسا الا وسعها غير معلوم بعد الا ان عموم ما دل على شرعية التقليد يقتضي ذلك والتمسك بعدم جواز خرق الاجماع على تقدير جريانه في المقام لا ينفع شيئا من المذهبين انتهى وان لم يتمكن من الاحتياط فهو مخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق والمجتهد فيه هي الحجة في الحكم بالتخيير في الاخذ باحد الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما موجبا للفعل والاخر محرما له ولكن الاولى ح الاخذ بما ادى اليه ظنه لان القول به اقرب الى الصواب لوجوه الاول مصير المعظم الى وجوب الاخذ به بل لم اجد فيه مخالفا الا صاحب المعالم فانه هو الذي فتح باب المناقشة في حجية ظن المتجزي بعد تسليم مخففه ولو ادعى شذوذه وعدم الالتفات الى خلافه لم يكن بعيدا الثاني ان اكثر الموارد التي لم يثبت فيها حجية الظن كالقبلة والصلوة وغيرهما يكتفى فيها بمجرد حصول الظن ولم يشترط معه شيء زايد عليه فكذا الاجتهاد عملا بالاستقراء الثالث ان العمل بالظن في مقام انسداد باب العلم من مقتضيات العقول كما لا يخفى على من لاحظ سيرة العقلاء في محاوراتهم ومعاملاتهم ومن الظاهر انهم لا يوجبون شيئا زائدا على نفسه انه لم يسمع الى الآن ان احدا ابطل ظنا في مقام باعتبار عدم القدرة على تحصيله في مقام اخر الرابع ان شرعية التقليد يستلزم شرعية العمل بمثل هذا الاجتهاد بالطريق الاولى فتم الخامس ان تكليف المتجزي بالعمل بظنه يوجب زيادة الاهتمام بالاتيان بالتكليف وتقربه اليه ولا كذلك تكليفه بالتقليد الوجه في هذا ان الطباع تميل الى ما ادركها وما حصلتها وتتباعد مما بعد الغير وتقليده تباعدا جليا فكان الاول هو المتعين في الشرع لقاعدة اللطف فتم السادس ان المتجزي اذا ظن بوجوب فعل او حرمته فيحصل له الظن بالضرر وقد ثبت ان دفع الضرر المظنون واجب عقلا فان قلت قد علمنا ان الشارع قد الغى جملة من الظنون فلو كان ما ذكره صحيحا لما صح ذلك لما ثبت من مطابقة الشرع للعقل قلنا اذا الغى الشرع الظن تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ولا كلام ح في عدم وجوب العمل واما اذا لم يثبت من الشرع الغائه فالحكم يقتضيه الوجدان العقل المعتضد بما اشتهر من وجوب دفع الضرر المظنون لزم العمل به في محل البحث من القسم الاخير اذ لم يقم دليل من الشرع على عدم حجية ظن المتجزي فتم وبهذه الوجوه لو قيل بعدم وجوب الاحتياط وان امكن ووجد قائل به لم يكن بعيدا فتم وبالجملة القول الثاني في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف كلمات الاصوليين في تحرير محل النزاع ففي التهذيب والقواعد والتمهيد كرى وس والمقاصد العلية ود وح الانفية لوالد البهائي في جواز التجزي في الاجتهاد وفي المبادي الحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون اخر بل في مسئلة دون اخرى وفي النهاية اختلف الناس في انه هل يتجزى الاجتهاد فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فمن نظر في مسئلة العتاق فله الافتاء في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف الفرائض جاز له الافتاء فيها وان جهل مسائل البيع وغيره وفي المنية اختلف الناس في قبول الاجتهاد للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون اخر وقد اختلف

الرجوع الى من يعلم ح

فقط ملح ح يكتهديهما ولا وح الواقية الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض ح

فيه

فيه وفي شرحها للسيد صدر الدين هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة مما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل فقط يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شيء منه بعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا وفي بعض مصنفات جدي قدس سره انما النزاع في اشتراط اطلاعه على ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة بان يكون مجتهدا مطلقا فقيل به وقيل بالاكتفاء باطلاعه على ما هو مناط الاجتهاد من ادلة المسئلة التي يجتهد فيها او حصوله عنده بحسب ظنه وان لم يعلم امارات غيرها ويعبر عنه بالتجزي في الاجتهاد ومحل النزاع على ما حررنا هو الذي ينبغي ان يكون وهو الظاهر من كلامهم في مقام تحريره فتدبر وفي المحصول الحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن بل في مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم وفي شرح م لابن التلمساني وقد اختلفوا في انه هل يصح الاتصاف باهلية الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض **الثاني** قال جدي قدس سره لا نزاع في انه لا يشترط في صحة اجتهاد المجتهد تحصيل موضع علمه بجميع الاحكام الشرعية مضافا الى ان اشتراطه يوجب الدور وامتناع الاجتهاد واستدل عليه بان العلم بالجميع غير مقدور لغير المعصوم ع وفيه تامل فتدبر انتهى وفي شرح ابن التلمساني لم يحتج احد الى انه يشترط في المجتهد ان يكون عالما بكل مسئلة ترد عليه انتهى وما ذكراه جيد **الثالث** قال في الكشف اما التوقف في بعض المسائل لتعارض الادلة وفقدها فيها فليس من التجزي في شيء انتهى وهو جيد **الرابع** الظاهر ان القائلين بجواز التجزي يذهبون الى وجوب العمل بظنه كما صرح به جدي قدس سره فليس المراد من الجواز مجرد الرخصة

القول في التقليد مقدمة اختلف العبارات في تفسير التقليد ففي النهاية والاحكام التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي ص والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول الرسول ص بما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ولوجوب الرجوع الى الحكم الاجماع بقول الرسول ص والايات الدالة عليه ولوجوب قبول قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة كا وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال ولا مشاحة في اللفظ وزاد في الاول فقال اما المفتي فهو الفقيه والمستفتي مقابله وفي شرح المبادي لفخر الاسلام في تعريفه اصطلاحا التقليد هو قبول قول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم وانما قيد الاخير لان المقلد يستند الى حجة وهو ان هذا الحكم قد افتى به المفتي المجتهد فهو حق فان هذه حجة لكن ترد في جميع الاحكام التي يقلد فيها فلولا هذا القيد لم يكن ذلك تقليدا وفي جامع المقاصد اعلم ان التقليد هو قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد وفي المقاصد العلية التقليد هو الاخذ بقول الغير من غير حجة وفي المعالم التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ص مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر وفي المدارك في بحث القبلة المراد بالتقليد هنا قبول قول الغير سواء كان مستندا الى الاجتهاد او اليقين وفي الوافية التقليد هو قبول قول من يجوز عليه الخطاء من غير حجة ودليل

مفتاح اذا كان المكلف عاميا صرفا لا يتمكن من الاجتهاد والاستدلال على شيء من الاحكام الشرعية النظرية كاكثر الناس فهل يجوز له ان يستفتي ويعمل بفتوى المجتهد العالم بالحكم الشرعي فيما لم يعلمه من الحكم الشرعي ام لا اختلف فيه علماء الاسلام على قولين الاول انه يجوز له التقليد مط وهو لمعظم اصحابنا رضوان الله عليهم منهم السيد المرتضى في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في يه ويب ودى وعد والارشاد والتبصرة والتذكرة والتحرير وفخر الاسلام في الايضاح وشرح دى والشهيد في كرى وشرح الالفية والقواعد والشهيد الثاني في المقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والسيد عميد الدين في منية اللبيب وولد الشهيد الثاني في المعالم وجدي قدس سره والسيد الاستاد قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي وغيرهم واختاره من العامة الآمدي في الاحكام والحاجبي والعضدي وغيرهم وحكاه عن المعظم جماعة ففي العدة ذهب البغداديون والفقهاء باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي وفي النهاية اتفق المحققون على انه يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا ليس مجتهدا ان كان محصلا لبعض الامور المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي وفي شرح دى لفخر الاسلام على الظ قد اختلف في جواز التقليد في الفروع فجوزه الامامية كافة واكثر الناس ومنعه معتزلة

بغداد وفي منية اللبيب العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد ان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد وفي المقاصد العلية هو قول المتأخرين والمحققين من اصحابنا وفي م أكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد سواء
كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وفي الاحكام من ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد
والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين الثالث انه لا يجوز له التقليد مطلقا وهو لابن زهرة في الغنية وحكاه في كرى والمقاصد العلية عن جماعة
من قدماء الاصحاب وحكاه في يب ودگ وشرحهم عن معتزلة بغداد وفي المفاتيح عن بعض المعتزلة ثم ان ارباب هذا القول من اصحابنا
اختلفوا فيظهر من بعضهم وهو ابن زهرة انه يجب عليه تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية كما يجب عليه تحصيل العلم في مسائل اصول
الدين وحكاه في يه والعدة عن بعض ففي الاولى في الناس من منع من الاستفتاء وزعم ان العامي يجب ان يكون عالما باحكام فروع الحوادث وفي
الثاني حكي عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز ان يقلد وان تقليده محرم على كل حال وسووا في ذلك بين الفروع والاصول ويظهر مما حكاه
في كرى والمقاصد العلية عن جماعة من المتقدمين وجوب الاجتهاد عليه ففي الاول وجوب الاجتهاد كفاية وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض
قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص
الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وفي الثاني لاصحابنا قولان
احدهما قول كثير من قدمائهم وفقهاء حلب كابي الصلاح وابن حمزة بوجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد والمعتمد عندنا في المسألة هو القول
الاول الذي عليه المعظم ولنا وجوه الاول انه مجمع عليه كما اشار اليه جماعة قال السيد في يعة والذي يدل على حسن تقليد العامي انه لا خلاف بين
الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث ومن خالف في ذلك كان خارقا
للاجماع وليس يمكن المخالف في ذلك دفع الاجماع عن رجوع الى الفتوى والارشاد اليها والاقرار عليها وانما يتأول هذا الرجوع بما هو بعيد
مدفوع فيقول هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال دون تقليد القول وهذا غير معلوم ضرورة خلافه وان العامي لا يستفتي على وجه طلب التنبيه على النظر
بل ليلتزم ولا فرق بين من ادعى ذلك في المفتي وبين من ادعى مثله في الحاكم وذهب الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يبين المحكوم عليه صحته ويظهر
العلم به وقال الشيخ في العدة والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من
عهد امير المؤمنين عليه السلام الى زماننا هذا يرجعون الى علمائها ويستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء ويسوغون لهم العمل
بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليه
العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة عليهم السلم النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم
ولم يحك عن واحد من الائمة ع
في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه الاحكام الشرعية وجدناهم
ايضا كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولم نعرف احدا من الائمة عليهم السلم ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم
في الاصول قيل لو سلمنا انهم لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية
من كتاب وسنة وغير ذلك وفي الكافي في التكرير وقال المحقق في المعارج يجوز للعامي العمل بفتوى العالم في الاحكام الشرعية لنا اتفاق علماء
الاعصار على الاذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر وقد ثبت ان اجماع اهل كل عصر حجة وقال العلامة في ذيب يجوز التقليد
في الفروع لنا انه ما تكار والعلماء في جميع الاوقات وقال في ية في مقام الاحتجاج على مختاره الثاني الاجماع فانه لم تزل العامة في زمن الصحابة
والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى الاجوبة
من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا وقال فخر الاسلام في الايضاح يجوز التقليد في اصل الحكم الشرعي اجماعا وقال
في ح دي على التمسك لنا وجوه الاول الاجماع قبل حدوث المخالف فانه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين يرجعون في الاحكام الشرعية الى
قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى ذكر الاجوبة من غير اشارة الى دليل ولم ينكروا عليهم ذلك فكان
اجماعا وقال الشهيد في كرى بعد الاشارة الى قول فقهاء حلب المتقدم اليه الاشارة ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من
غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه وقال ولد الشهيد الثاني في المعالم وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام من غير
في الاستفتا

تأكر وقال بعض الفضلاء المعاصرين الحق جواز التقليد مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من
الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى له كثير كما يتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة وقال الآمدي
في الاحكام لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعلماء منهم يبادرون
الى اجابة سؤالهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا وقال العضدي في
ح لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا انتهى لا يقال لا نم الاجماع وكيف
يسلم والحال ان جماعة من اعيان علماء الطائفة صاروا الى عدم جواز التقليد العمل بقول المفتي ومنهم من صرح بمنع الاجماع المدعى على ذلك وهو ابن
زهرة فانه قال في الغنية لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وليس لاحد ان يقول
قيام الدليل وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يؤمن من الاقدام على القبيح و
يقتضي استناد عمله الى العلم لانا لا نم اجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه كيف وهو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامي الى
المفتي فقط واما العمل بقوله فلا فان قيل فما الفائدة في رجوعهم اليه اذا لم يجز العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه وفتيا غيره
من علماء الامامية سبيل الى العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين يبين صحة ذلك انهم اجمعوا على انه لا يجوز الاستفتاء الا من امامي المذهب لما
خطروا استفتاء من الامامي لتقليده لم يكن فرق بينه وبين مخالفه الذي لا يؤمن ان يكون فتياه بغير الحق لارتفاع عصمته ولان مخالفه يجوز ان
يصيب بمطابقة الحق وموافقته فثبت انهم انما امروا برجوع المستفتي الى فقهاء الامامية ليحصل لهم العلم باجماعهم على الحكم فيقطع على صحته انتهى لانا
نقول لا تمنع مخالفة الجماعة بنفسها عن تحقق الاجماع بناء على ما هو التحقيق من ان الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم ع لا يشترط فيه اتفاق
الكل ومع هذا فقد يمنع من مخالفة الجماعة لبعد مصير مثلهم الى القول بوجوب تحصيل العلم او الاجتهاد في فروع الدين لان فساده في غاية الوضوح
ولان جماعة من محققي اصحابنا كالفاضلين والسيد عميد الدين وغيرهم لم ينسبوا القول المذكور الى احد من الامامية ولو كان فقهاء حلب او
نحوهم من صار اليه لاطلعوا عليه ولصرحوا به وتفرد الشهيد بالاطلاع في غاية الغرابة ولو جمع بين هذا وعدم حكاية من نقل ذلك بان فقهاء
حلب صاروا اليه ثم عدلوا عنه كان وجيها هذا ومما يؤيد ما ذكرناه عدم نقل القول المذكور عن الامامية او عن بعضهم احد من الاصوليين
من العامة على الظاهر وعده من مطاعنهم كما نسب بعضهم القول بعدم حجية خبر الواحد اليهم وجعلوه من مطاعنهم لان القول المذكور لو كان
للامامية او لبعضهم لصح عده من المطاعن ولو بزعمهم وبالجملة الاجماع احدى الحجج على المختار سواء استفيد من السيرة او من فتاوى معظم
الاصحاب مع دعوى جملة منهم اياه ويمكن استفادته بطريق آخر وهو ان كل من قال بوجوب الاجتهاد على النحو المقرر في كتب القوم او بحجية خبر
الواحد او الاستصحاب او الشهرة او الاستقراء او باصالة الحجية كل ظن قال بجواز التقليد فالفرق خرق للاجماع المركب والاول حق فيكون
الثاني حقا ايضا فتدبر وبالجملة الاجماع في هذه المسئلة يمكن تقريره بوجوه عديدة وان كان في بعضها اشكال **الثاني** انه لو لم يجز التقليد
للعامي لوجب عليه اما تحصيل العلم بالاحكام الشرعية كما هو خيرة بعض او الاجتهاد فيها كما هو خيرة آخرين والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي بقسميه فلان وجوب كل من الامرين مستلزم للحرج العظيم بل التكليف بما لا يطاق وهما منفيان شرعا
وقد تمسك بهذه الحجة جماعة ففي المعارج لو وجب على العامي النظر في ادلة الفقه لكان اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان
باطلان اما قبلها فمنفي بالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول
الواقعة فذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين لا يقال هذا لازم في المسائل الاعتقادية مع انه لا
يسوغ فيها التقليد لانا نقول تلك يحصل بها مسهل باوائل الادلة وهي عقائد مضبوطة وليس كذلك الفقه وحوادثه لانتشارها وانفراد
كل مسئلة فيها بدليل على حيالها وفي الذريعة في مقام الاحتجاج على المختار ولان ذلك حرج مشقة اذ تكليفه ذلك بالاجتهاد في المسائل
يقتضي اختلال نظام العالم واشتغال كل واحد منهم بالنظر في المسائل عن امور معاشه وفي التهذيب ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان
لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فيها فان لزمه ذلك حين استكمال العقل فهو باطل اجماعا وان كان حين حدوث الحادثة
لزم تكليف ما لا يطاق وفي النهاية العامي اذا حدث به حادثة كان متعبدا بشيء للاجماع وليس مجانا اجماعا بل لا بد من طريق وليس المجتهد النظر

مخالفه خوفه من فتياه بخلاف الحق مع امكان اجماعهم للاستفتاء

في الدليل

في الدليل المثبت للحكم لافضائه ذلك الى تعطيل المعاش و الاشتغال بالفكر في فروع المسائل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد
الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكون التمسك بالبراءة
الاصلية اجماعا ثم قال ايضا لو لزمه الاستدلال لم يخل حال كمال عقله لوجهين احدهما ان الصحابة لم يلزموا تاركي طلب العلم ولم يطلبوا
رتبة المجتهد في اول كمال عقلهم الثاني يمنعه ذلك من الاستغفال بامور الدنيا كما بيناه ولا حال حدوث الواقعة والا لوجب عليها امتناع صنف
المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقدور مع التبيان الحاصل اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا
لان الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال او التقليد الاول بقي لا امرا اما ان يكون عبارة
عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة التفصيلية وهو باطل لانه لا يمكن لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال عقله او حين [وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال]
نزول تلك الحادثة الاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لم يامروا من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد
الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كمال عقله بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو
المطلوب وفي ذكرى وفي وجوب التنفيذ كفاية لزوم الحرج المنفي بالقرآن العزيز وفي المقاصد العلية بعد نقل قول فقهاء حلب هو قول عزيز
عجيب مستلزم للحرج الكبير والطامة العظمى وفي الاحكام من لم يبلغ اهلية الاجتهاد لو حدثت به حادثة فرعية اما ان لا يكون متعبدا بشيء
وهو خلاف الاجماع من الفريقين وان كان متعبدا بشيء فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم او بالتقليد الاول ممتنع لان ذلك مما يفضي في حقه وفي
حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث والاشتغال عن المعايش وتعطيل الصنايع والحرف وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ورفع الاجتهاد
والتقليد راسا وهو من الحرج والاضرار المنفي بقوله تبارك وتعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ع لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وهو عام
في كل حرج وضرر وضرار لكونه نكرة في سياق النفي وعن الثالث انا لا نعلم في امتناع التقليد في اصول الدين ولان الوقايع الحادثة الفقهية اكثر باضعاف
كثيرة من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد فيها اكثر فيعينا فيما عدا ذلك عاملين بمقتضى الدليل
وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في انه لو لم يجز للعامي تقليد المجتهد لكان الواجب عليه تحصيل العلم با
لاحكام الشرعية الفرعية للزم تكليفه بما فيه الحرج والعسر الشديد ان لم نقل بكونه مما لا يطاق وذلك باطل عقلا ونقلا فثبت جواز التقليد لا يقال
لا نم الملازمة لان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للعامي ممكن بسهولة كما في تحصيل اصول الدين سلمنا تعذره او تعسره في معظم الاحكام التي غير
الفرعية ولكن نقول لم لا يجوز له الاقتصار على ما يعلمه او ما يتمكن من تحصيل العلم به بسهولة وان كان في غاية القلة وفي غيره وان كان هو
المعظم لا يكون مكلفا بشيء كالصبي سلمنا كونه مكلفا مطلقا ولكن نقول يجب عليه العمل بالاحتياط فيما لا يعلم حكمه بخصوصه فانه محصل للعلم بالواقع وفي
ح عامل بالعلم ايضا سلمنا انه يجوز له العمل بغير العلم ولكن لا يجب عليه الاجتهاد ولا نم تعذره وتعسره خصوصا على مذهب فقهاء حلب فانه
في غاية السهولة وقد اشار الى هذا في يه فقال بعد التمسك بالحجة المذكورة لا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد
ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة وح يسهل الامر عليهم فانهم قالوا انتبات ان الاصل عقلا في اللذات الاباحة وفي المضار التحريم فان ورد في
بعض الحوادث نص قاطع في متنه ودلالته يقتضي ترك ذلك الاصل عملنا به والا وجب البقاء عليه فالعامي اذا حدث به واقعة وبرشق من الذكاء
عرف حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة ينبهه المفتي على حكم العقل وكما ان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال في الاصول كذا لا يمنع
من معرفة هذا القدر اليسير ان وجد نص قاطع في المتن والدلالة ذكره وان لم يجده اشارة من قول المفتي وان لم يوجد نبهه على الحكم الاصل
نعم المنع من التقليد يصعب عند الموجبين العمل بالقياس وخبر الواحد لما بينهما فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك لكان منع عن وجوب
النظر في مسائل الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابة ما كانوا يلزمون من يتعلم علم الكلام في اول زمان
بلوغه انتهى وبالجملة العامي اذا فرض له عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وجب عليه تحصيل الظن به وهو في غاية السهولة كما في تحصيل
الظن بالقبلة وغيرها مما يكتفي فيه بالظن سلمنا الملازمة ولكن نمنع بطلان التالي ونقول لم لا يجوز هنا تكليفه بما فيه الحرج وليس التكليف
بالحرج كالتكليف بما لا يطاق في الامتناع نعم الاصل المستفاد من العمومات الشرعية عدم التكليف بالحرج لكن غايته هذا الاصل الظن وانتم
لا تجوزون للعامي الا العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية على انا نقول هذه العمومات معارضة بالعمومات المانعة عن التقليد الدالة على

لزم

لزوم العمل بالعلم والتعارض بينهما من تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ثم انا نلزمكم بقولكم بوجوب الاجتهاد على كل
احد حيث لم يكن احد يقوم بما هو جوابكم هنا فهو جوابنا في صورة وجود المجتهد لانا نقول جميع ما ذكر باطل اما دعوى امكان حصول العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية فلان العلم بالشيء لا بد وان يكون مستندا الى ما يفيده والذي يصلح لان يفيد العلم بالاحكام الشرعية الفرعية امور منها
صيرورتها من ضروري الدين والمذهب ومنها انعقاد الاجماع عليها ومنها تواترها معنى ومنها دلالة العقل عليها ومنها دلالة الخبر المحفوف
بالقرائن التي يحصل معها القطع بعدم الكذب عليها ومنها الالهام الالهي والمكاشفة ومن الظاهر ان شيئا مما ذكر لا يحصل للعامي في جميع المسائل الشرعية
الفرعية بل لا يحصل للعلماء المجتهدين الذين يصرفون جميع اوقاتهم في تحصيل الاحكام الشرعية الفرعية ويبذلون انفسهم في معرفتها وبالجملة
كلما يدل على انسداد باب العلم بها على المجتهدين فهو يدل على انسداد ذلك على العوام بطريق اولى لا يقال لا نم ذلك بل نقول حصول العلم بالاحكام
للعوام اسهل وذلك لان العلماء لكثرة تطرق الشبه عليهم يصعب عليهم تحصيل العلم فان منع الشبه حصول العلم امر ظاهر بديهي ولذا شرط المرتضى
في حصول العلم بالتواتر عدم سبق الشبهة لرواية فلذا حصول العلم لاهل الوسواس لكثرة الشبه والاحتمالات وايضا العوام يعتقدون في مسائل
اصول الدين بادنى شيء ولا كذلك العلماء وليس ذلك الا لما ذكر فاذا تقرر هذا فنقول اذا رجع العامي الى الآيات والاخبار الموجودة الآن المتعلقة
بالاحكام حصل له العلم بها وان لم يكن ذلك موجبا للعلم للعلماء فلا نم انسداد باب العلم بالاحكام على العوام وان سلمناه بالنسبة الى العلماء
لانا نقول هذا كلام ضعيف اما اولا فلان حصول العلم بالاحكام للعوام يتوقف على الرجوع الى الآيات والاخبار بعد ما يحتاج اليه على ما عرفت
ومن الظاهر ان هذا امر غير ممكن مع سعيهم فيما لا بد منه من نظم امور معاشهم كما لا يخفى فنحن لا ندعي عدم تمكنهم من تحصيل العلم مطلقا بل مع ذلك وتكليفهم
بعدم الاشتغال تكليف لهم بما لا يطيقونه ولا ينقادون اليه كيف ونحن مهما قلنا لهم الامر بتجويز التقليد مع هذا لا نرى منهم الا الاوحدي منهم
الانقياد اليه فكيف بما ذكرت واما ثانيا فلانا لا نم حصول العلم لهم بمراجعة الآيات والاخبار بل اذا راجعوا الى الرجعية واستمروا عليها حصلت لهم
شبه عظيمة لا يقدرون على حلها خصوصا بالنسبة الى اصحاب الافكار القوية والاذهان المستقيمة منهم فانهم والله اعلم على حد احد في الفهم و
الادراك واما ثالثا فلان الآيات والاخبار ليست من الاسباب المفيدة للعلم عادة الا بعضها فمن حصل منها العلم كان كمن حصل العلم بخبر الكذوب
وكان كالسوداوي الذي يعتقد اشياء من جهة امور لا توجب ذلك الاعتقاد في عادة العقلاء فما هو جوابك هنا فهو جوابنا فيما نحن فيه
اما رابعا فلان العوام ينقادون الى اقوال العلماء حيث يطمئنون اليهم ويحبونهم ازيد من الاخبار ويحصل لهم من مراتب شدة الاعتقاد ما لا يحصل
من الاخبار فان كان الرجوع الى الاخبار فان كان الرجوع الى الاخبار يوجب لهم العلم فهذا اولى فيلزمكم على هذا ان يكون الواجب عليهم الاعتماد
على فتاوى العلماء دون الآيات والاخبار وهو المطلوب واما خامسا فلانه يلزم على ما ذكرتم من سهولة حصول العلم للعوام دون العلماء ان يكون مرتبة
العوام اعلى وان يكون كد العلماء وتحصيلهم العلم امرا فاسدا قبيحا وهذا شيء لا يتخيله الا احمق او مجنون وبالجملة انسداد باب العلم بمعظم الاحكام
الشرعية الفرعية للعوام بل لجميع المكلفين في زماننا بل في كل ازمنة الا بالنسبة الى المعصومين او من اختص بهم امر بديهي لا يحتاج الى بيان و
اما احتمال لزوم الاقتصار على ما يعلم او يتمكن من تحصيل العلم به بعد تسليم انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية فلوجهين احدهما انه لا
قائل به من المسلمين لانهم بين فريقين فرقة تدعي انه يجوز للعامي التعويل على ما لا يفيد العلم فيما لا يعلم من الاحكام واخرى تدعي وجوب العمل بالعلم في
جميع الاحكام فالقول بلزوم الاقتصار على ما يعلم وان كان في غاية القلة قول ثالث فيكون باطلا لما تقرر في محله وبالجملة الاحتمال المذكور مخالف
للاجماع جدا فلا يجوز المصير الى وجوب تحصيل العلم بجميع الاحكام لتعذره كما بيناه وثانيهما ان ما يعلمه العامي ليس الا عنوانات عامة وامور كلية
اليه كما لا يجوز المصير
ككون الصلوة واجبة والبيع مشروعا ونحو ذلك واما كيفية العبادات والمعاملات وشروطها واحكامها المعلوم ثبوتها في الجملة بالضرورة
من الدين والمذهب فلا يتمكن من تحصيل العلم بها ومن الظاهر ان العمل لا يتحقق الا بايجاد الكيفية فما يعلمه لا ينفع في العمل وما لا يعلمه فاذن لو
شرطنا التكليف بفروع الشريعة بالعلم بها في نفس الامر لزم ان لا يكون مكلفا بها احد من العوام احد حتى العلماء في هذه الازمنة بل في جميع الازمنة بل
بل يلزم ان لا يكون مكلفا بها
يلزم هذا بالنسبة الى جميع الملا والا دليل القطع بان انسداد باب العلم بتفاصيل العبادات والمعاملات واجزائها واركانها وشرائطها و
احكامها التي لا تحصل الاعمال الا بها امر لا يختص بطائفة دون اخرى وزمان دون اخر وامة دون امة وان حصل الاختلاف فمن جهة اخرى فثبت
ان مجرد العلم بعنوان عام ككون الصلوة واجبة والبيع حلالا وانه يجب في الصلوة الركوع وفي البيع تعيين الثمن لا ينفع لعمل المكلف فيلزم

مذ فروع الدين رأسًا فينحصر الدين في الاصول وهذا يعلم بالضرورة ومن ادعاه فقد انكر ضروري الدين واي ضروري فيكون كافرا بناء على
ما قالوه من ان منكر ضروري الدين كافر ثم لو سلمنا امكان حصول العلم بكيفية عبادة خاصة او معاملة خاصة فنقول ان ذلك في غاية القلة
الندرة فيلزم الاقتصار عليه خروج عن الدين ايضا فان قلت قد ثبت بالادلة الكلامية والبراهين العقلية اشتراط التكاليف بالعلم وحيث لا يحصل العلم لا
يكون مكلفا لفقد شرطه وهو العلم ولذا يحكمون برفع التكليف عمن لم يسمع صيت الاسلام ولا خطر بخاطره فلم لا يجوز ان يكون الناس باسرهم
كهذا مع اشتراكهم في فقد شرط التكليف قلنا هذا باطل لانا علمنا بالضرورة ثبوت التكليف بفروع الشريعة وعلمنا بان الوصول الى الواقع امر
غير ممكن لزمنا ان نقول بان التكليف بالفروع منوط باسباب شرعية حيث لا يحصل العلم بالواقع وهي التقليد بالنسبة الى العامي والاجتهاد بالنسبة
الى المجتهد فتكليفنا بالتقليد والاجتهاد ليس مفقود الشرط وهو العلم بل شرطه موجود والفرق بين سائر الناس الذين تفطنوا الى الاسلام وعرفوا
ان فيه فروعا واصولا وعلموا اجمالا مسائل الاصول وان فروع الدين باقية الى يوم القيمة وبين من لم يسمع صيت الاسلام امر واضح لا يحتاج الى بيان
ولا تتوهمون ان احدا من الشيعة الامامية يعمل بغير علم ويسلك مسلكا بغير بصيرة ويقين بل الكل معترفون بان البناء في الدين لا بد ان يكون على
وجه القطع واليقين والذين يعملون بالظن او غيره مما لا يفيد العلم يعتقدون بان الشارع اوجب العمل به كما اوجب العمل بظاهر يد المسلم وبالظن
في الصلوة وباصالة طهارة الاشياء وبشهادة العدلين ومن الظاهر ان التكليف بهذه الاشياء منوط بالعلم وليس العمل بها عملا بما لم يعلم
فما دل من الكتاب والسنة والعقل على نهي العمل بغير العلم لا يشمل محل البحث لانه عمل مستند الى العلم فمورد ذلك ما لا يفيد العلم الذي لم يقم دليل على
اعتباره ولو بوسائط فمن ادعى ان العمل بغير العلم قبيح ان اراد هذا فهو حق لا ريب فيه وان اراد ان العقل يحكم بقبح التكليف بما لا يفيد العلم بالواقع
فلا ريب في كذب دعواه فان عادة العقلاء قد جرت بالاعتماد على امور لا تفيد العلم بالواقع كالمكاتيب والاخبار والامارات فكيف يكون ذلك قبيحا
ولا استبعاد في ان يكون الشيء حسنا في حال وقبيحا في اخرى فان الصدق حسن اذا كان نافعا وقبيح اذا كان ضارا ولا يلزم ان يكون الفعل المتصف
بالقبح باعتبار قبيحا من جميع الجهات وكذا الفعل المتصف بالحسن نعم قد يتحقق فعل قبيح يكون قبحه ثابتا مطلقا كالظلم وقد يتحقق فعل
حسن يكون حسنه ثابتا مطلقا كالايمان ولكن لا ينحصر الفعل الاختياري في هذين بل ينقسم الى اقسام ثلثة قسمان منها ما بيناه اولا ومنه الفعل بغير العلم
فانه قد يكون قبيحا باعتبار وحسنا باعتبار اخر فالتقليد والعمل بالظن ينقسم الى قسمين ولا ينحصر ان في قسم واحد كما لا يخفى واحفظ ما قلته
فانه ينفعك كثيرا ثم واما دعوى وجوب العمل بالاحتياط فيما لا يعلم بحكمه بعد تسليم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الفرعية
فلانه لا يجب ذلك على المجتهد الذي انسد عليه باب العلم بها وهو مستلزم لعدم وجوب ذلك على العامي بطريق اولى او للاشتراك في الوجوه التي
تدل على عدم وجوب ذلك على المجتهد فكل مكلف سواء كان مجتهدا او عاميا لا يجب عليه العمل بالاحتياط في جميع ما لا يعلم بحكمه بعد فرض انسداد باب
العلم بمعظم الاحكام الشرعية عليه خصوصا اذا حصل الظن بخلافه وامكن اعتباره وذلك لوجوه اشرنا اليها في مقام اخر واما احتمال وجوب الاجتهاد
عليه بطريق ما حكي عن فقهاء حلب بعد تسليم تعذر العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بالنسبة اليه ولو بطريق الاحتياط فلان الاجتهاد متعسر
بل متعذر معظم ولو فسرناه بما حكي عن فقهاء حلب كما صرح به الجماعة المنقدمة اليهم الاشارة والضرورة تحكم به كيف لا والحال انا نرى ان جماعة من
الاذكياء العلماء يتعبون انفسهم ويبذلون جهدهم سنين كثيرة لتحصيل ادنى مرتبة الاجتهاد ولا يحصلونه مع تفريغهم عن كل شغل يمنع منه
فكيف بالعوام الذين ليس لهم حظ من العلم كاهل السوق والاكراد والاعراب واهل البوادي والقرى والنساء والعبيد والجواري وحديثي
التكليف مع كثرة مشاغلهم وشدة حاجتهم الى نظم امر المعاش وكيف يمكن دعوى فهمهم معنى الاجماع وتحققه وفهمهم ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة وفهمهم النصوص الظاهرة واطلاعهم عليها مع ان جميع ذلك قد صار مطارح افهام الاذكياء ومحل انظار
العلماء ولو قيل انهم يراجعون العلماء في فهم ما ذكر ويتبعونهم فيه قلنا هذا على تقدير امكانه فهو عين التقليد لكنه تقليد في الدليل وهو
مستلزم للتقليد في الحكم بالضرورة ولعله لذا قال في كري بعد الاشارة الى قول فقهاء حلب وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق
وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد لان البحث فيه عرضا عريضا انتهى وبالجملة كون الاجتهاد مطلقا امرا متعسرا بل متعذرا امر بديهي
لا يحتاج الى بيان ولا يفتقر الى تحرير برهان هذا ويؤيد الحجة على ابطال قول فقهاء حلب فنقول يدل على ذلك مضافا الى ما
ذكر امران احدهما انه لو وجب على العامي الاجتهاد بالنحو الذي حكي عنهم للزم تطرق الفساد العظيم ووقوع الخلل الجسيم والهرج والمرج

في الدين

في الدين وذلك امر بين لا يحتاج الى برهان والتوضيح فالمقدم مثله وثانيهما ان فرض انا وانا المكلف بين الاجتهاد ما يخو الذي ذكروه وبين التقليد كان الاحوط الثاني وان احتمل وجوب كل منهما وعدم جوازه لمصير المعظم اليه بل القول بالخلاف في غاية الشذوذ والندرة بل لم نجد قائلا به بعد الحلبيين ولا شك ان ما هو كذلك يطمئن النفس به دون ما ليس كذلك ولا شك ان العاقل حيث يتردد امره بين امرين متضادين يأخذ بما هو الاقرب الى الواقع وما يطمئن به نفسه ثم لو سلم تساوي الامرين وفقد المرجح في البين فالذي يقتضيه القاعدة العقلية هو التخيير ومعه يثبت جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد الذي حكي عن الحلبيين وهذا القدر كاف في ابطال مذهبهم ايضا فتم وأما منع بطلان اللازم بعد تسليم الملازمة وتجويز التكليف بما فيه الحرج هنا فلان الحق ان التكليف بما فيه الحرج العظيم والعسر الشديد لا يجوز كالتكليف بما لا يطاق وقد بيناه سابقا ولو سلم منع بطلان ذلك فلا اشكال ان مقتضى عمومات الكتاب والسنة خلافه ويكون التمسك بها هنا كتمسككم بعمومات الكتاب والسنة على عدم جواز العمل بغير العلم فما هو الوجه في استدلالكم بهذه العمومات فهو الوجه في استدلالنا بتلك العمومات على مطلوبنا على انا نقول تلك العمومات وان كانت مفيدة للظن في شمولها لجميع الافراد لكن لا ريب انها شاملة لجملة من الافراد والا لكانت لغوا كما لا يخفى وح لا يخ اما ان يكون محل البحث منها او من غيرها فان كان منها فهو المطلوب وان كان من غيرها فلحقه بها بطريق اولى اذ لا حرج اعظم من الحرج اللازم بوجوب تحصيل العلم او الاجتهاد مط او العمل بالاحتياط على العامي فتم واما دعوى ان التعارض بين تلك العمومات والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من قبيل تعارض العمومين من وجه فهي وان كانت صحيحة ولكن نقول ان الترجيح مع تلك العمومات لاعتضادها بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والموافقة للشواهد العقلية وتقدمها على اكثر العمومات التي تعارضها بالنحو المذكور واما الالزام بوجوب الاجتهاد على كل احد حيث لم يكن احد يقوم به فلا نسلمه ولم لا يجوز ان يختص الوجوب بمن يستعد له عادة كالمشتغلين والمحصلين سلمنا ولكن الالزام بالفرق والخروج عن القاعدة في موضع لا يستلزم ذلك مط فتم الثالث انه لو لم يجز التقليد لما وجب السؤال من العلماء لمعرفة الاحكام الشرعية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا فائدة للسؤال الا العمل بقول من يسئل عنه من غير دليل فلو لم يجز العمل به لم يكن السؤال فائدة فلا يكون جائزا فضلا عن ان يكون واجبا واما بطلان التالي فلقوله تعالى في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تعالى في سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد تمسك بهذه الحجة على جواز التقليد جماعة ففي المعارج احتجوا لجواز التقليد بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي التمهيد في جواز التقليد مذاهب احدها الجواز بل الوجوب لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي الاحكام اما النص فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب ان يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع والا كان متناولا لبعض ما لا يعلم بعينه ولا بعينه الاول لغير ما يخو من دلالة اللفظ والثاني يلزم منه تخصيص ما فهم من معنى الامر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون بعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما ليس معلوما فادنى درجاته قوله تعالى فاسئلوا الاباحة الجواز وهو خلاف مذهب الخصم وفي المختصر غير المجتهد يلزمه التقليد لنا ان كان عاميا لنا فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لا يعلم ومن شرحه للعضد لنا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم فان علة الامر بالسؤال هو الجهل والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فيفيد هذا عموم كل عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها السؤال انتهى لا يق لا نم الملازمة اذ لا دليل على استلزام وجوب السؤال جواز تقليد المسئول عنه لا عقلا ولا نقلا والفائدة كما تكون العمل بقول المسئول عنه كذا يمكن ان يكون حصول العلم بما جهله من قول من يسئل عنه ويمكن ايضا ان يكون امرا اخر غيرهما ولعل الفائدة الثانية اقرب هنا ويؤيدها التعبير عن المسئول عنه بلفظ الاهل الذي يفيد معنى الجمع لان اذا سئل عن الجميع فاجابوا حصل العلم عادة ولو كان المراد بيانا جواز التقليد لكان الاولى الاتيان بلفظ المفرد وان يق فاسئلوا العالم وذا الذكر وقد اشار الى منع الملازمة في المعارج فقال بعد ما حكينا عنه سابقا ويمكن ان يق سلمنا وجوب السؤال ولكن لا نم وجوب العمل انتهى لانا نقول وجوب السؤال وان لم يستلزم عقلا وشرعا جواز العمل ولكن المفهوم عرفا من اطلاق اللفظ الدال عليه ذلك وهو يدل عليه بالدلالة الالتزامية العرفية كدلالة قوله ان جاءك زيد فاكرمه على نفي وجوب الاكرام عند عدم المجيء وكدلالة قولك طويل النجاد على طول القامة وهذه الدلالة لا ريب في كون الخطاب بها معتبرة بلا اشكال هذا مما يدل على ان ليس المقصود من الامر بالسؤال تحصيل العلم ان ذلك يقتضي انتفاء وجوبه في صورة علم السائل بان جواب المسئول

في بيان ان الاية لا تدل على جواز التقليد فضلا عن حجيته

عنه لا يفيد العلم وهو خلاف اطلاق الامر بالسؤال فانه يفيد وجوبه ولو في الصورة المذكورة فلا تكون الفائدة الا جواز العمل ولو فرض وجود فائدة غيرها تين الفائدتين فلا اشكال في ندرتها وقلتها بحيث لا ينصرف اليها الاطلاق واما التعبير بلفظ الاهل فلعله لكون المخاطبين بالسؤال جماعة فيكون كقوله اكرموا العلماء فان مقتضى اطلاقه جواز اكتفاء كل واحد من المامورين بالاكرام باكرام واحد من العلماء كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ذلك التصريح بجواز تقليد كل عالم فتامل لا يقال لو كان المراد التنبيه على جواز التقليد في المسائل الدينية لوجب تخصيص اهل الذكر بطايفة خاصة من العلماء وهم الذين يجوز تقليدهم اذ ليس كل عالم يجوز تقليده في امور الدين ولوجب ايضا تخصيص عموم الامر بالسؤال عن كل ما لا يعلم حكمه المستفاد من حذف المتعلق بما يجوز فيه التقليد اذ ليس كلما لا يعلم حكمه يجوز فيه التقليد عند المعظم فان مسائل اصول الدين لا يجوز فيها التقليد عند المعظم وكذلك مسائل اصول الفقه وكذلك كثير من الموضوعات ولا يلزم هذا على تقدير كون المراد التنبيه على وجوب تحصيل العلم بحكم ما لا يعلم حكمه بالسؤال عن اهل الذكر فان تحصيل العلم من كل عالم ولو كان كافرا بمسائل اصول الدين او اصول الفقه او الموضوعات يكون معتبرا غاية الامر انه يلزم على هذا استثناء صورة خاصة من اطلاق الامر بالسؤال تقدم اليها الاشارة ولا شك ان ارتكاب هذا المحذور اهون من المحذور اللازم على التقدير الاول وهو كون المراد التنبيه على جواز التقليد في امور الدين لوجوه منها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني متحد وكذلك المحذور اللازم على التقدير الاول فانه متعدد كما بيناه ومنها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني هو من تقييد الاطلاق وكذلك المحذور اللازم على التقدير الاول فانه من تخصيص العام ولا ريب ان تقييد الاطلاق اهون من تخصيص العام لانه لا يلزم على الاول استعمال اللفظ في غير ما وضع له ويلزم هذا على الثاني بناء على المختار من ان التخصيص استعمال العام وارادة الخاص من المجاز فان قلت التخصيص اشيع من التقييد ولهذا اشتهر ما من عام الا وقد خص ولم يشتهر ما من مطلق الا وقد قيد قلنا ذلك ممنوع بل لا يبعد دعوى كونه الامر بالعكس ولا يبعد ان يكون المراد بالعام في قولهم ما من عام الا وقد خص الاعم من المطلقات المحمولة على العموم والالفاظ الموضوعة للعموم بل هو التحقيق لان اطلاق العام وصدقه على كل من الامرين بطريق الحقيقة وكون استعمال اللفظ المطلق في العموم مجازا لا يستلزم مجازية اطلاق لفظ العام عليه بعد استعماله في العموم والا لكان اطلاق لفظ الامر مثلا على قوله يغتسل المستعمل في معنى الامر مجازا وهو باطل قطعا ومنها ان عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قد ورد في مورد خاص يدل عليه قوله تعالى وما ارسلنا الاية ومن الظاهر ان هذا المورد لا يجوز فيه التقليد بل يجب فيه تحصيل العلم فكيف يجوز تخصيص العموم بمورد يجوز فيه التقليد بل هذا اغرب من اخراج المقطوع به لقبح استثناء المورد الذي ورد فيه العام منه كيف وقد ذهب بعض الاصوليين فيما اذا ورد عام في محل خاص الى ان العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ وبالجملة ان تخصيص العموم المذكور بصورة يجوز فيها التقليد غير صحيح سواء قلنا بان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المحل كما هو المشهور او بالعكس كما عليه بعض الاصوليين فلا يصح التعويل على الاية الشريفة في اثبات جواز التقليد ولو في الجملة لانا نقول ارتكاب المحذور اللازم على التقدير الاول اولى لوجوه منها ما بيناه من دلالة الامر بالسؤال على وجوب تقليد المسؤل عنه ومنها لزوم التقييد لو لم يرتكب ومنها ان المقصود لو كان تحصيل العلم بالمطلب لم يكن للامر بخصوص السؤال من اهل الذكر فائدة لان حصول العلم لا يختص به بل يحصل من غيره فكان اللازم ان يقال فاسئلوا ان كنتم لا تعلمون ومنها فهم جماعة التقدير الاول وفهمهم ان لم يكن حجة فلا اقل من كونه مرجحا عند التعارض والوجوه المتقدمة لا تصلح لمعارضة هذه اما ما عدا الثالث منها فلان هذه الوجوه اقوى منه مع انا نمنع اولوية التقييد على التخصيص بل هما في مرتبة واحدة واما الوجه الثالث فللمنع من عدم جواز التقليد في مورد الاية الشريفة واما القول بان العبرة بخصوص المحل دون عموم اللفظ فضعيف بل الحق ان الامر بالعكس وقد اشار الى ما ذكرناه الصالح قدس سره في شرح اصول الكافي فانه قال ان قوله تعالى فاسئلوا خطاب عام امر الله تعالى كل من لم يعلم شيئا من اصول الدين وفروعه الى يوم القيمة بالرجوع الى اهل الذكر والسؤال عنهم وخصوص السبب لا يخصص عموم الخطاب انتهى فتامل ولا يقال لا نسلم ان الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه كل مجهول بل غايته الوجوب في الجملة فلا يكون الدليل منطبقا على المدعى لاخصيته بل يحتمل عدم انطباقه باحتمال اختصاص الامر بالسؤال بما يجوز فيه التقليد او بصورة يحصل من الجواب العلم وقد اشار الى هذا العلامة في النهاية فقال امر بالسؤال من غير تعيين للمسؤل فيحمل على السؤال عن وجه الدليل وقال في مقام اخر لنا وجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام ايضا وفيه نظر اما اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلوروده عقيب سؤال الرجال فيقع عليه

انتهى لانا نقول ما ذكر باطل لان الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه في كل مجهول لان حذف المتعلق ظاهر في ارادة العموم سلمنا ولكن اذا ثبت جواز
التقليد في صورة خاصة ثبت مطلقا اما لعدم القائل بالفصل ان كانت الصورة من فروع الدين او للاولوية ان كانت من اصول الدين او الفقه
او الموضوعات مع ان الحمل على الاخيرين في غاية البعد اما احتمال الاختصاص بصورة حصول العلم من الجواب فبعيد فتدبر ولا يبقى لا نم ان المراد
من اهل الذكر جميع العلماء الذين يصح تقليدهم لو جوزناه كيف وقد اختلف المفسرون في تفسيرهم وظاهرهم الاختصاص بطائفة خاصة لا يصح تقليدهم
وقد اشار الى اختلاف المفسرين في ذلك في مجمع البيان في مقامين فقال في سورة النحل بعد الاشارة الى الاية الشريفة فيه اقوال احدها ان المعنى
بذلك اهل العلم باخبار من مضى من الامم سواء كانوا مؤمنين او كفارا وسمى العلم ذكرا لان الذكر منعقد بالعلم فان الذكر هو ضد السهو وهو من
السبب المؤدي الى العلم في ذكر الدليل فحسن ان يقع موقعه ويبني عن معناه اذا تعلق بهذا التعلق عن الرماني والزجاج والازهري وثانيها
ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب عن ابن عباس ومجاهد اي فاسئلوا اهل التورية والانجيل ان كنتم لا تعلمون يخاطب مشركي مكة وذلك انهم
كانوا يصدقون اليهود والنصارى فيما كانوا يخبرون به من كتبهم لانهم كانوا يكذبون النبي صلى الله عليه وآله لشدة عداوتهم له صلى الله عليه وآله وثالثها
ان المراد به اهل القران لان الذكر هو القران عن ابن زيد وقد سمى رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا على احد الوجهين وقال
في سورة الانبياء اختلف في المعنى باهل الذكر على اقوال روى عن علي عليه السلم قال نحن اهل الذكر وروى ذلك عن ابي جعفر عليه السلم ويعضده ان الله تعالى
سمى النبي صلى الله عليه وآله ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا وقيل اهل الذكر اهل التورية والانجيل عن الحسن وقتادة وقيل هم اهل العلم باخبار من مضى من الامم
وقيل هم اهل القران والذكر القران وهم العلماء بالقران عن ابن زيد انتهى لانا نقول عدم تسليم ذلك مع انه مقتضى وضع اللفظ لا وجه
له وكلام المفسرين الذي اشار اليه في مجمع البيان غير ثابت بحجة والنقل عنهم لا يفيد الثبوت مضافا الى انه لم يثبت حجية كلامهم كالذي رواه عن امير
المؤمنين عليه السلم لا يقال قد ورد في عدة من الاخبار ان المراد من اهل الذكر اهل العصمة صلوات الله عليهم وقد عقد لها بابا في اصول الكافي فقال
باب ان اهل الذكر الذين امر الله تعالى الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلم الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله بن عجلان عن ابي جعفر
عليه السلم في قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال رسول الله صلى الله عليه وآله الذكر انا والائمة عليهم السلم اهل الذكر الحسين بن محمد عن معلى بن محمد
عن محمد بن اورمة عن علي بن حسان عن عمه عبد الرحمن بن كثير قال قلت لابي عبد الله عليه السلم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال الذكر محمد صلى الله
عليه وآله ونحن اهل المسئولون الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء قال سئلت الرضا عليه السلم فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن منصور بن يونس عن ابي بكر الحضرمي قال كنت
عند ابي جعفر عليه السلم ودخل عليه الورد اخو الكميت فقال جعلني الله فداك اخترت لك سبعين مسئلة ما تحضرني منها مسئلة واحدة فقال ولا واحدة يا ورد قال بلى قد
حضرني منها واحدة قال عليه السلم وما هي قال قول الله تبارك وتعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من هم قال نحن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن
صفوان بن يحيى عن العلا بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال ان عندنا من يزعمون ان قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
انهم اليهود والنصارى قال اذا يدعونكم الى دينهم قال بيده الى صدره نحن اهل الذكر ونحن المسئولون عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الوشاء
عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليهما السلم على الائمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا
امرهم الله عز وجل ان يسئلونا قال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فامرهم ان يسئلونا وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا
امسكنا انتهى ويؤيد هذه الاخبار ما اشار اليه جدي الصالح في شرح اصول الكافي فقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الذكر انا والائمة عليهم السلم اهل
الذكر سمى صلى الله عليه وآله بالذكر لانه يذكر بالوعظ والنصيحة كما سمى بشيرا ونذيرا لانه يبشر بالثواب وينذر بالعقاب وذكر ابن العربي
عن بعضهم ان الله الف اسم وللنبي صلى الله عليه وآله كذلك وذكر منها على التفصيل بضعا وستين وقال عياض له صلى الله عليه وآله اسماء جاءت في الايات والروايات
جمعنا منها كثيرا في كتاب الشفاء وينبغي ان يعلم ان اهل الذكر اطلق على القران ايضا لانه موعظة وتنبيه فلو فسر الذكر بالقران لكان
ايضا صحيحا وكان الائمة عليهم السلم اهل الذكر لكن المفسر الاول لكونه من صاحب الشرع مقدم عليه ومثل هذا التفسير مروي من طرق
العامة ايضا قال صاحب الطرائف روى الحافظ محمد بن مؤمن الشيرازي في الكتاب الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر وهو من علماء الاربعة
المذاهب وثقاتهم في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون باسناده الى ابن عباس قال اهل الذكر يعني اهل بيت محمد صلى الله عليه وآله

في بيان ان المراد من اهل الذكر

ما تحضرني منها مسئلة
ع

وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وهم اهل العلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة
والله ما سمى الله المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين صلوات الله عليه وروى الحافظ محمد بن مؤمن هذا الحديث من طريق اخر عن سفيان الثوري
عن السدي عن الحارث باتم من هذه العبارة لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذه الاخبار في اثبات ذلك لضعف اسنادها باشتمالها على
معلى بن محمد الضعيف كما بيناه في محله المقال وعلى عبد الله بن عجلان الضعيف كما بيناه هناك ايضا وعلى عبد الرحمن بن كثير الضعيف كما بيناه هنالك
ايضا وعلى ابي بكر الحضرمي الغير المعتبر كما بيناه هناك ايضا وعلى محمد بن الحسين والحسين محمد بن المشير كمن بين التفتر وجيزه وعلى من لم يعلم حاله اصلا ومع
هذا فقد يناقش في دلالتها بامكان التخصيص بصورة التمكن من الوصول اليهم عليهم السلام فني صورة عدمه يرجع عموم اللفظ لا يقال هذا التخصيص
خلاف الاصل لانا نقول تخصيص العام بهم عليهم السلام مطلقا خلاف الاصل ايضا فيتعارضان فيبقى عموم الاية على حاله وفيه نظر بل التحقيق ان تخصيص
العام بهم عليهم السلام مطلقا لازم على تقدير صحة الاخبار المذكورة فان التخصيص الاخر مستلزم لاستعمال العام في اطلاق واحد في معناه الحقيقي والمجازي
وهو خلاف الاصل ان لم يكن ممتنعا فيكون مرجوحا بالنسبة الى ذلك التخصيص فيترجح ولو سلم تساويهما فيبقى الاية الشريفة مجملة فلا يجوز
التمسك بها في محل البحث كما لا يخفى فتم فالحصر الجواب عن الاخبار المذكورة في انها ضعيفة الاسناد ولا يقال الاية الشريفة على تقدير تمامية دلالتها
على جواز التقليد معارضة بما دل على المنع من العمل بغير العلم من عمومات الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه
يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على ذلك كما لا يخفى لانا نقول لا نسلم ان الترجيح مع العمومات بل هو مع الاية الشريفة لانها اخص مطلقا والخاص مقدم
على العام وفيه نظر والانصاف ان التمسك بالاية الشريفة على جواز التقليد في غاية الاشكال خصوصا مع ملاحظة الاخبار المفسرة لاهل الذكر بالائمة
عليهم السلام والمناقشة فيها بضعف السند يمكن دفعها بكثرتها او استفاضتها فانها يورثان ظن الصدق بمضمونها انه من نوع العلم وهو حجة هنا فتامل
ومما يؤيد ما ذكرناه انه ما وجدنا احدا من اصحابنا الامامية شكر الله تعالى مساعيهم الجميلة استند في اثبات جواز ذلك الى الاية الشريفة والله سبحانه
العالم **الرابع** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقد تمسك بهذه
الحجة جماعة ففي المعارج احتجوا ايضا بقوله تعالى فلولا نفر الاية وفي المبادي يجوز التقليد في الفروع لقوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب النفور على بعض
الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور وفي يب يجوز التقليد لنا قوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب التعلم على بعض نجاة
لغيرهم التقليد وفي كره يجب على فقهاء الشيعة الافتاء بين الناس قال الله تعالى فلولا نفر الاية وفي ح دي لفخر الاسلام لنا وجوه الاول قال الشافعي
قوله تعالى فلولا نفر الاية والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى اوجب النفور على بعض الفرقة فلو كان واجبا على الاعيان لاوجب على الجميع الثاني
انه جعل فائدة التعلم انذار القوم اذا رجعوا اليهم وهو معنى التقليد وفي كرى يجب الاجتهاد كفاية لقوله تعالى فلولا نفر الاية وفي الكفاية للفقهاء
الافتاء ومستنده قوله تعالى فلولا نفر الاية وفي المنية احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة
وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان غيره مكلفا بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف بما لا يطاق او كان بالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب
التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فرفع التقليد وهو المطلوب انتهى واعترض على هذه الحجة بعض الاصحاب ففي المعارج بعد ما نقلناه عنه سابقا ولقائل ان
يقول الانذار مما يوجب التخويف لكن قد يكون تابعا على النظر في الادلة فلم لا يجوز ان يكون هو المراد وفي المنية بعد ما نقلناه عنه سابقا وفيه نظر
المنع من كون المراد بالنفر الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلى الله عليه وآله وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم
على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون خلاف المنذر انتهى وعندي في دلالة الاية الشريفة على المطلوب تامل وبيانه يحتاج الى بيان
تام ولا حاجة اليه بعد قيام القاطع على جواز التقليد وللجماعة من الاصوليين كلمات في هذه الاية الشريفة ذكروها في باب خبر الواحد عند الاحتجاج
بها على حجيته **الخامس** ما تمسك به في كره والكفاية من قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية وفيه نظر **السادس** انه
ينبغي عدم جواز تقليد غير العالم تقليد الفاسق فلو لم يجز تقليد العالم العادل لتساويا من هذه الجهة والاصل عدمه لعموم قوله عز وجل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وفيه نظر **السابع** ان المجتهد العادل اذا افتى فقد
اخبر لان الفتوى خبر لغة وان لم تكن خبرا اصطلاحا فيجب العمل بها لعموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على تقديم الحقيقة اللغوية
على العرفية مطلقا ولو كانت عامة ووجوب العمل بالفتوى هو التقليد وفيه نظر **الثامن** جملة من الاخبار منها ما تمسك به في الذكرى

وجوب رجوع العامي إلى [illegible]

والكفاية من خبر عمر بن حنظلة عن الصادق ع عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى الطاغوت والى السلطان والى القضاة ايحل ذلك فقال من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله تعالى ان يكفر به قلت كيف يصنعان قال انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز و جل ومنها ما تمسك به في كره وهو ظاهر الكفاية من خبر ابي خديجة عن الصادق ع قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني جعلته قاضيا فتحاكموا اليه لا يقال هذان الخبران ضعيفان سندا فلا يصح الاعتماد عليهما في اثبات حكم شرعي مخالف للاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره بالشهرة العظيمة بل الاجماع وغيره مضافا الى ان الاول قد اشتهر بالقبول فصار يعبر عنه بمقبولة عمر بن حنظلة نعم لو كانت المسئلة علمية يطلب فيها الدليل القطعي اشكل الاستناد اليهما ثم ولكن الظاهر من العموم خلاف ذلك كما لا يخفى فتامل ولا يقال هما قاصران دلالة لاختصاصهما بجواز الترافع وقبول الحكم وهما غير قبول الفتوى والتقليد الذين هما محل البحث لانا نقول الترافع قد يكون باعتبار النزاع في الموضوع كما اذا ادعى ملكية دار في يده وانكر وقد يكون باعتبار اشتباه الحكم كما اذا تخالفا فيما انتقل اليه بالبيع الواقع على وجه المعاطاة والرجوع الى الحاكم ح تقليد له كما لا يخفى والروايتان مطلقتان شاملتان للقسمين فهما باطلاقهما تدلان على المدعى سلمنا ولكن قبول الحكم يستلزم جواز التقليد بطريق اولى على ان الظ انه لا قائل بالفصل ولا يقال التعارض بين الخبرين وما دل على العمل بغير العلم والمنع من التقليد من قبيل تعارض العمومين من وجه والترجيح مع الاخير لان منه ما هو من كتاب الله تع مع انه متواتر وقطعي سندا لانا نقول لا نم ان الترجيح مع الاخير بل هو مع الاول لاعتضاده بالادلة القطعية الدالة على جواز التقليد على ان تقييد اطلاق الخبر بصورة حصول العلم من قول الحاكم تنزيل له على الفرد النادر في الغاية فهما اقوى دلالة وقوة الدلالة من اقوى المرجحات ومنها ما تمسك به في الذكرة فقال لفقهاء الشيعة الافتاء بين الناس ويجب ذلك عليهم قال لعن رسول الله صم من نظر الى فرج امرءة لا يحل له ورجلا خان اخاه في امرأته ورجلا احتاج الناس اليه لفقهه فسالهم الرشوة انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه في البحار فقال م ح بالاسناد الى ابي محمد العسكري عليه السلم قال قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم اما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله قال ع ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله صم اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة ومنها ما اشار اليه في البحار ايض فقال ج الاحتجاج الكليني عن اسحق بن يعقوب قال سئلت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا سئلت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها ما اشار اليه في البحار ايض فقال المحاسن قال ابو جعفر عليه السلم وبقول العلماء فانتفعوا ومنها ما اشار اليه في البحار ايض فقال

وبعض ما احتج به المجوزون لجواز التقليد وغيره

المحاسن عن ابيه عن يونس عن داود بن فرقد عمن حدثه عن ابن شبرمة قال ما اذكر حديثا سمعته من جعفر بن محمد عليهما السلام الا كاد يتصدع قلبي قال قال ابي عن جدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ابن شبرمة واقسم بالله ما كذب ابوه على جده ولا كذب جده على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك انتهى ورواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن داود بن فرقد عمن حدثه عن ابن شبرمة نحوه ومفهوم الشرط يفيد جواز الفتوى مع العلم بالامرين واطلاق جواز الفتوى مع ذلك يدل بالدلالة الالتزامية على جواز التقليد وقبول الفتوى مع عدم العلم بالحكم والتقييد بالصورة التي يحصل من الفتوى العلم بالحكم لا دليل عليه فالاصل عدمه مع انه تقييد بل لا اطلاق على ان دار افراده وهو خلاف ظاهر البعد منها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال العوالي قال النبي صلى الله عليه وآله من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده من الدين اكثر مما يصلحه ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال المحاسن عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه في الكافي فقال علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك او تدين الله بما لا تعلم ومنها ما اشار اليه في الكافي ايضا فقال محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه في الكافي ايضا فقال محمد بن يحيى عن احمد بن عبد الله بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن مفضل بن يزيد قال قال ابو عبد الله عليه السلام انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم ومنها ما تمسك به في الوافية فقال في جملة كلام له مع انه روى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام عليه السلام على تقليد يونس بعد موته وايضا روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي عليهم السلام وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر عليه السلام العمل به قبل عرضه عليه وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة نعم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة عليهم السلام الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والاخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي في ترجمتهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال مصباح الشريعة قال الصادق عليه السلام لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سره واخلاص علمه وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله وبرهانه ومن لا يعلم انه هو الذي يدخل بين الله تعالى وبين عباده وهو الحاجز بين الجنة والنار قال سفيان بن عيينة لا ينتفع بعلمي غيري وانا قد حرمت نفسي نفعها ولا يحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق الا لمن كان اتبع الخلق من اهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي صلى الله عليه وآله قال امير المؤمنين عليه السلام لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا فقال هل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال القرآن قال لا قال اذا هلكت واهلكت والمفتي يحتاج الى معرفة معاني القرآن وحقائق السنن وبواطن الاشارات والآداب والاجماع والاختلاف والاطلاع على اصول ما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم حينئذ ان قدر والقول بعدم جواز التقليد وجوه منها ما تمسك به في الغنية فقال لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم انتهى وقد يجاب بالمنع من كون التقليد عملا بغير علم بل هو عمل بما هو معلوم اعتباره شرعا وان الادلة الدالة على جوازه تفيد ذلك وان ادعى الاجماع على لزوم كون المعمول به مفيدا بنفسه العلم كالتواتر والاجماع فنمنع من هذه الدعوى بل نقابلها بالضد ومما يشهد بكذبها تمسك مدعيها دائما بظواهر الكتاب والسنة واصالة البراءة والاباحة ومنها ما تمسك به في الغنية فقال لان التقليد قبيح وقد يجاب عنه بانه ان عنى انه قبيح قبل قيام الدليل القاطع على اعتباره ام مطلقا فان اراد الاول فهو مسلم لكنه لا يجدي لما بيناه من الدليل القاطع على اعتباره وان اراد الثاني وادعى انه قبيح بالذات لا يجوز للحكيم تجويز العمل

في ذكر بعض ما يدل على جواز التقليد

في ذكر بعض ما تمسك به على عدم جواز التقليد

في بيان ... في اصول الدين
على عدم جواز التقليد
بحث عنهم

بركالظلم والكذب فهو ثم لا دليل عليه سلمنا ولكن القبح بالذات قد يتصف بالحسن بالعرض كالكذب النافع في بعض الوجوه فلم لا يجوز ان يكون التقليد باعتبار الاضطرار اليه من هذا القبيل على ان اتصاف التقليد بالقبح انما هو لاجل كونه لا يفيد العلم ويحتمل معه الخطاء والمفسدة وهذا بعينه جار في الاجتهاد الذي اوجبه القائلون بعدم جواز التقليد بل عينه كما صرح به في النهاية والاحكام كما لا يخفى فما وجه الترجيح بل هو مع التقليد لقيام الادلة القاطعة على جوازه وبها يحكم بعدم صلاحية احتمال الخطاء والمفسدة للمنع كما يحكم بالادلة القاطعة على جواز قبول شهادة العدل والاحتمال على ظاهر بيد المسلم ونحوها بعدم صلاحية احتمال الخطاء والكذب والمفسدة للمنع من الامرين وقد اشار الى هذا في بعض وجوه ومما يعضد ما ذكرنا ما تقرر عند العقلاء من ان الشر القليل يجوز ارتكابه لجلب الخير الكثير فتدبر ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في بعض وجوه وهو انه لو جاز التقليد في مسائل فروع الدين لجاز في مسائل اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة والتسليم فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المقتضي لجواز تقليد في الفروع ليس الا حصول امارة توجب الظن بصدق المفتي والعمل بالظن وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء بالفتوى في الاصول واما بطلان التالي فللزوم تحصيل العلم بالمسائل الاصولية وفيه نظر اما اولا فلانه مشترك الورود لانا نقول لو جاز الاجتهاد الذي تقولون به في الفروع لجاز مثله في الاصول والتالي باطل للزوم تحصيل العلم فيها فالمقدم مثله فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا واما ثانيا فللمنع من بطلان التالي وقد صار جماعة من المحققين من الامامية الى جواز التقليد في الاصول ومنهم الشيخ في العدة وقد اجاب عن الحجة المذكورة واما ثالثا فللمنع من الملازمة لوجهين احدهما ما اشار اليه بعض الاصحاب ففي بعض في مقام دفع الحجة المذكورة واما حمل الاصول على الفروع في جواز التقليد فغير صحيح لان تقليد المستفتي للمفتي انما جاز لان له طريقا الى العلم بجنس ذلك ووجوبه وانما يكون له اليه طريق لعلمه بالاصول ولو لم يكن عالما به لما جاز ان يعلم حسن هذا التقليد والتقليد في الاصول غير مستند الى طريقة علم متقدمة فيؤمن بها من الاقدام على القبيح كما استند التقليد في الفروع الى ذلك واما قولهم انا امكن ان يعلم الاصول وهي اغمض فلا بد من ان يكون متمكنا من العلم باحكام الفروع فغلط لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يلحق بهما يمكن ان يعلم على جهة الجملة من اخصر الوجوه واقربها وانما طول المتكلمون في ذلك طلبا للتفريع والتدقيق والا فالعلم على سبيل الجملة قريب جدا وانما يحتاج الى الفكر الطويل عند دخول الشبهة التامة والعامي اذا عرضت له شبهة لا يعلم قدحها فيما هو معتقده وعالم به الا وهو متمكن من حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان غير متمكن من ذلك لقصور فطنته فهو ايضا لا يعلم قدح الشبهة فيما اعتقده فلا يؤثر في حاله وحوادث الشرع التي لا تنحصر ولا تنضبط لا يكفي فيها العلم بالجملة ولا بد في كل مسألة منها من علم بعينها فالعامي لا يجوز ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وتحدث من حيث يتمكن من العلم بالاصول على طريق الجملة وقد فرقنا بين هاتين المسألتين في مواضع من كتبنا وهذا انما كان هنا وفي المعارج بالفرق بين المسألتين بتشعب مسائل الفقه وكثرة ادلتها وسهولة ادلة الكلام وقلتها وثانيهما ما ذكره جماعة ففي العدة فان المقلد في الاصول يقدم على ما لا يؤمن ان يكون جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صفته الى غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتأتى في اصول الديانات وفي بعض بعد ما حكينا عنه سابقا وبان العقليات الغرض فيها الاعتقاد فلا يبنى الا على العلم والشرعيات يجوز فيها التعويل على الظنون عند الدلائل الدالة على اشتمالها على المصلحة وفي النهاية في مقام دفع الحجة المذكورة والجواب بما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في المعارج من العمومات الناهية عن العمل بغير العلم نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم لان التقليد عمل بما لا يفيد العلم وقول بغير العلم وفيه نظر اما اولا فلاختصاص تلك العمومات بما لم يقم الدليل القطعي على اعتباره واما ما قام الدليل القطعي على اعتباره كالتقليد الذي هو محل البحث فلا تشمله اما لان موردها الاول او للزوم تخصيصها به لا يقال هذه العمومات لا يجوز تخصيصها لقطعيتها سندا ودلالة لانا نقول هذا باطل قطعا لانا نجد انها قد خصصت في مواضع كثيرة وقد اشار الى هذا في المعارج والنهاية ففي الاول والجواب عن الآيات ان نقول خص منها العمل بشهادة الشاهدين واستقبال جهة القبلة مع الظن عند عدم العلم والظن بارش الجنايات وقيم المتلفات وانما خص لوجود الدلالة كذا هنا وفي الثاني والجواب النقض بالظنون التي يجب العمل بها كالامور الدنيوية وقيم المتلفات واروش الجنايات وخبر الواحد العمل ان جوزوا العمل بها وينتقض بالشهادة بها واما ثانيا فلما

في المقام المذكور والجواب م

اشار اليه في النهاية والاحكام فقال الاولى ان مشترطها الالزام فان النظر والاجتهاد انما يثمر الظن وهو قول بما ليس بمعلوم ولا بد في سلوك احدهما

وليس في الاية دليل على تعيين امتناع احدهما فاذن الواجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم وزاد في الثاني تقليل التخصيص العموم

ولما فيه من موافقة ما ذكرناه من الادلة ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في النهاية من عموم ما دل على ذم التقليد

نحو قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ان الذم لا يكون على الجائز وفيه نظر للمنع من صلاحيته لمعارضة الادلة

القطعية على جواز التقليد في النهاية والاحكام الجواب بالحمل على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بين الادلة ومنها ما حكاه في المنية عن المانعين

فقال احتج المانعون بقوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيه وفيه نظر اما

اولا فلحصول الامتثال بالتقليد لقيام الادلة القطعية على جوازه واما ثانيا فلما اشار اليه في النهاية والاحكام فقالا والجواب بانه متروك

بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين قائلين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان العلم ومنها ما حكاه

في النهاية فقال احتج المانعون بقوله اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا اولا ودلالة كما اشار

اليه في الاحكام فقال لا نم دلالته على الوجوب وان دل على وجوب الاجتهاد ولكنه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع وان

كان عاما فليخصص بمن هو من اهلية الاجتهاد جمعا بينه وبين ما ذكرنا من الادلة ومنها ما حكاه في المنية فقال احتج المانعون بان القول

بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد فيكون باطلا انتهى وفيه نظر لانا لا نم جواز التقليد في هذه المسألة

مطلقا سلمنا ولكن لا يجوز تقليد المانع من التقليد للادلة القطعية على جوازه في جميع المسائل الفقهية وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا

فرق في جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في المسائل الفقهية بين ان تكون المسألة اجتهادية او لا بان يكون عليها دلالة قاطعة كما

في المعارج وادعى بتصحيحه وحكي عن فخر الاسلام وحكت هذه الكتب والاحكام عن ابي علي الجبائي القول بجواز التقليد في المسائل الاجتهادية دون ما

عليه دلالة قاطعة ولما اشار اليه في النهاية فقال احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق فيه واحد فجوز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من تقليد

في خلاف الحق بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا نامن في مسائل الاجتهاد من التقصير

في الاجتهاد من المفتي بل تركه من الافتاء بغير ما ادى اجتهاده اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما يفتيه المفتي قلنا فكذا الامر في صورة النزاع انتهى

وهذا القول في غاية الضعف يدفعه اطلاقات الاجماعات المحكية على جواز التقليد لغير المجتهد المعتضدة بالشهرة العظيمة بل لم يظهر عدا المحكي عنه

فيه من اصحابنا القائلين بجواز التقليد مضافا الى اطلاقات الكتاب والسنة ويبعد الفرق بين المسئلتين لو تعسر غالبا وقد اشار اليه في النهاية

فقال انا عمومات جواز التقليد في مسائل الاجتهاد وغيرها لانا لو كلفنا الفصل بين الامرين لكنا الزمناه بان يكون من اهل الاجتهاد لتوقف الفصل

عليه فيعود المحذور ولا فرق على المختار في ذلك بين العامي والعالم ولا بين ان يعلم انه اذا نظر في المسئلة يحصل له العلم بحكمها او لا **الثاني**

يجوز التقليد في جميع الاحكام الخمسة التكليفية من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة وكذا يجوز في جميع الاحكام الوضعية من الركنية

والجزئية والشرطية والسببية والمانعية وبالجملة يجوز في جميع المسائل الفقهية التي لا يعلمها وهل يجوز في معرفة معاني الالفاظ التي تعرض الفقهاء لها في

كتاب الوقف والوصية والاقرار لبيان معانيها فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان هذه المطالب ليست من المسائل

الفقهية بل هي كالموضوعات الصرفة ومن انه لو لم يجز التقليد هنا لما كان لتعرض الاصحاب لذلك في كتبهم الاستدلالية وغيرها فائدة او كثير فائدة

فظاهرهم جواز التقليد هنا ولو قيل بجواز التقليد فيما يتعين به الحكم الشرعي لا في اصل معنى اللفظ لم يكن بعيدا **الثالث** اذا قطع المقلد بخطاء

المجتهد في الحكم فلا اشكال في انه لا يجوز له تقليده سواء كان عاميا صرفا او عالما واما اذا قطع بفساد مدرك الحكم المجتهد في الحكم واحتمل صحة الحكم ففي

جواز تقليده حينئذ اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان الحكم ناسخ فلا يجوز التقليد في الفاسد ومن العمومات الدالة على

صحة التقليد مع قوة احتمال كونه من الاسباب ولا ينبغي ترك الاحتياط ولكن احتمال الصحة في غاية القوة وهل التقليد من الاسباب كالبداء

الامارات القبلة نظير جملة من عبارات القوم الاول ومن جملة اخرى الثاني في المسئلة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول هو الاجود وعليه فلو كالامارات ؟

ظن المقلد بخطاء المجتهد حكما او دليلا جاز تقليده **الرابع** كما يجوز للمقلد التقليد كذلك يجوز للمجتهد الجامع للشرائط الافتاء كما صرح

به في النهاية والعدة وح والارشاد والتبصرة والتذكرة والقواعد والمنتهى وشرح مختصر وك ومجمع الفائدة والكفاية وبالجملة هو مجمع عليه

تنبيهات في مسائل التقليد

بين المسلمين وفي مجمع الفائدة الظاهر انه لا خلاف في جواز الفتوى للمجتهد بل وجوبه عليه انتهى ويدل على ذلك الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وفي الكفاية للفقهاء الافتاء ومستنده قوله تعالى لولا نفر الاية ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات وفي التذكرة قد فوض الائمة عليهم السلام الحكم والفتيا بين الناس الى فقهاء شيعتهم المامونين المحصلين العارفين بالاحكام ومداركها الباحثين عن ماخذ الشريعة المعتمين بنصب الادلة والامارات الرواية عمر بن حنظلة وابي خديجة وصرح في التحرير بان في الافتاء اجر عظيم وثواب جزيل وهل يجب في زمن الغيبة اولا صرح في جملة من الكتب بالاول ففي موضع من التحرير ينبغي لمن عرف الاحكام واجتمع شرايط الحكم من الشيعة الحكم والافتاء وله بذلك اجر جزيل وثواب عظيم مع الامن على نفسه وماله والمؤمنين فان خاف على احد منهم لم يجز له التعرض وفي موضع اخر كما يجب على الفقيه العارف بالاحكام القضاء كذلك يجب عليه الفتيا حال الغيبة بالحق اذا امن الضرر ولم يخف على نفسه ولا على احد من المسلمين ولو خاف على نفسه من الافتاء بالحق جاز له مع الضرورة وخوفه الافتاء بمذهب اهل الخلاف لهم او السكوت للضرورة مع المكنة وفي كره يجب على الفقهاء الافتاء في حال غيبة الامام عليه السلام اذا امنوا الضرر ولم يخافوا على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية وقال تعالى فلولا نفر الاية وفي هي يجب عليهم الافتاء حال غيبة الامام عليه السلام اذا امنوا الضرر ولم يخافوا على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله تعالى ان الذين يكتمون الاية وفي س يجب على الفقيه الافتاء مع الامن وفي لك يجب على من عرف الاحكام على الوجه المذكور الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك على المشهور وقيل ان وجوب تحصيلها عيني وهو ضعيف لكن قد يصير الواجب الكفائي عينيا كما اذا لم يكن ثم من قام به فانه يجب على الجميع النهوض اليه الى ان يوجد من فيه الكفاية ولا يكفي ظن وصول الناهض الى المطلوب فان على كل خبرها نعم وانما يجب عليه الحكم والافتاء اذا لم يخف على نفسه او على احد من المؤمنين والا لم يجز التعرض اليه بحال وفي ضه يجب على من عرف الاحكام على وجه الاجتهاد الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك فانه يجب على الجميع النهوض اليه الى ان يوجد من فيه الكفاية ولا يكفي ظن وصول الناهض الى المط فان على كل خبرها نعم انتهى وما صار واليه من كون الافتاء واجبا هو المعتمد ولكن في الجملة وهل هو عيني او كفائي المعتمد هو الاخير والحجة في الوجوب والكفاية امور منها ظهور اتفاق الاصحاب على الامرين ومنها ما تمسك به في المسالك ومجمع الفائدة والرياض على وجوب القضاء من توقف نظام النوع الانسانى عليه فتامل ومنها اشتماله على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب لعموم ما دل على وجوبهما من الكتاب والسنة ومنها عموم قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى فاولئك هم الظالمون وفي اخرى فاولئك هم الفاسقون ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون الاية ومنها لزوم الحرج العظيم على تقدير العينية واذا انحصر المفتي الجامع للشرايط في فرد وتوقف عمل المقلد اللازم من عبادة او معاملة على فتواه بحيث لو لم يفت لم يمكن من الاتيان بذلك العمل اللازم تعين عليه الافتاء وصار الواجب الكفائي عينيا لان الواجب الكفائي انما يسقط عن بعض المكلفين بقيام البعض والا خوطب الجميع به واثموا بتركه فحيث لا يوجد الا واحد فهو المخاطب على التعيين ولا يجوز له الامتناع ح فان امتنع وجعلناه كبيرة او اصر عليه فسق وخرج عن اهلية الافتاء لفوات الشرط ومع ذلك لا يسقط عنه الوجوب لانه قادر على تحصيل الشرط بالتوبة كما لا تسقط الصلوة عن المحدث بامتناعه من الطهارة فاذا تاب ورجعت العدالة وجب عليه الافتاء واذا تعدد المفتي وكان كل منهم صالحا للافتاء ومتمكنا منه وتوقف عمل المقلد اللازم من عبادة او معاملة على الفتوى وجب على جميعهم الاتيان به واذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وان امتنع جميعهم اثموا وكان حكمهم في الفسق ووجوب الرجوع عنه بالتوبة كما سبق في المعين فيكون الافتاء واجبا كفائيا والظ انه مما لا خلاف فيه واذا تعدد المفتي ولكن لم يتمكن من اقامته الا واحد منهم او لم يتمكن المقلد من الرجوع الا الى واحد منهم وكان عمله اللازم متوقفا على التقليد تعين على ذلك الواحد لما تقرر من ان الواجب الكفائي اذا لم يقم به احد يصير واجبا عينيا على القادر عليه لعموم ما دل على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا تعدد المفتي فرجع المقلد الواجب عليه التقليد الى احدهم مع علمه بوجود مثله ممن يصح له تقليده فهل يتعين على المرجوع اليه الفتوى والافتاء فيكون استفتاء المفتي من مجتهد موجبا لصيرورة الواجب الكفائي عينيا او لا بل يكون الكفائية باقية المعتمد هو الثاني واذا اعتقد المستفتي انحصار المفتي الجامع للشرايط في احدهم فهل يتعين عليه الافتاء وان وجد غيره او لا اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة مع ذلك فهو احوط وعليه فهل يصدق المستفتي في ذلك مط ولو ظن بكذبه او لا مط ولو ظن بصدقه او يصدق لو ظن بصدقه او شك فيه والا فلا احتمالات احوطها الاول ولكن الثالث في غاية القوة واذا تمكن المقلد من العمل بالاحتياط او كان العمل مستحبا او مكروها وبالجملة لم يكن محتاجا الى

* التقليد والفتوى [illegible]

فقد

الافتاء ح او لا اشكال من اطلاق جماعة وجوب

التقليد فهل يجب عليه الافتاء مع عدم ظهور المخالف في اطلاق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الآية وقوله تعالى الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الآية ومن اصالة البراءة وامكان منع دلالة ما ذكر على الوجوب فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم الوجوب في غاية القوة وان سئل المقلد عما لا يحتاج اليه كما لو سئل عما هو وظيفة المجتهد ككيفية قطع الدعوى بين المتخاصمين ونحوها فهل يجب الجواب ح ولو كفاية او لا لم اجد احدا نبه على هذا ولكن الذي يقتضيه النظر عدم الوجوب مط بل قد يمنع من ذلك ح حيث يظن بترتب مفسدة عظيمة واذا ظن بعدمها فالظ الجواز وكذا لا يجب الجواب اذا علم ان غرضه من السؤال مجرد الاطلاع على مذهب المجتهد او نحو ذلك لا التقليد واذا شك في غرضه واحتمل ان يكون التقليد وان يكون مجرد الاطلاع على المذهب فهل يجب الجواب ح مط او لا كذلك او يجب اذا ظن ان الغرض التقليد اللازم ولا يجب في غيره احتمالات والاحوط الاول ولكن الاحتمال الثالث في غاية القوة وهل يصدق السائل في دعوى الغرض او لا اشكال ولكن الاحتمال الاول في صورة الظن بصدقه في غاية القوة واذا صلح للافتاء واحد لا غيره ولكن جهل الناس المقلدون به ولم يعرفوه فهل يجب عليه الاعلام بنفسه ح لتمكنهم من ذلك او لا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان علم الناس بفقد الجامع للشرائط وتعطل امرهم لذلك وجب عليه الاعلام وان اعتقدوا اتصاف غيره بذلك وكونه صالحا ولكنه ليس في الواقع كذلك ففي وجوب الاعلام ح اشكال ولكنه احوط واذا شك في وجود جامع للشرائط غيره ورأى اعتماد الناس على بعض واحتمل صلاحيته لذلك فالاقرب عدم وجوب الاعلام ح واذا صلح للافتاء جماعة فهل يجب على جميعهم الاعلام او يكفي اعلام بعضهم بنفسه المعتمد الاخر ان حصل الكفاية به والاوجه الاعلام بقدر ما يحصل به الكفاية وهل يستحب للجميع الاعلام او لا الاقرب الاول وهل الافتاء للمجتهد حيث يجب واجب مطلق كالصلوة بالنسبة الى الوضوء فيجب تحصيل جميع مقدماته للمجتهد فيجب الاجتهاد فيما لم يعلم او واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة فلا يجب الا بعد العلم ام لا اشكال لكن الاحوط الاول حيث يتمكن من تحصيل المقدمات من غير عسر ولا حرج بل لا يخ عن قوة واذا دار الامر بين الاجتهاد لما يحتاج اليه من الحكم وما يتوقف عليه عمله اللازم وبين الاجتهاد لما يحتاج اليه المقلد في عمله اللازم فالواجب ترجيح الاول واذا ترتب الضرر الذي يسقط به سائر التكليف على الافتاء كما لو خاف على نفسه او ماله الذي يتضرر بفقده او على احد من المؤمنين فلا يجب الافتاء ح مط كما صرح به جماعة تقدم الى كلامهم الاشارة وصرح بعضهم بجواز الافتاء بمذهب اهل الخلاف انهم هو حينئذ بل يجوز له ح الافتاء لنا ولو دار امره بين السكوت وهذا الافتاء فلا اشكال في لزوم الاول هـ

مفتاح اذا بلغ رتبة الاجتهاد ولم يكن متجزيا واجتهد في المسئلة على الوجه المعتبر شرعا لم يجز له ح تقليد غيره فيما اجتهد فيه مط ولو كان الغير اعلى منه في العلم والورع والتقوى وتساويا دائما وبالجملة التقليد له غير جائز ح مط كما في [illegible] والمنية والتمهيد لهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى جماعة من اصحابنا ومن المخالفين الاجماع عليه ففي النهاية الرجل اذا اجتهد فغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره اجماعا وفي المنية المكلف ان كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده اجماعا وفي التمهيد لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده تقليد غيره اتفاقا وفي رسالة عدم جواز تقليد الميت في جملة كلام له كيف يتصور عاقل ان مجتهدا ينقل احد فتوى مجتهد اخر ويعمل هو لنفسه بتلك الفتوى فان الاجماع واقع بين المسلمين قاطبة على ان المجتهد لا يسوغ له العمل بفتوى غيره ولا الافتاء به في الاحكام المكلف اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد بتمامها في مسئلة من المسائل واجتهد فيها وادّاه اجتهاده الى الحكم فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه ظنه وترك ظنه وفي شرح المختصر المجتهد اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى الحكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد اخر اتفاقا ومنها العمومات المانعة عن التقليد والعمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها ولعله الى هذا اشار في المعارج في مقام الاحتجاج على الحكم المذكور بقوله لانه عدل عما يعلم الى ما يظن ومنها ان التقليد ح قبيح عقلا ولعل ما في المعارج اشارة الى هذا ومنها اصالة عدم صحة هذا التقليد وترتب الاحكام عليه ومنها فحوى ما دل على عدم جواز تقليد المجتهد في الوقت والقبلة غيره فيهما فتم ومنها ان العامي الغير العالم يجوز له التقليد فلو جاز ذلك لهذا العالم لزم ان يكون بينهما مساوات من هذه الجهة والتالي باطل لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فالمقدم مثله وهل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد وقدر على تحصيل الحكم الشرعي بالنظر والاستدلال على الوجه المعتبر شرعا ولم يكن متجزيا التقليد في المسئلة التي لم يجتهد فيها من غير ضرورة ولا مانع شرعي عن الاجتهاد او لا يجوز له التقليد فيها كما لو اجتهد فيها بل يجب عليه الاجتهاد اختلف في ذلك القوم على قولين الاول انه لا يجوز مط وهو للعدة والذريعة والتهذيب والمنية والالفية للشهيد ورسالة عدم جواز تقليد الميت للشهيد الثاني والتمهيد والمقاصد العلية له والجعفرية للمحقق الثاني والاحكام وشرحه للعضدي وادعى عليه

ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين بعد ان اداه اليه اجتهاده م

في بيان ادلة مجوزي التقليد

انا فيه اتم من الوثوق باجتهاد غير الصحابة بل ربما مثل هذا التفاوت فيه واقع من الصحابة وعلى هذا فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي
ومنها العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها والآخرين وجوه
اهم منها ما تمسكوا به على ما حكاه عنهم المصنف فقال قالوا اولا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم
والآخر من اهل الذكر فوجب عليه السؤال للعمل به هو المطلوب انتهى واجيب عنه بوجوه الاول ما اشار اليه في النهاية فقال بعد الاشارة الى التمسك
بالوجه المذكور والجواب عنه ان الامر يقتضي وجوب السؤال وهو منفي في حق العالم اجماعا انتهى وفيه نظر لانه ان اريد من العالم الذي حكم بنفي وجوب
السؤال في حقه من علم حكم المسئلة بالنظر في دليلها فهو مسلم ولكنه غير محل البحث وان اريد منه محل البحث وهو الذي لا يعلم بحكم مسئلة خاصة
وان علم بحكم غيرها فلا نم الاجماع على نفي وجوب السؤال في حقه في المسئلة التي يجهلها فان القائلين بجواز التقليد له يوجبونه عليه لكن لا عينا
بل تخييرا فلا وجه لما ذكره ولا نم ان الامر موضوع للوجوب العيني بل هو موضوع للاعم من العيني والتخييري وقد يقال المتبادر من اطلاق الامر
الوجوب العيني فيجب حمل الامر في الآية الشريفة عليه حملا للفظ اما على الموضوع له او على الفرد المتبادر وهذا الوجوب منفي بالنسبة الى المجتهد
المفروض بالاجماع فيكون متوجها الى العامي فيبطل التمسك بالآية الشريفة وليس بجيد ما ذكره في النهاية لظهور ان مراده من الوجوب هذا المعنى الاعم
لا يقال لا نم نفي هذا الوجوب بالنسبة الى هذا المجتهد مطلقا بل هو ثابت له فيما اذا لم يتمكن من الاجتهاد في المسئلة التي يجهل بحكمها فيجوز له التقليد
واذا جاز له التقليد جاز مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا خيال ضعيف في الغاية فان الصورة المفروضة خارجة عن محل البحث
وان عدالقوم القول بوجوب التقليد في هذه من الاقوال في المسئلة فتدبر لا يقال الامر بالسؤال بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القادر
على تحصيله يشمل الوجوب العيني لتمكنه من تحصيل الاجتهاد فلا يمكن ان يكون التقليد واجبا عينيا فالمراد منه التخييري بالنسبة اليه
فيلزم منه ان يكون المراد منه التخييري بالنسبة الى المجتهد المفروض والا لزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو باطل لانا نقول هذا الامر
بالنسبة الى من لم يقدر على تحصيل الاجتهاد للوجوب العيني فلا يجوز ان يراد منه الوجوب التخييري ولو بالنسبة الى مكلف آخر لما ذكر فكل من يجب عليه
الاجتهاد غير الابتداء له الامر المذكور ومنه المجتهد المفروض الثاني ما اشار اليه في النهاية فقال بعد الجواب الاول ولانه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد
لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل هو ظان وهو منفي بالاجماع انتهى وفيه نظر واضح لان تخصيص المجتهد بعد اجتهاده من عموم الآية الشريفة بالاجماع المشار
اليه لا يقدح في التمسك بها بالنسبة الى المجتهد المفروض الا على القول بان العام المخصص ليس بحجة في الباقي وهو ضعيف ومع هذا فقد اعترض هو على ما
ذكره فقال وفيه نظر لان المراد بالعلم يحتمل ما يشمل العلم والظن سلمنا لكن المسئول اهل الذكر اي العالم والمسئول هنا ليس بعالم فامتنع السؤال
لعدمه الثالث ما اشار اليه في النهاية فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه فيحمل على السؤال عن وجه الدليل
انتهى وفيه نظر فان المتبادر من الاطلاق هو السؤال عن الحكم سلمنا عدم التبادر ولكن حذف المتعلق يفيد العموم فيشمل السؤال عن الحكم نعم الرابع ما
اشار اليه الآمدي في الاحكام والعضدي في شرح فقال الاول الجواب عن الآية ان المراد باهل الذكر اهل العلم اي المتمكن من تحصيل العلم باهليته
فيما يسئل عنه لا من العلم بالمسئلة المسئول عنها حاضر عنده لديه فان اهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء والاصل
تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فيختص الآية بسؤال من ليس من اهل الذكر والعلم كالعامي لمن هو اهل له وما نحن فيه فهو من اهل العلم
بالتفسير المذكور فلا يكون داخلا تحت الآية الشريفة لان الآية الشريفة لا دلالة لها على امر اهل العلم بسؤال اهل العلم فانه ليس السائل
بذلك اولى من المسئول وقال الثاني في الجواب ان المجتهد من اهل الذكر والامر دل على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر وفي دلالته على مراده
تحمل لا يخفى الخامس ما اشار اليه في شرح فقال الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يفهم من سياقه
ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج المخالف بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لنفوذ امرهم على الامراء والولاة وفي الاحكام والمراد باولي الامر العلماء امر غير العالم
بطاعة العالم وادنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه انتهى واجيب عن هذه الحجة بوجوه منها ما اشار اليه بعض المحققين فقال الجواب بمنع عموم
وجوب الطاعة في كل شيء وان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ثم قال وفيه نظر لان الغرض بالآية انما يتم
بالتعميم لان المفعول عام بالنسبة الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل انتهى ومنها ما اشار اليه في الكتاب المذكور فقال ولو دلت

الآية

الاية على ما هو محل النزاع لوجب التقليد هو منفي اجماعا ثم قال وفيه نظر لانا نمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد

لضيق الوقت او لغيره من الاعذار انتهى وفي هذا الجواب نظر لما نقدم ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال الجواب ان المراد باولي الامر الولاة بالنسبة

الى الرعية والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد ان جاز عند الخصوم فغير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا

تحت عموم الاية الشريفة انتهى وقد يجاب ايضا عن هذه الحجة بالمنع من كون تقليد المجتهد طاعة له فلا يشمله الاية الشريفة سلمنا ولكن لا نم شمول اولي

الامر للمجتهدين لان المتبادر منه عرفا السلطان العادل خصوصا في سياق الاية الشريفة ولان ارادة المعنى اللغوي موجب لتخصيص العام الى الاقل من النصف

وهو باطل فتعين ان يكون المراد منه ذكر وليس هو الا الامام المعصوم ومن الظاهر ان العمل بقوله ع ليس تقليدا بل هو عندنا كالعمل بقول النبي ص سلمنا لكن

عموم الاية الشريفة معارض بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع

العمومات ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه يسقط الحجة المذكورة كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه في النهاية ايضا فقال احتج المخالف بقوله تعالى فلولا نفر الاية

اوجب الحذر عند انذار الفقيه وهو يتناول العالم كالعامي انتهى وفيه نظر واجاب عن ذلك في الكتاب المذكور فقال الجواب ان الاية دالة على وجوب الحذر

عند انذاره لا عند كل انذار ونحن نقول بالاول لانا نوجب العمل بروايته ثم قال وفيه نظر لان الانذار عقيب التفقه انما يفهم منه الافتاء ومنها ما

اشار اليه في النهاية ايضا فقال احتج المخالف بانه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لغير العالم تقليد العالم كالعامي بجامع وجوب العمل بالظن المستند

الى قول الغير انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر واجاب عنها في النهاية فقال الجواب بالفرق فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم ومنها ما اشار

اليه في النهاية ايضا فقال احتج المخالف بالاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد بل عن العامي ووجوب عمل المجتهد اعتمادا على عقله ودينه وهنا قد اخبر

المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد بذل الجهد فجواز العمل به اولى ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان المفتي ربما بنى اجتهاده على خبر الواحد فاذا تمسك

به المجتهد اولا كان خبر الغلط اقل مما اذا قلد غيره ثم قال وعليه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده او مساويا او اضعف انتهى ومنها

ما اشار اليه في النهاية ايضا فقال احتج المخالف بانه اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل ظن العقاب بترك العمل

العمل دفعا للضرر المظنون انتهى وهذه الحجة في غاية الضعف واجاب عنها في النهاية والاحكام ففي الاول الجواب ان مجرد الظن يجب العمل به ان لم يمنع منه

عنه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية توجب العدول عنه وفي الثاني الجواب عن المعقول انه لو اجتهد اداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد

غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك بدلا من اجتهاده والبدل دون المبدل والاصل

ان لا يجوز العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصود الله تعالى الا ان يرد نص بالتخيير يوجب الغاء الزيادة من

مقصود المبدل او نص انه بدل عند العدم لا عند الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون في خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء

ابن لبون ولا يمنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك النص كيف وان ما ذكره معارض بقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله تعالى

واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله ع اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار

وترك العمل بحكم الله تعالى ورسوله ص وترك ما انزل واقتفاء ما لا علم له به وترك الاجتهاد المامور به وهو خلاف ظاهر النص واذا تعارضت الادلة

سلم لنا ما ذكرناه اولا انتهى ومنها الاستصحاب وتقريره هنا ان المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان مقلدا للغير في المسئلة التي

لم يجتهد فيها وفي المسئلة التي اجتهد فيها وكان ممن يجوز له العمل بقول غيره فيهما واذا بلغ تلك المرتبة حرم عليه التقليد في المسئلة التي اجتهد فيها وبطل

حكم الاستصحاب بالنسبة الى هذه المسئلة بالدليل الاقوى واما المسئلة التي لم يجتهد فيها فلا دليل على حرمة التقليد ولزوم العمل بقول الغير

وترك ما كان عليه سابقا فيها فيجب البقاء على ما كان عليه من التقليد والعمل بقول الغير عملا بالاستصحاب لما ثبت اولا ولا معارض له هنا الا من

كتاب لعدم دلالة شيء منه على وجوب الاجتهاد في المسئلة المفروضة وما استدل الخصم به منه ضعيف كما عرفت ولا من سنة لعدم دلالة رواية معتبرة

بل مطلقا على ذلك كما لا يخفى ولا من اجماع فان المسئلة خلافية ولا من دليل العقل وما تمسك الخصم به منه ضعيف لا ينهض حجة كما بيناه نعم الاصل عدم

جواز التقليد لكنه قد ارتفع بعد اختياره التقليد وجوازه له قبل الاجتهاد فيجب التمسك بالاستصحاب وهو اقوى من الاصل المذكور كما لا يخفى لا يقال

لا نم عدم المعارض فان الظاهر اتفاق الشيعة الاثني عشرية على عدم جواز التقليد للمجتهد المفروض لان جماعة منهم نقلوا اليهم الاشارة صرحوا بذلك

من غير تامل ولا ريب ولا نقل خلاف عن احد منهم فذلك يدل على ما ذكر خصوصا مع عدم وجود الخلاف ومخالفة جماعة من العامة بل جميعهم غير قادح

تحقيق في بيان ادلة المجوزين للتقليد للمجتهد المطلق والجواب عنها

في اجماعهم قطعا الا انا نقول لا نم حصول العلم بالاجماع بمجرد ذلك خصوصا مع عدم اشارة بعض اولئك اليه ولو كان مختفيا لما خفي عن جميعهم ولو كان مختفيا او لو لبعضهم لما اسكتوا عن الاشارة اليه كل ذلك مما يقضي به العادة كما لا يخفى وبالجملة دعوى القطع بالاجماع بمجرد ما ذكر في غاية الاشكال واما افادته الظن به فهو ايضا محل اشكال خصوصا مع ما سنحققه فيما بعد من ان المستفاد من طريقتهم الاجماع على جواز التقليد للمجتهد المفروض وهو ان لم يكن مفيدا للقطع فلا اقل من افادته الظن به ثم لو سلمنا حصول الظن بمجرد ذلك بالاجماع على ذلك ففيه ايضا ما قد ينافي حجيته وعلى تقدير التسليم فمعارض بما سيأتي اليه الاشارة فتدبر ولا بقاء التقليد قبل الاجتهاد كان واجبا على المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد وقد ارتفع وجوبه عليه بعد صيرورته مجتهدا لجواز تركه وجواز العمل برأيه ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز الذي في ضمنه الا على القول بانه اذا ارتفع الوجوب بقي الجواز ولكنه خلاف التحقيق فلا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التقليد لجوازه في محل البحث و ح يجب الرجوع الى قاعدة اشتغال الذمة واستصحاب بقاء التكاليف هي تقتضي وجوب الاجتهاد لان اشتغال الذمة والتكاليف يرتفعان معه قطعا لانا نقول منع التمسك بالاستصحاب في محل البحث غير جيد اما على القول بانه اذا انتفى الوجوب يبقى الجواز فواضح واما على القول بانه لا يبقى الجواز مع ذلك فلامكان منع ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بل هو واجب عليه ما لم يجتهد لجواز الاجتهاد له لا يقتضي رفع وجوب التقليد عليه كما ان وجوب الاتمام على المقيم لا يرتفع بمجرد جواز السفر له المانع منه وبالجملة المقتضي لرفع وجوب التقليد وجوازه هو تحقق الاجتهاد لا جوازه اذ لو كان مجرد الجواز مسلوبا لرفع الامرين لارتفعا بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القريب منه في الغاية لجوازه بالنسبة اليه قطعا وللزم ايضا ان يرتفع وجوب كل واجب باعتبار جواز الاتيان بالمانع منه في اي وقت شاء وذلك يعلم بطلانه بالضرورة لا يقال هذا احسن لو قلد المجتهد المفروض في المسئلة التي لم يجتهد فيها قبل صيرورته مجتهدا واما اذا لم يقلد فلا لانا نقول الكلام بقلده لا يخ اما ان يكون التقليد واجبا عليه اولا فان كان الاول فيجري فيه ما ذكرنا لان مبناه على وجوب التقليد عليه لا على فعليته كما لا يخفى وان كان الثاني فنسلم انه لا يجري فيه ما ذكرناه ولكن ذلك غير قادح في التمسك بالاستصحاب لاثبات هذا القول لانه اذا صح التمسك به في بعض الصور وجب الحاق الباقي به لعدم القائل بالفصل بين الصور من هذه الجهة كما لا يخفى ولا يمكن القلب والمعارضة بالمثل كما لا يخفى فتدبر ولا يقال يعارض الاصل المذكور باصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم الاتيان بالتكاليف في العبادات وعدم ترتب الاثار في المعاملات وعدم تعلق الوجوب والحرمة بعد البلوغ مرتبة الاجتهاد لانا نقول الاصل المذكور اولى بالترجيح كما ان اصالة بقاء طهارة الماء والمايع المصلي وكونه متطهرا عن الحدث اولى بالترجيح من اصالة بقاء الاشتغال فتدبر ولا يقال يعارض الاستصحاب العمومات المذكورة المانعة عن العمل بغير العلم ومنه التقليد لعدم افادته العلم بالواقع قطعا وهي اولى بالترجيح لكثرتها وتواترها وحصول الظن منها بالواقع وكون بعضها من الكتاب ولا كذلك الاستصحاب لانا نقول المجتهد المفروض قبل صيرورته مجتهدا وبعد تعلق وجوب التقليد به قد خرج من تلك العمومات فلا تشمله بعد صيرورته مجتهدا الا يقال لانم خروجه منها مط بل في حال عدم الاجتهاد فاذا انتفت هذه الحالة بقيت العمومات في غير تلك الحالة سليمة عن المعارض فيجب العمل بها توضيح المطلب ان مقتضى العمومات المذكورة عدم جواز العمل بشيء مما لا يفيد العلم في جميع الاحوال خرج حالة عدم الاجتهاد بالدليل ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها لانا نقول استثناء من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من تلك العمومات يتصور بوجهين احدهما ان يستثنى من الاحوال وح يتجه ما ذكر وثانيهما ان يستثنى من الافراد التي لا يفيد العلم وعليه لا يتجه ما ذكر كما لا يخفى والاحتمالان متساويان لا ترجيح لاحدهما على الاخر فينبغي التوقف وعليه لم يظهر للاستصحاب المذكور معارض يجب العمل به لا يقال ما ذكر انما يتجه في صورة تعلق وجوب التقليد بالمجتهد المفروض واما اذا لم يتعلق به اصلا كما فيما لو صار قبل بلوغه مجتهدا فان العمومات المشار اليها تدل على المنع من تقليده ح ولا معارض لها هنا ولكن لما لم يكن القائل بالفصل بين هذه الصورة وما تقدمها متحققا تحقق التعارض بينها وبين الاستصحاب وقد تبين سابقا ان الاول مرجوح بالنسبة اليها فيجب الاخذ بها والحكم بعدم جواز التقليد له مط لانا نقول لانم صلاحية العمومات للمعارضة للاستصحاب المشار اليه لان غاية ما يستفاد منها عدم جواز العمل بغير العلم ومن الظاهر ان العمل بالاستصحاب عمل بالمعلوم لا بغيره لان ما دل على حجيته يفيد العلم بها ولو بوسائط كما لا يخفى فلا معارضة فتدبر على ان فرض حصول الاجتهاد قبل البلوغ بعيد في الغاية بل هو قريب من المحالات العادية فلا يناط به الامر فتدبر ومنها ان الحاضرين في زمن المعصوم ع من العلماء والعوام كانوا يعتمدون على التقليد فيما لا يفيد العلم ولم يلزموا بتحصيل العلم في كل مسئلة بالرجوع الى المعصوم ع مع تمكنهم منه فيهم لتجويز ترك الاجتهاد وتحصيل العلم لهم مع تمكنهم منها يقتضي جواز ترك الاجتهاد بالنسبة الى المجتهد المفروض

في بيان [illegible] المجتهد المطلق [illegible] التقليد

بطريق اولى ومنها انه لو وجب الاجتهاد على المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها ولم يجز له التقليد فيها لوجب عليه في مدة طويلة كعشر سنين او عشرين سنة او ثلثين ترك الاشتغال بجميع الامور المنافية للاجتهاد من الاكل والشرب والنوم والجماع والمصاحبة والعشرة مع العباد والمسافرة والمعاملة ونحو ذلك الا بقدر الضرورة ولوجب عليه الاشتغال بالادلة دائما والاجتهاد وتاخير الصلوة ونحوها من العبادات الموسعة الى اخر وقت الامكان والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فلان ما يحتاج اليه المكلف من المسائل كثيرة جدا كما يحكى فيما يحتاج اليه في مسائل الوضوء والغسل والتيمم وازالة النجاسة والصلوة والبيع ونحو ذلك ومعلوم انها كثيرة غاية الكثرة لا يتمكن من الاجتهاد في جميعها في يوم او يومين او ثلث بل لا يتمكن منه في عشر سنين بل وعشرين بل وثلثين خصوصا بالنسبة الى اصحاب الاذهان الدقيقة والافهام العميقة فاذا وجب الاجتهاد وترك التقليد فيها لزم وجوب ما ذكرناه من ترك الامور المذكورة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد اشار الى ما ذكرناه المحقق الثاني في حاشية الشرايع فقال لو عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله تعالى او جنون او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان فان قيل فعلى هذا فماذا يصنع المكلفون اذا خلى العصر من المجتهد فلا محيص يجب على جميع المكلفين الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل النظر تعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض فان قيل فماذا يصنعون في تكاليفهم في حال السعي الى الاجتهاد قلنا عند ضيق وقت الصلوة مثلا ياتي المكلف بها على حسب التمكن كما يقال فيمن لا يحسن القرائة ولا الذكر عند الضيق يقف بقدر زمان القرائة ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف ولا يبعد في هذه الحالة الاشتغال بكتب المتقدمين على معرفة بعض الاحكام انتهى واما بطلان التالي فلوجوه الاول انا ما وجدنا احدا من المتقدمين والمتأخرين من مجتهدي الخاصة والعامة ضيق على الامر بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد في شطر من الزمان هذا التضييق وترك الاشتغال بجميع المنافيات واخر العبادات الى اخر وقتها بهذا السبب بل نراهم يأخرون الاجتهاد بالسفر المباح والافعال الغير الضرورية ويتسامحون في غاية المسامحة وما وجدنا احدا اقدح فيهم حكم بفسقهم من هذه الجهة ومن انكر ما ذكرناه فقد انكر امرا بديهيا وخالف شيئا ضروريا لا يقال لعل تركهم الاجتهاد فيما لم يجتهدوا فيه وتسامحهم فيه باعتبار اختيارهم العمل بالاحتياط فيه فلا يلزم تقليدهم فيه وان لزم ترك الاجتهاد ونحن ما ادعينا وجوب الاجتهاد فيه بل ادعينا حرمة التقليد فيه لانا نقول لم يظهر من سيرة العلماء خلافه مع انا نقول العمل بالاحتياط في هذه المسائل الكثيرة متعذر او متعسر ولهذا جوزوا العمل بالظن والتقليد ولو كان الاحتياط ممكنا لما بنى العلماء على ذلك الامر اصلا فليس ذلك الا من جهة انهم لا يرون التقليد فقد تقرر مما ذكرناه ان سيرة علماء الاسلام عدم وجوب الاجتهاد على المجتهد المفروض بل اجماعهم منعقد عليه ولا يقدح فيما ذكرناه تكلم جماعة منهم في المسئلة وعدم اشارة بعضهم الى ما ذكروا الاما جاز التمسك بالاجماع المستفاد من السيرة في المسائل الخلافية والنظرية وهو مما لا يخفى ولا يقال لا يجوز التقليد للمجتهد المفروض للضرورة وعدم التمكن من الاجتهاد وعدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل او اكثرها من العذر الشاملة فلعل تركهم الاجتهاد لهذا العذر وليس هذا من محل البحث لانا نقول عدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل انما يوجب رفع وجوب الاجتهاد في مجموعها من حيث المجموع لا في كل مسئلة يتمكن من الاجتهاد فيه فيجب عليه بحكم الاصل ان يجتهد فورا في المسائل تدريجا والمعهود من سيرة العلماء خلاف ذلك ولو كان العذر المشار اليه عذرا في سقوط وجوب الاجتهاد في كل مسئلة فورا وجاز التقليد فيه سقط فائدة البحث الا بالنسبة الى من اجتهد في اكثر المسائل ولم يبق له الا مسئلة او مسئلتين مثلا ومن المعلوم ان هذا فرض نادر لا يليق ان يكون محل البحث فتم الثاني انه لو وجب الاجتهاد وترك التقليد على المجتهد المفروض بالنحو المفروض من ترك الاشتغال بالمنافيات وترك العبادات الموسعة المنافية الى اخر الاوقات والاشتغال بالاجتهاد في جميع الاوقات للزم الحرج العظيم الذي هو اعظم من الضرر الحاصل من العمل بالاحتياط في جميع المسائل والتالي باطل اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فواضح ايضا الثالث ان ذلك لو كان واجبا لوردت الاخبار بذلك لتوفر الدواعي عليه مع مس الحاجة اليه وبطلان التالي في غاية الوضوح فتم فاذن المعتمد جواز التقليد للمجتهد المفروض بعد كون العمل برأيه واجبا مطلقا يجب تحصيل مقدماته بل هو واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لكن ذلك فيما يخصه ويحتاج اليه في نفسه دون ما يفتي به ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن اما بالاجتهاد او بالعمل بالاحتياط وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في المبادي قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم ويجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فاته وهو جيد انتهى ويظهر من هذه العبارة تجويزه التقليد للمجتهد المفروض في حال ضيق الوقت اذا كان بالنحو الذي ذكره وقد حكى هذا القول جماعة عند ذكر الاقوال في جواز التقليد للمجتهد المفروض في نهاية والمنية فقال

بحث في وجوب الاجتهاد كفائيا او عينيا

مباحث متعلقة بالاجتهاد والتقليد

في بيان مسائل تتعلق بالمجتهد في الاجتهاد

حدث ما يفتى به وقيل فيما يخص

ابن شريح يجوز التقليد له فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد وفي ب قيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه مع ضيق الوقت وفي التمهيد
في جواز تقليد المجتهد غيره فيما قبل الاجتهاد مذاهب اصحها المنع مطلقا ثم قال الثامن يجوز ان كان اعلم وبعد الاجتهاد وفي الاحكام قال بعض اهل
العراق بجواز ذلك فيما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وفي ضرب شهر للعضدي وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوت
فلا يقلد غيره انتهى ولعل مستند هذا القول الاصل مع امكان العمل بالاحتياط وقد يقال ان الاحتياط قد لا يتمكن منه فيجب التقليد الا ان يقال
بسقوط التكليف عنه وهو بعيد مطلقا اذا وجب التقليد في الصورة المذكورة وجب مطلقا ولو تمكن من الاحتياط لعدم القائل بالفصل **الثاني**
قال في المعارج العالم اذا كان من اهل الاجتهاد اذا اشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع الى الاعلم لانه بالنسبة اليه في تلك الواقعة كالعامي انتهى وفي م قال
ابن شريح يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه جهة الاجتهاد انتهى والتحقيق ان يقال ان اراد انه يجوز للمجتهد بعد بحثه وفحصه واستفراغ وسعه
واجتهاده في المسئلة التقليد اذا لم يحصل له العلم او الظن المعتبر شرعا بالواقع وحصل له التوقف فيها كما يتفق كثيرا ويشير اليه الاصحاب بقولهم المسئلة
محل التوقف والاشكال او فيه تردد او فيه اشكال لعدم الدليل على جواز التقليد ح بل ينبغي الرجوع ح الى ما يقتضيه الاصول التعبدية من اصالة البراءة
واصالة بقاء الاشتغال والاستصحاب واصالة التخيير اذ التوقف في مقام الاجتهاد وتحصيل الحكم الواقعي لا يقتضي التوقف في مقام العمل غالبا كما لا يخفى
والظاهر ان ما ذكرناه طريقة الاصحاب كما لا يخفى وقد صرح بذلك بعض محققيهم ولو منع ما ذكرناه لزم جواز التقليد لجميع المجتهدين في كثير من الاوقات وهو باطل
بل قد صرح قولهم ان المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز له التقليد فتامل نعم ان فرض حصول التوقف له في مقام العمل ايضا ولم يتمكن من العمل بشيء سوى التقليد امكن
تجويزه له ح ولكن هذا الفرض في غاية البعد ان لم يمنع وقوعه وان اراد انه يجوز للمجتهد التقليد اذا لم يتمكن من اصل الاجتهاد فهو المسئلة السابقة ولكن في
الاحكام جعل ما حكاه عن ابن شريح هنا مقابلا لما حكاه عن بعض العراقيين الذي اشرنا اليه سابقا **الثالث** يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد وان
كان قريبا منه التقليد كما صرح به جماعة ففي ب ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد فيجوز له الاستفتاء على الاقوى وفي مقام اخر اتفق المحققون على انه يجوز
للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك الاخذ بقول المفتي وفي ب
يتخير بين الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد ويجتهد وبين الاستفتاء وان كان عالما لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وفي ذكرى العالم الذي لم يبلغ
مرتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة فالاقرب جواز الاستفتاء وفي المنية العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس
بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وفي م اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرق من العلوم
وفي الاحكام العامي ومن ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين والاخذ بقوله عند المحققين
من الاصوليين وفي ضرب غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما ثم قال وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وعزى هذا القول في النهاية
والمنية وم الى بعض معتزلة بغداد فقالوا وقال بعض معتزلة بغداد ولا يجوز التقليد الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ويظهر من شرح ذكرى انه مذهب
جميعهم فانه قال وقال معتزلة بغداد لا يجوز له التقليد الا بعد اطلاعه على استناد الى المفتي قلنا وكلف لو ابدى له مستنده كلف المفتي نفسه انتهى والاقرب
عندي جواز تقليده مطلقا ولو لم يتبين له صحة اجتهاده ومستنده وفاقا للمعظم لان غير المجتهد عامي وان كان عالما فيشمله الاجماعات المحكية على جواز التقليد
للعامي وهي معتضدة بالشهرة العظيمة بل ظاهر عدم الخلاف بين اصحابنا الامامية القائلين بجواز التقليد ولو سلم عدم كونه عاميا فيشمله جملة
من العمومات الدالة على جواز التقليد لغير المجتهد مطلقا ولو كان عالما ومنها قوله تعالى واسئلوا اهل الذكر ان سلم دلالته على اصل جواز التقليد
وقد استدل به هنا جماعة ففي ب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا الاية من غير تقييد وفي المنية ولا يشترط علم
المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وح يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر لانه تعالى
اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا وفي ضرب غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما
وقيل يشترط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا الاية وهو عام فيمن لم يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند
لهم من غير نكير **الرابع** يجوز لغير المجتهد مطلقا ولو كان عالما التقليد مطلقا ولو كان متمكنا من العمل بالاحتياط ومقلد الغير والظاهر انه مما لا خلاف فيه
مفتاح يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد امور منها ان يكون بالغا فلا يجوز تقليد غير البالغ كما صرح به الشهيد الثاني في ب وضح
والسيد عميد الدين في المنية وهو ظاهر المعارج والارشاد وعد وب والمنية واللمعة ولم وهو وجوه الاول ان الاصل الثاني ظهور الاتفاق او عليه الشك

في بيان شرائط المفتي

متى يعلم ما اشار اليه فقال ... اتباع ...

ما دلّ على اشتراط الايمان والعدالة فيه الرابع ما تمسك به في لك ومجمع الفائدة والكشف والرياض على اشتراط البلوغ في القاضي من ان الصبي لا ينفذ
قوله على نفسه فالاولى ان لا ينفذ على غيره ومنها ان يكون عاقلا فلا يجوز تقليد المجنون كما صرح به الشهيدان في ح يب وضه والسيد عميد الدين في
المنية وهو ظاهر المعارج والارشاد والقواعد ويب والمنية والعدة ولهم وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ما دل على
اشتراط الايمان والعدالة فيه الرابع ما تمسك به في لك ومجمع الفائدة والكشف والرياض على اشتراط العقل في القاضي من ان المجنون لا ينفذ قوله على نفسه
فالاولى ان لا ينفذ على غيره ولا فرق في المجنون بين المطبق والادواري وهل يصح تقليده حال الافاقة او لا المعتمد هو الاول ومنها الايمان فلا
يصح تقليد الكافر ولا المسلم المخالف مط ولو كان من الشيعة الذين هم ليسوا باثني عشرية كما صرح به الفاضلان في المعارج والقواعد والارشاد والتهذيب
والشهيدان في كرى واللمعة ويح يب والروضة والسيد عميد الدين في المنية والفاضل التوني في الوافية والفاضل السبزواري في الكفاية وظم ووجوه منها
الاصل ومنها ظهور الاتفاق عليه كما صرح به في مجمع الفائدة ومنها ان غير المؤمن لا يجوز الاقتداء به في الصلوة ولا يقبل شهادته فيمنع جواز تقليده الى
ومنها ما تمسك به في يب فقال يشترط في المفتي الايمان لان غيره ليس محلا للامانة ومنها ما تمسك به السيد عميد الدين في المنية والشهيد في ح يب فقالا
يشترط في المفتي الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله تع فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا
يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره وزاد الثاني والظالم لا يركن اليه لقوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا الآية انتهى وفي كرى يشترط الايمان لقوله
منكم لان غير المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو ينافي التقليد ومنها العدالة فلا يجوز تقليد الفاسق مط ولو كان مجتهدا ولا تقليد من لم يثبت عدالته
شرعا وقد صرح باشتراط العدالة في المفتي السيد في الذريعة والفاضلان في ح ويب وعد ونهاية الاصول وير والارشاد وفخر الاسلام في ح د عد
عميد الدين في المنية والشهيدان في كرى واللمعة ويح يب والروضة والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية وحاشية شيع والمقدس الاردبيلي
في مجمع الفائدة وولد الشهيد الثاني في لم والمحقق السبزواري في الكفاية والفاضل التوني في الوافية والشيخ البهائي في ده ووالدي مد ظله العالي
في الرياض وظم ووجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ظهور عبارة جماعة في دعوى الاجماع عليه ففي المبادي الاتفاق على انه لا يجوز
ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع على انه لا يجوز ان يسئل من يظنه غير عالم ولا متدين وفي التهذيب اذا غلب على ظن المستفتي
ان المفتي غير عالم او لا متدين حرم عليه استفتائه مطلقا اجماعا وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول
الاجتهاد الثاني الورع ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وفي ح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه
لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير
عالم ولا متدين وفي المنية الاتفاق على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع
فيه وفي ضه ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة وطهارة المولد اجماعا والكتابة
والحرية والبصر على الاشهر والنطق وغلبة الذكر والاجتهاد في الاحكام الشرعية واصولها الرابع ان غير العدل لا يقبل شهادته ولا يجوز الاقتداء
به فعدم جواز تقليده اولى وقد اشار الى هذه الحجة في المنية وجامع البين شرح يب للشهيد فقالا لا بد من اعتبار العدالة في المفتي لان من ليس البين
بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى انتهى وقد تمسك في لك ومجمع الفائدة والكشف والرياض
بمثل هذه الحجة على اشتراط العدالة في القاضي الخامس ما تمسك به في الكتابين وكرى فقالا لان الفاسق لا يقبل قوله لوجوب التثبت عند خبره
انتهى ولعله الى هذا اشار في يب فقال لان غيره ليس محلا للامانة السادس ما اشار اليه في كرى فقال يعتبر في الفقيه مع ثلث عشر الحال قال الثاني
العدالة لانه التثبت وعليه نبه بقوله في خبر عمر بن حنظلة اعدلهما السابع ما تمسك به في مجمع الفائدة على اشتراط العدالة في القاضي فقال اما
اشتراط العدالة في القاضي فلان المامون في امور الدين والدنيا للمكلفين والنائب باب الله لا يشترط عصمته لا يمكن ان يكون غير عدل وهو غير ظاهر
لانه شرط المفتي وهو شرط في القضاء ولانها شرط في الشاهد ففيه بالطريق الاولى ولكونه واجب الاتباع لوجوب قبول قوله والفاسق
بل غير العدل ليس كذلك للعقل والنقل فتامل انتهى وهل يجوز للفاسق اذا كان مجتهدا ان يعمل برأيه او لا يجوز له بل يجب عليه التقليد صرح بالاول
في ده فقال اجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره انتهى وهو جيد ومنها ان يكون مجتهدا فلو لم يكن مجتهدا لم يجز تقليده سواء كان عاميا صرفا
او لا وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والمعارج والعدة والنهاية والتحرير والارشاد والقواعد وفي يب ودى وشرحه لفخر الاسلام والمنية وكرى

بحث في شرائط المفتي

واللمعة وجامع المقاصد والجعفرية وشرحها والمقاصد العلية وغيرها ومجمع الفائدة والكفاية ولهم وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم خرج منها تقليد المجتهد لدليل على خروج تقليد غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جماعة من الكتب
دعوى الاجماع عليه منها ما تقدم اليه الاشارة ومنها المقاصد العلية ومجمع الفائدة والكفاية والثالث لا يكفي تقليد غير المجتهد الحي فهو الاول الاجماع
واقع على انه لا يجوز انشاء الحكم للقاصر عن درجة الاجتهاد دون الثاني فعدم جواز الافتاء لغير المجتهد متفق عليه ويدل الاخبار وفي الثاني
لا يكفي تقليد غير المجتهد بغير خلاف ومنها [illegible] فقال بعد ذلك لقوله تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب تعم سؤال
اهل الذكر عند عدم العلم من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا ومنها ان غير المجتهد غير عالم بالحكم الشرعي فلا يجوز تقليده اما المقدمة الاولى فواضحة
واما الثانية فلجملة من الاخبار اشار اليها في التحرير فقال ويجب ان يفتي عن معرفة لا عن تقليد روى الشيخ في الصحيح عن الباقر عم من افتى الناس بغير علم
ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ثم قال ويحرم الافتاء بغير علم قال الله تعم وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وقال الله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم وقال الله تعم ومن لم يحكم بما انزل الله الايات وقال رسول الله صم من عمل بالمقاييس فقد هلك
واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقال عليه السلم من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر
مما يصلح انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في المعالم والزبدة وشرحها والنهاية ففي الاول لا يجوز لاحد ان يفتي في شيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالما لان
المفتي يخبر عن حال ما يستفتي فيه فمتى لم يكن عالما به فلا يأمن ان يخبر بالشيء على خلاف ما هو به وذلك لا يجوز فاذن لا بد ان يكون عالما به وفي الثاني الذي
يسوغ له الفتوى هو العدل العالم بطرق العقائد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف
جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن لمية ذلك الحكم اتى بجميع اصوله التي يبتني عليها وانما وجب ذلك لان الفتوى مشروطة
بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احد مقدمات الدليل او في مقدمات مقدماته موجب للشك في الحكم ولا يجوز الفتوى مع الشك في
الحكم وفي الثالث يشترط في المفتي العلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم وفي الرابع يشترط في المفتي والحاكم
العلم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله بما لا يعلم
وهو محظور لقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي

بيان ما يتعلق بشرائط المفتي

الحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد فليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى
والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فوجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه
الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى اذا استند الى تقليد قولا على الله تعم بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول صلعم انتهى وينبغي
التنبيه على امور **الاول** هل يشترط في المفتي طهارة المولد والذكورة كما يشترط في القاضي فلو كان ولد الزنا او انثى او خنثى فلا يصح تقليده او لا
فيه اشكال من عدم اشارة احد من علماء الاصول الى كون ذلك شرطا فيه والعمومات الدالة على صحة التقليد من قوله تعم هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وقوله تعم العلماء ورثة [illegible] وقوله صم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ونحو ذلك ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
الراجحة على العمومات السابقة المعتضدة بانها تعارض العموم من وجه كما لا يخفى وفحوى ما دل على اشتراط القضاء بذلك وظهور عبارة الروضة المتقدمة
في دعوى الاجماع على الاشتراط لا يقال يدفع ما ذكرناه ما ذكره الشيخ علي سبط الشهيد الثاني ره في حاشيته عليه فانه قال ظاهر العبارة ان الشرائط المذكورة
شروط الفتوى فلا يعتد بفتوى الانثى والاعمى وظاهر قوله فيما بعد في قاضي التحكيم ان كل هذه الشروط ما عدا شرائط الافتاء وفي كلتا العبارتين
مساهلة فان الايمان والبلوغ والعقل والعدالة شرائط للقضاء والاجتهاد غير مشروط بشيء من هذه الشرائط وسيجيء ابحث في الشرح في باب الادلة
ما يدل على كون بعضها شرائط الاعتضاد دون الفتوى وهذا هو الظاهر من كلامهم بل الصريح فالشارح تسامح اتكالا على ما سيجيء لانا نقول هذا ضعيف
لا يصلح للدفع كما لا يخفى وبعض ما ذكرناه تمسك به جماعة لاشتراط الامرين في القضاء ففي التحرير لا ينفذ قضاء ولد الزنا لنقصه وعدم صلاحيته
للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة وفيه الخلاف وروي عن النبي صم انه قال لا يفلح قوم وليتهم امرأة وقال عليه السلم اخروهن من حيث اخرهن الله فلو
اجاز لها ان تلي القضاء فقدمها واخر الرجال عنها وقال صلى الله عليه وآله من نابه شيء في صلوته فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء
فالنبي صم منعها عن النطق لئلا يسمع كلامها مخافة الافتتان بها فبان يمنع القضاء الذي يشتمل على الكلام وغيره اولى وفي ذلك اما طهارة المولد

فلقصور

فلمقصود ولد الزنا عن هذه المرتبة حيث ان امامته وشهادته ممنوعتان فالقضاء اولى واما اشتراط الذكورة فلعدم اهلية المرأة هذا المنصب لانه لا يليق
بحالها مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم ولا بد للقاضي من ذلك وقال عليه السلام لا يفلح اه وفي مجمع الفائدة كان دليل اشتراط طهارة المولد نفرة الانفس
وعدم الانقياد واشتراطها في الشاهد ففيه اولى وفي الكشف لا ينفذ قضاء ولد الزنا اما على القول بكفره فظاهر وعلى الآخر لبعده عن الامامة
في الصلوة وقبول الشهادة فعن الولاية اولى ولا ينفذ قضاء المرأة وان جمعت باقي الشرائط لما في الاخبار من نقصان عقلها ودينها وقيام اثنتين
منهن مقام رجل في الشهادة غالبا وعدم صلاحيتها للامامة في الصلوة للرجال وقول الباقر عليه السلام في خبر جابر ولا تولى المرأة القضاء ولا تولى الامارة
انتهى ففي ذا الاحتمال الاول وهو الاشتراط في غاية القوة **الثاني** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده كونه قادرا على الكتابة اولا صرح في [illegible]
الاشهر كون ذلك شرطا وفيه نظر اذ لم اجد احدا من الفقهاء والاصوليين نبه على ذلك بل ظاهرهم عدم الاشتراط وهو المعتمد لاصالة بقاء جواز
تقليده فيما اذا حصل العجز عن الكتابة بعد جواز تقليده فيثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل ويعضده العمومات الدالة على صحة التقليد وظهور الاتفاق
عليه والشهرة العظيمة **الثالث** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده انتفاء عماه وتحقق بصره كما يشترط ذلك في القاضي اولا لم اجد مصرحا
باحد الامرين ولكن الظاهر من الفقهاء والاصوليين الثاني وهو المعتمد لما تقدم اليه الاشارة ويؤيده ما قيل من ان يعقوب وشعيبا على نبينا وعليهما
السلام كانا فاقدين البصر **الرابع** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده النطق وكونه قادرا على التكلم كما صرح به بعض اولا فيه اشكال ولكن الاقرب
الثاني وكذا لا يشترط فيه السلامة من الصمم **الخامس** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده الحرية كما صرح به بعض وادعى انه الاشهر اولا فيه
اشكال من الاصل وعموم قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وان العبد لا تسمع شهادته مطلقا كما عن بعض الاصحاب او في الجملة فعدم صحة فتواه اولى
وان الفتوى من المناصب الجليلة التي لا يليق بحال العبد ومن العمومات المتقدمة وعدم تنبيه معظم الفقهاء والاصوليين على كونه شرطا والاحوط الاول
السادس هل يشترط في المفتي وصحة تقليده الضبط وغلبة الحفظ فلو غلب النسيان لم يصح كما في القاضي عند جماعة اولا صرح الشهيدان في الذكرى
والروضة بالاول قائلين في الاول لتعذر درك الاحكام من دونه وزاد في التحقيق بل ان اراد انه يشترط فيه ان يكون حفظه اكثر من نسيانه من حيث ثبات
عن معظم الناس في هذه الصفة فالاقرب عدم اشتراط الضبط بهذا المعنى لاصالة بقاء صحة تقليده فيما اذا كان متصفا بالصفة المذكورة ثم زالت
عنه ويلحق غيره به لعدم القائل بالفصل ولانها لو كانت شرطا للزم الحرج فتأمل وللعمومات المتقدمة المعتضدة بعدم تنصيص معظم الفقهاء والاصوليين
بالاشتراط وبسيرة المسلمين كما لا يخفى ولانها ليست شرطا في القاضي فكذا في المفتي وان اراد انه يشترط فيه ان لا يكون كثير النسيان ولا يكون نسيانه
خارجا من العادة وان لا يكون غير مستوي الخلقة في هذه الصفة ففيه اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط هنا وان كان احتمال الصحة في غاية القوة
وان اراد انه يشترط فيه ان يكون ضابطا في محل الحكم لا مطلقا فهو حق لا شبهة فيه لكن الظاهر ان اشتراط كونه عالما بالحكم يغني عن هذا فتأمل **السابع** لا
اشكال في ثبوت اجتهاد المفتي بالعلم سواء حصل من الاخبار او من الاختبار او غير ذلك وهل يجب الاقتصار في معرفة ذلك عليه فلا يثبت بغيره من آحاد
الظن اولا يظهر من العلامة الاول فانه قال لا يجوز للمستفتي ان يستفتيه حتى يعلم منه ذلك من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه انتهى وربما يظهر هذا من بعض كتبه وذهب العلامة في ذيب ويه وابنه فخر الاسلام في ح دي والسيد عميد الدين في المنية والشهيدان
في ذكرى والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في م والفاضل التوني في الوافية الى الثاني وهو المعتمد لان في لزوم الاقتصار على العلم
حرجا عظيما وعسرا شديدا فيكون منفيا الا ان يدفع ما ذكرنا قاله في العدة فانه قال للعاطر نوع معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي سكنه ودرجتهم في العلم والصيانة والديانة وليس يطعن على هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بان يقول كيف
تعلمها ما هو ولا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذا العلم بالنحو
واللغة وفنون الادب ولا شبهة في ان هذه الصفات اذا كانت ثابتة عند المستفتي العامي لواحد منهم استفتاه تعيينا وان كانت لجماعة هم فيها متساوون
كان مخيرا انتهى لانا نقول هذا لا يصلح للدفع لان الشيخ ان اراد ان حصول العلم بالاجتهاد ميسر بالنسبة الى كل من يجب عليه التقليد فهو ممنوع
وسنده واضح وان اراد ان ذلك ممكن لا محالة فهو مسلم ولكن لا يجديه ولا يتم اذا لم يتمكن من العلم بالاجتهاد يعمل بما يعمل به عند علمه بعدم
الاجتهاد من الاحتياط وغيره وليس في هذا حرج لانا نقول هذا باطل ايضا لان بناء معظم المكلفين على ذلك حرج عظيم كما لا يخفى ويؤيده ما
ذكر الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وغلبة حجية غير العلم في اكثر الموضوعات المشتبهة وغير ذلك مما سيأتي اليه الاشارة

الاعتبار

الاستنباط

فيما يثبت به الاجتهاد

الثامن هل يثبت الاجتهاد بشهادة العدلين او لا يظهر من الذريعة والعدة والمعتبر والجعفرية والوافية الثاني وصرح بالاول في المقاصد العلية ولم أر من غيره اشارة الى الخلاف فيه واحتج عليه في الثاني بانها حجة شرعية وهذا القول عندي في غاية القوة لان ولاية القاضي المنصوب من المعصوم عليه السلام يثبت بذلك كما صرح به في الشرايع والارشاد والقواعد والدروس واللمعة وغيرها وشرح الكفاية ولم ينقلوا فيه خلافا اصلا بل في الاخير الظاهر انه لا خلاف فيه فيلزم ان يثبت الاجتهاد به مطلقا ولو في زمان الغيبة لظهور عدم الفرق بين افراد المجتهد بين فيه ولو تم ذلك ولان الظن حجة هنا في الجملة والظاهر ان كل من قال بحجية الظن هنا يقول بحجية شهادة العدلين فتامل ولان معظم الموضوعات تثبت بذلك فكذا هنا عملا بالاستقراء فتامل ويؤيد ما ذكرنا ما في النهاية وما قاله بعض المحققين من دلالة رواية صحيحة على حجية شهادة العدلين مطلقا وهل يشترط في الشاهد ان يكونا من اهل الاجتهاد او لا بل يقبل شهادتهما **التاسع** لا يثبت الاجتهاد بشهادة النساء منفردات ولا منضمات وهل يثبت بخبر العدل وشهادته او لا فيه اشكال من عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاقرب انه ان لم يحصل من ذلك الظن فلا يكون حجة وان حصل منه الظن فهو حجة **العاشر** قال في الذريعة ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا انتهى وهو جيد حيث لا يحصل الظن بالاجتهاد وما ذكره المحقق ان تواتر شهرة الاجتهاد الخ اما ان يشك في اجتهاده بمعنى ان لا يترجح احد الاحتمالين على الآخر او يظن بعدم اجتهاده او يظن باجتهاده فان كان الاولان ولم يكن هناك شهادة العدلين على الاجتهاد فلا شك ولا شبهة في عدم ثبوت اجتهاده وان كان الثالث كان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله فالاقرب ثبوت اجتهاده ولا يشترط في الظن حصوله من شيء خاص كالشياع بل من اي شيء حصل ولو من دعوى المدعي كان معتبرا والى ما ذكرناه من التفصيل ذهب معظم الاصوليين من الخاصة والعامة ففي المبادي الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق وعلى انه لا يجوز ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين وفي التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا الآية من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ولاجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه اما اذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتائه اجماعا لانه يمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي شرح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع وصفين الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفي البناء على غلبة الظن بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي المنية الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان احتمال العامية قائم فيه بل هو ارجح من حيث شيوع عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص الناس ومن ثم يحرم عليه الاستفتاء لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه في الاخذ بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها ولغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا وفي كنز يجب اجتهاد العامي ومن قصر عن الاستدلال في تحصيل المفتي باذعان العلماء واشتهار فتياه وفي المقاصد العلية لا يجب على المستفتي العلم باجتهاد المفتي بل يجب عليه تقليد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد ويحصل هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد

مع العدالة فمن حكم ولو كان الحكم فيما اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط م

فيما يتعلق بشرائط المفتي

من الخلق ولاجماع المسلمين على استفتائهم والعمل بفتويهم وبثبات ايضا بالممارسة المطلعة على حال العالم بطريقه الاجتهاد ولا يشترط في
الممارس ان يكون مجتهدا بل يكفي ذلك مع كثير من العقلاء فان مناط الظن بشهادة عدلين بالممارسة او بحصول الاسباب المفيدة وباذعان جماعة
من العلماء العارفين بالطريق بحيث يحصل بذلك الشياع ان لم يكن فيهم عدلان وفي التمهيد قال في المحصول اتفقوا على ان العامي ليس له ان
يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجماع المسلمين على سؤاله وفي
الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة والورع منتصبا والناس مستفتون معظمون وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا
ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال والظاهر من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته وكذا
ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد وفي المختصر المستفتي اما ان يظن المفتي علمه وعدالته او عدم علمه او عدالته
او يجهل حاله فيهما اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بان يراه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق
واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته او كليهما فلا يستفتيه اتفاقا بقي المجهول فان كان مجهول العلم والعدالة فهو المجهول الذي فيه الكلام فالمختار امتناع
استفتائه وان كان معلوم العلم ومجهول العدالة فسنعرف حاله في الجواب والسؤال لنا ان العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول
عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجريانه واللازم منتف الجواب
التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو اقل
قليل انتهى وفي عدة الارشاد والشرايع واللمعة والروضة اطلاق الحكم بثبوت ولاية القاضي المنصوب من الامام بالشياع وفي الروضة وباخبار
جماعة يغلب على الظن صدقهم ولكن قالوا لا يجب قبوله ولو ان شهد بالامارات الظنية لم نقل وعلى جواز استفتاء من ثبت به ولو ظنا
اجتهاده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاجماعات المحكية ونحو ما دل على عدم جواز الاعتماد على مجهول العدالة حيث تكون
العدالة شرطا ولنا على جواز الاعتماد على الظن مطلقا في الحكم بالاجتهاد ان في الاقتصار على العلم وشهادة العدلين بذلك حرجا عظيما كما لا يخفى
فليس بلازم فيلزم حجية الظن مطلقا اذ لا قائل بالفصل على الظاهر وان الاعتماد على الظن مطلقا في ذلك هو المعهود من سيرة المسلمين كما لا يخفى مضافا
الى شهرة القائل بذلك ويؤيده ما ذكر ونحوه ما دل على قبول شهادة العدلين ومرسل يونس عن مولانا الباقر عليه السلم خمسة اشياء يجب
على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب وحكاية الشهرة العلامة وابنه والسيد عميد الدين
والشهيد الى وجوب المخالفة في ذلك وهل يشترط في الظن ان يتاخم العلم او لا اشكال والاحوط الاول ولكن الثاني لا يخلو عن قوة وهل
يجوز هنا الاعتماد على الظن مطلقا ولو قبل الفحص عن المعارض او لا يجوز الا بعد الفحص عنه كما في العمل بالظنون في المسائل الشرعية الفرعية اشكال
ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط ولو منعنا عن جواز الاعتماد على الظن اما بالتزام العمل بالاحتياط او بالاقتصار على من علم اجتهاده
ان كان بل لو قيل بعدم جواز الاعتماد على الظن ح واختصاص جوازه بصورة عدم علمه بمجتهد لم يكن بعيدا ولكني لم اجد مصرحا بهذا التفصيل
ولا يخفى ان العامي لا يجوز له الاعتماد على الظن وغير العلم هنا الا بعد تقليده من علم باجتهاده في جواز الاعتماد عليهما او علمه به لبداهة
الدور ولو قلنا بلزوم تقليد الاعلم وعلم بمجتهدين او ظن بهما ثم حصل له الظن باعلمية احدهما فالاحوط تقليده الاعلم بل هو الاقرب وان علم باجتهاد
احدهما وظن باجتهاد الاخر وبانه افضل ففي الترجيح اشكال ولكن ترجيح الاول لعله اولى وفي تحرير الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث
عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك وفي المنية ثم طريق علم العامي بالاعلم والازهد وغلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة
للعلم او الظن بذلك لا بالبحث عن نفس العلم لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا **مفتاح** اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في حكم من الاحكام الشرعية
الفرعية كما اذا قلده في عدم جواز الوضوء بالمضاف او في وجوب قضاء الصلوة فورا او في صحة بيع المعاطاة او نحو ذلك فهل له ان يقلد مجتهدا اخر
جامعا للشرائط ايضا في حكم اخر ومسئلة اخرى كان يقلده في وجوب الجمعة عينا وفي عدم جواز الابتداء بالاسفل في الوضوء وفي توقف بيع الصرف على
قبض المجلس ولا يجوز له ذلك بل يجب عليه ح ان يقلد المجتهد الاول في جميع المسائل وان يجوز في تقليدهما ما شاء قبل ان يقلد احدهما التحقيق ان يقال ان
كان المجتهد الثاني انقص علما او ورعا من المجتهد الاول وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليد المجتهد الاول في جميع المسائل وان كان
المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليده في جميع المسائل التي لم يقلد فيها الاول وان لم يتفرع على مسئلة

الى ما قلده فيها الاول وان قلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع او كان الاول والثاني متساويين علما وورعا ولم يعلم بتفاوتهما في ذلك بعد الفحص عنه ولم يكن المسئلة التي يريد فيها تقليد الثاني مما يتفرع على المسئلة التي قلده فيها الاول كما في الامثلة المتقدمة فالمعتمد جواز تقليد الثاني في المسئلة المفروضة وجواز تبعيض التقليد كما صرح في النهاية وب وكره والمنتهى والجعفرية والمقاصد العلية والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي بل الظاهر انه مذهب معظم الاصوليين كما صرح به في المنية فقال اما تقليد مجتهد آخر في مخالفة ذلك الحكم فالاكثر على جوازه ومنعه قوم انتهى ويستفاد من هذه العبارة ومن جملة من العبارات تحقق الخلاف في المسئلة ففي يه هل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو الوجه عندي وبعضهم منع من ذلك وليس بجيد وفي المقاصد العلية اذا قلد احدهما في مسئلة ففي جواز رجوعه الى غيره في غيرها اقوال اصحها الجواز وفي الاحكام هل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر فمنهم من منع ومنهم من اجاز وهو الحق وفي ب الاقرب جواز ذلك وفي مر وشرحه للعضدي المختار جواز ذلك انتهى ولا ريب في ضعف هذا الخلاف وللمعظم وجوه منها ما تمسك به في ب والمنية والاحكام ومر وشرحه للعضدي فقالوا اذ العلماء لم يوجبوا في كل عصر على من استفتاهم في حكم التزامه في جميع الاحكام بل سوغ الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان ذلك لما سوغوا السكوت عنه ومنها ما تمسك به في الثلاثة الاول فقالوا ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاولى الاتباع لشخص معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا في المسائل لعدم الربط بينها ومنها انه كان يصح له الرجوع في كل مسئلة الى اي مجتهد شاء قبل التقليد فالاصل بقاء التخيير بعده فتامل ومنها ان لزوم الاقتصار على مجتهد واحد في جميع المسائل مستلزم للحرج العظيم غالبا فلا يجب ومنها اطلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ومنها اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة الدالة على جواز التقليد ينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في تبعيض التقليد بين ان يقلد مجتهدا في اكثر المسائل ويقلد آخر في اقلها ولو مسئلة واحدة ولا بين ان يقلد في كل مسئلة مجتهدا وبالجملة له ان يقلد في كل مسئلة مفروضة مجتهدا مفروضا وليس للتبعيض كيفية خاصة **الثاني** لا فرق في ذلك ايضا بين ان يكون قصده تسهيل الامر على نفسه ولا **الثالث** لا فرق في ذلك بين ان يكون بعد العمل بقول بعضهم او قبله **الرابع** اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في مسئلة كما اذا قلده في الحكم بنجاسة الماء القليل بالملاقاة للنجاسة او في وجوب قضاء الصلوة فورا او في صحة بيع المعاطاة او نحو ذلك فهل يجوز له الرجوع عنه بعد التقليد الى مجتهد آخر جامع للشرائط مساو للمجتهد الاول في العلم والورع فيقلد في المثال الاول من يقول بعدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة للنجاسة وفي المثال الثاني من يقول بعدم وجوب قضاء الصلوة فورا وفي المثال الثالث من يقول بفساد بيع المعاطاة او لا يجوز له الرجوع عن ذلك بل يجب عليه البقاء على تقليد الاول التحقيق ان يقال ان قلد المجتهد الاول في حكم كلي في العبادات والمعاملات او الايقاعات او غير ذلك واوقع بذلك التقليد عملا من عبادة او معاملة او ايقاع او نحو ذلك فلا يجوز له الرجوع فيما اوقعه الى غير ذلك المجتهد فاذا قلد مجتهدا في جواز الوضوء بالمضاف وتوضأ به وصلى فليس له الرجوع في هذا الوضوء وهذه الصلوة الى مجتهد آخر يحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف فيكون العملان المذكوران صحيحين انه ظ وقد صرح بما ذكرناه في جملة من الكتب ففي يه اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره في مساو له لانه بنفسه في باب افتاء المفتيين فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره وفي المنية اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره وجوز بعضهم العدول عنه في مساو ذلك الحكم لانه بعينه هو اختيار المص والحق انه ان تجدد ظن رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد في كونه اذا اتبع عالما في حكم فليس له اتباع الآخر في نقيضه ومن ثم قيل بجوازه مع تساويهما في واقعة اخرى وفي الجعفرية ثم يتخير في المسئلة الواحدة في واقعتين وفي المقاصد العلية اذا قلد احدهما في مسئلة ففي جواز رجوعه فيها الى غيره في واقعة اخرى اقوال اصحها الجواز وفي المختصر لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي شرحه للعضدي اذا عمل بقول المجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع الى غيره اتفاقا وفي الاحكام اذا اتبع بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين ان يكون المجتهد الثاني اعلم واورع او لا وهو جيد كما ان مقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين موت المجتهد الاول وعدمه وهو جيد ايضا وهل

في جواز تبعيض التقليد بالنسبة الى المجتهدين في المسائل

في العدول عن مجتهد الى غيره بعد التقليد في بعض المسائل

فيجوز
يجوز للمقلد المعزوض الرجوع الى مجتهد آخر مطلقا وللاول فيما لم يأت به من العبادة والمعاملة والايقاع ويجوز للثاني فيندرج في ذلك الكل الذي قلد فيه
في المثال المتقدم ان يقلد مجتهدا آخر مطلقا وما للاول يحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف بالنسبة الى ما لم يأت به من الوضوء آت ولا يجوز له ذلك بل يجب عليه
ان يبقى على تقليده الاول في جميع جزئيات التي قلد فيه فلا يجوز له الوضوء مطلقا بأي مضاف كان وبالجملة يجب عليه اذا قلد مجتهدا وقصد العمل
بفتواه البقاء على تقليده فيما قلد فيه وعدم العمل فيه بفتوى غيره حيث لا يكون اعلم او اورع فلا يجوز الرجوع عن التقليد مطلقا كما يظهر من الاول
من العلامة في النهاية والمحقق الثاني في الجعفرية والشهيد الثاني في المقاصد العلية وقطان الثاني من التهذيب في المنية وكرى وهو احوط بل واقوى لان البراءة
اليقينية من التكليف الثابت لا تحصل الا بالبقاء على تقليد المجتهد الاول وعدم الرجوع عنه ولاستصحاب بقاء الاحكام التي تعلقت به كوجوب فعل
وحرمة آخر وصحة عمل باعتبار تقليده ولاصالة صحة التقليد الاول اذ الرجوع يقتضي فساده لا يقال ما ذكر معارض باصالة بقاء جواز تقليد المجتهد
الثاني لانه كالاول كان ممن يجوز تقليده قبل تقليد الاول فالاصل بقاؤه لانا نقول ما ذكرناه اولى بالترجيح ولو سلم عدمها فلا اقل من التوقف
معه فيلزم تحصيل البراءة اليقينية وهو انما يكون بالبقاء على تقليد الاول ولا يقدح بدفع ما ذكرنا اطلاق ما دل من الكتاب والسنة على جواز التقليد
فانه شامل لتقليد المجتهد الثاني بعد تقليد الاول لانا نمنع ذلك سلمنا ولكنه غير ثابت اذ لزوم العسر والحرج والضرر بالبقاء على التقليد فالاقرب
جواز الرجوع سواء كان الاول الذي قلده اعلم واورع ام لا وسواء علم عند تقليد الاول بما يستلزم الحرج ام لا ثم انه على المختار من عدم جواز
الرجوع حيث لا حرج في البقاء اذا كان المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بلزوم تقليدهما فهل يجوز الرجوع اليه ح او لا اشكال من عموم ما دل على
لزوم تقليد الاعلم والاورع ومن الاصول المتقدمة واصالة بقاء عدم جواز تقليد الاعلم والاورع قبل اتصافهما بالوصفين وتوقف في المنية
الى الاول وهو في غاية القوة واما على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع ففي جواز الرجوع ح اشكال عظيم لكن احتمال الجواز في غاية القوة
الخامس قال في المنية والنهاية لو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى
الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزام المذهب المعين غير ملزم له وانكره آخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم
المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله فيجوز
له الرجوع الى غيره انتهى وقد اشار الى هذه الاقوال في ضه وشرحه للعضدي والاحكام فظاهر الاولين وصريح الاخير المصير الى القول الثالث وفصل
في المنية تفصيلا آخر فقال بعد ذلك الاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الآخر كما تقدم انتهى
ويظهر من النهاية ان هذا النزاع يتفرع على مذهب العامة دون الشيعة الاثني عشرية فانه قال هذا الخلاف للجمهور اما الامامية فلما كانت الامامة عندهم
ركنا في الدين واصلا من اصولهم لم يجز التقليد فيها فاوجبوا اتباع ائمتهم عليهم السلام ومن يدين بمقالتهم خاصة في كل الاحكام انتهى وفيه نظر لان الامامية
وان اوجبوا ذلك لكنهم جوزوا التقليد وهذه المسألة من مسائل التقليد فهي جارية على اصولهم ايضا نعم ما تعارف بين العامة من المذاهب الاربعة ليس
بمتعارف بيننا ولكن هذا المقدار لا يوجب عدم احتياجنا الى هذه المسألة والاحوط فيها مراعاة عدم الرجوع على تقدير صحة التقليد لمجتهد في جميع
المسائل على وجه الاجمال كما هو الاقرب بحيث لا يستلزم عدم الرجوع الضرر والحرج ولم يكن الثاني اعلم او اورع بل الحكم بلزوم عدم الرجوع ح في غاية القوة
وكذا اذا قلد مجتهدا معينا في جميع ما اشتمل عليه مصنف من مصنفاته او في باب من ابواب الفقه على وجه الاجمال **مفتاح** هل يجوز لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد الفتوى بمذهب المجتهد او لا وهل يجوز لغيره العمل بهذه الفتوى او لا التحقيق ان يقال ان غير المجتهد اذا افتى بفتوى المجتهد بمعنى انه
انشأ الحكم من غير قصد الحكاية عن المجتهد مستندا الى فتواه ليعمل الغير به فقال مثلا الماء القليل ينجس بالملاقاة ولم يبين المجتهد الذي استند اليه
فالظاهر ان افتائه هذا حرام للعمومات الدالة على حرمة العمل بغير العلم والفتوى بغير علم من الكتاب والسنة ويؤيدها العمومات الدالة على حرمة الكذب
وقد صرح بالحكم المذكور في جملة من كتب اصحابنا ففي المعارج لا يجوز للعامي ان يفتي بما ينقله عن العلماء سواء نقل عن حي او عن ميت لانه قول بما
لا يعلم فيكون حراما وفي يب لا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او ميت وفي المنية لا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد
الافتاء بقول مجتهد آخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العامي انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده
لا عما قلد فيه غيره انتهى ويظهر من جملة من الكتب الاصولية اختلاف العامة في هذه المسألة ففي يه والمنية والاحكام اختلفوا في ان من ليس من اهل
الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين وبما يحكيه عن الغير فمنع منه ابو الحسين وجماعة من الاصوليين لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره

في بيان جواز نقل الاقوال لمن ليس بمجتهد وتقليد غير المجتهد في نقل الحكاية

ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن الغير لجاز للعامي ذلك واللازم باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وزاد في المنية فقال وايضا عدم الجواز
للعالم يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسئل عما اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا
خاليا من التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسئل عما عنده مما افاده الدليل اليه فجوابه
ح بما اخذه من الغير يكون تدليسا واغراء بالجهل ثم قال واليه الكتب الثلثة وقال اخرون بالجواز اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وثانيا
في الاول والثالث فقالا وقال اخرون بالتفصيل وهو من وجهين الاول قال قوم ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية
الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرة التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا من الفرق والجمع والفرق والنظر والمناظرة
كان له الافتاء تميزا له عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على مثل هذا النوع من الفتوى وان لم يكن كك الثاني قال اخرون ان حكى عن تولة
ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير المحكي له العمل ايضا وزاد في يه
فقال هذا هو الاجود عندي وفي شرح صر العضدي قد اختلف ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه لو كان مطلعا
على ماخذ الاحكام اهلا للنظر كان جائزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد اما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مط
وهو مذهب ابي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار وتكرر ولم ينكر وكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا اوله
انه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالاحاديث والجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه وانما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار
على انه مذهب للشافعي وابي حنيفة القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما في النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد يجوز للعالم دون
العامي ايضا فالفرق ظاهر وهو علمه بماخذ احكام المجتهدين واهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما انتهى ولا فرق في عدم جواز الفتوى
بفتوى المجتهد كالمجتهد الذي يفتي بما يحصل له من الادلة بين ان يكون المفتي المفروض عالما او عاميا بل لو كان مجتهدا لم يجز ايضا وكذا لا فرق
في ذلك بين ان يكون فتواه في مقام جواب السؤال عن المسئلة اولا وكذا لا فرق في ذلك بين ان يعلم السائل بانه استند في فتواه الى فتوى مجتهد
معين او مجتهد غير معلوم اولا وبالجملة الفتوى بفتوى المجتهد مط غير جائز وهل هي كبيرة قادحة في العدالة او لا لم اجد مصرحا باحد الامرين
ولكن المعتمد الاول وهل يجوز للمقلد العمل بالفتوى المفروضة اولا التحقيق انه لو اعتقد المقلد استجماع المفتي لشرائط الفتوى ولم يعلم
بانه افتى بفتوى الغير جاز له العمل بها حملا لها على الصحة واخذا بظاهر الحال وهل يلحق الظن بالعلم هنا اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط
وان لم يعتقد بانه مستجمع للشرائط ولم يعلم بانه افتى بفتوى الغير فلا يجوز له العمل بها وان علم بانه افتى بفتوى الغير فان لم يعرف ذلك واحتمل
كونه ممن لا يجوز له تقليده اما لكونه ميتا او لغير ذلك فلا يجوز له ايضا العمل بها وان عرف ذلك الغير وكونه الفلاني الذي يجوز له تقليده
جاز له العمل بها باعتبار كونها فتوى ذلك الغير وان عرف ان ذلك الغير ممن يصح تقليده ولكن لم يعرف شخصه بل تردد في كونه زيدا او
عمروا مثلا ففي جواز العمل بها اشكال ولكن احتمال الجواز في غاية القوة وهل يثبت بها فتوى من يصح تقليده باخبار المفتي بفتوى
الغير بعد فتواه المحرمة اولا الاقرب الاخير لما بينا من فسقه بذلك واذا نقل غير المجتهد فتوى المجتهد غير قاصد للفتوى بفتواه بل قصد مجرد
ذكر مذهب ذلك المجتهد لكن اتى بذلك بصورة الفتوى ولم يبينه على الحكاية فلا يخ اما ان يكون في مقام يترتب عليه على ذلك عمل المقلد بما ذكره
باعتبار انه فتواه اولا يترتب عليه ذلك ولا مفسدة اخرى فان كان الاول ففي جوازه اشكال ولكن الاقرب عدم الجواز من غير ضرورة مط وان
علم ان المقلد يعمل بفتوى ذلك المجتهد ان كان الثاني ففي جوازه ايضا اشكال والاحوط اسناد الفتوى الى المجتهد مط اما بصريح اللفظ
او بنصب القرينة على المراد **مفتاح** اختلفوا في جواز تقليد المجتهد الميت على قولين الاول انه لا يجوز مط وهو للعلامة في الارشاد

في بيان جواز تقليد المجتهد الميت وعدمه

ويب وعد وظاهر النهاية والشهيد في كري والشهيد الثاني في المسالك ومسالك ومنية البيب والمحقق الشيخ علي في تعليقته على الشرايع والمحقق الشيخ
حسن في لم والفاضل الخراساني في الكفاية وجدي قده في شرح المفاتيح ووالدي العلامة دام ظله العالي وبالجملة هو قول المعظم كما يظهر من عبارة جماعة
ففي كري هو ظاهر العلماء وجوزه بعضهم وفي لم هو ظاهر الاصحاب ثم قال العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من
الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب وفي الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي
وغيرهما هو قول الاكثر وفي ذلك قد صرح الاصحاب في هذا الباب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيرها باشتراط حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله

وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الحال الان في ذلك خلافا ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وفي كتاب آداب
العالم والمتعلم للشهيد الثاني على ما حكى هذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين بل لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله وفي الرسالة المنسوبة
اليه ونحن بعد التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا باحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف في ذلك فعلى مدعى الجواز
بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع الثاني انه يجوز معه وهو المحكي عن بعض للقول الاول وجوه منها ظهور اتفاق الامامية عليه لا
يقال هذه الدعوى ممنوعة لظهور عبارة الذكرى والجعفرية ومجمع الفائدة من الامامية بالقول الثاني لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره الشهيد [في وجود القائل]
الثاني في الرسالة المنسوبة اليه فقال ربما نقل بعضهم في جواز تقليد الموتى بقول الشهيد في الذكرى ان بعض العلماء قال بجوازه ولم يبين ذلك القائل
فدل ذلك على ان في المسئلة خلافا وذلك كاف في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق به ما في مخالفة الاجماع من الحظر وهذه شبهة واهية فان مجرد
حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف فيفيد العموم فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا لان
بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه على ان المخالف من علمائنا ومما يوضح عن ان المخالف قد لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية
والمعلوم من اصحابنا وغيرهم في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع من خالف في المذهب بل يحكون فيه اقوالا واهية واراء فاسدة ليثبتوا
الحق في ذلك والجواب عن شبهة المخالف ان ضعف هذا الامر لا يخفى على من نظر في كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها هذا والعلامة لما ذكر
المسئلة في كتاب النهاية مع عظمه وكثرة ما يذكر فيه من الاقوال ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسبها الى قائلها من الجمهور ثم اختار المنع
تقليد الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكذا ذكر المسئلة في بعض غيره وقال الاقرب انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر احد من
شراح الكتاب في ذلك قولا لاصحابنا يقابل ما افتى به العلامة فعلم من ذلك ان اصحابنا بيانه على وجه يجوز التعويل عليه ثم قال ولا قائل بجواز
تقليد الميت من اصحابنا السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين فيه بما ذكرنا من انه لا يجوز النقل
عن الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف احد فيها وجملة ما وصل الينا من العدة في ذلك ان بيد اهل العصر فهي مدونة على حواشي
كتبهم ينسبونها الى بعض المتاخرين تتضمن جواز ذلك وانت قد عرفت فساده وفيها زيادة على ما ذكرنا امور احدها انها غير صحيحة النسبة الى
متصلة السند الصحيح الى من يعزى اليه وانما يأخذها الناقل عن شيخ من غير علم طريقه فيها الى من يزعم انه افتاها وما هذا شانه لا يسوغ
ادخاله في الدين ومعارضته لما قد شاع وذاع وملاء الاسماع من كلام علمائنا واجلة فقهائنا في كتب الاصول والفروع بما يخالف مضمونها
وثانيها على تقدير ان يكون لها سند في نفس الامر فهو غير مذكور فلا بد من بيانه حتى ينظر في حاله على الوجه الذي ذكرناه سابقا ليمكن التعليل
مع انها خالية من كتب من نسبت اليه ولو كانت حقا لكان ابداعها في كتبه اولى كما هو المعتاد ليكون في مقابلة ما في العلماء وثالثها
انها مشتملة على جواز الحكم والقضاء للقاصر عن درجة الاجتهاد وقد عرفنا ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح فيكفي بها عارا او
منقصة وشنار الاقتضائها مخالفة ما قد اجمع العلماء عليه وذلك حد كاف في فسادها وبطلان ما ادت اليه انتهى لا يقال العمل بجواز ذلك
مستفاد من الصدوق كما اشار اليه في الوافية حيث قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه
وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة لانا نقول لا نم مخالفة الصدوق وليس في كلامه اشعار بذلك فضلا
عن الصراحة وهو واضح وكيف يمكن نسبة المخالفة الى الصدوق والحال انا احدا من الاصحاب لم ينبه اليه ولا احتمله من كلامه ولو كانت ثابتة
لما خفيت عليهم قطعا لو كانت ظاهرة عندهم لنبهوا عليها جدا ولا يقال غاية ما يستفاد من ظهور عدم الخلاف الظن بالحكم ولا نم حجيته هنا
وذلك ما لان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه محل البحث او لما دل على عدم حجية الشهرة لان محل
البحث فرد من افرادها او لان المسئلة المبحوث عنها مسئلة اصولية والظن غير معتبر في المسئلة الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة
والوجوه المذكورة كلها باطلة اما الاول فلان المعتمد عندنا اصالة حجية الظن واما الثاني فللمنع من كون ظهور عدم الخلاف من افراد الشهرة
سلمنا ولكن نمنع من عدم حجية جميع افراد الشهرة بل القول بحجية جميع افرادها في غاية القوة واما الثالث فللمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية
بل هي فقهية ولذا تعرض لها فقهائنا في كتبهم الفقهية سلمنا ولكن نمنع من ان جميع المسائل الاصولية لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل عليها
بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية الظن في اكثر مسائلها وهو المعتمد منها الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن بعض

بعض

[illegible]

وبضميمة الشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة لا يقال الاجماع المنقول هنا ليس بحجة لان ناقله مجهول الحال فلعله ممن لا يعتبر بنقله لفقد شرط
من شرائط خبر الواحد فهو خبر مرسل والمرسل لا يصلح للحجية ومع هذا فقد قال في الوافية في مقام الطعن على هذه الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق
الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية سيما هذه المسئلة لانا نقول الظاهر ان الحاكي للاجماع ممن يعتمد على نقله وانكاره مكابرة ولا يقصر هذا
المرسل عن مراسيل ابن ابي عمير المقبولة على الاقرب سلمنا ضعف السند لكنه منجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف كما ينجبر بها الروايات
الضعيفة واما ما ذكره في الوافية فضعيف في الغاية ومنها ان الحكم بجواز تقليد الميت حكم شرعي فيتوقف على دليل شرعي وهو مفقود فيجب على من وجب
عليه تقليده دائما على تقليد الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف الثابت يقينا معه دون غيره لا يقال هذا تمسك بالاحتياط وهو غير واجب لانا
نقول لا نم عدم وجوب الاحتياط مط بل يجب فيما اذا تيقن التكليف وشك في المكلف به كما فيما اشتبه القبلة والزوجة بالاجنبية ونحو ذلك وفيه محل
الفرض لان التكليف بالتقليد ثابت لان الكلام على تقدير وجوب التقليد الاشتباه انما هو فيمن يصح تقليده فيجب الاقتصار على من علم بجواز تقليده و
هو المجتهد الحي لاتفاق كل من اوجب التقليد على غير المجتهد على صحة تقليده ولا يجوز تقليده فلا يجوز غيره وهو المط وبتقرير اخر ان الذمة قد اشتغلت
بالعبادات ووجب على المكلف الاتيان بالمعاملات الصحيحة ليترتب عليها آثارها فيجب عليه تحصيل اليقين بالخروج عما اشتغلت ذمته به يقينا في الاول وتحصيل
اليقين بالاتيان بما هو مؤثر في الثاني وهما يتوقفان على تقليد الحي لعدم الدليل على صحة تقليد الميت لاختصاص ما دل على صحة التقليد بتقليد الحي
وليس منها تقليد الميت كما اشار اليه بعضهم ومنها ان الاصل عدم جواز التقليد والعمل بغير العلم للعمومات الدالة عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد
الحي ولا دليل على خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى مندرجا تحتها فلا يجوز ومنها انه تع اوجب عند عدم العلم السؤال من اهل الذكر بقوله تع فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومن المعلوم ان الميت لا يكون محلا للسؤال فلا يجوز الاعتماد على قوله وفيه نظر ومنها ما اشار اليه المحقق الشيخ علي في
بل الاولى — ان المجتهد اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتد به وما هذا شانه لا يجوز الاستناد اليه شرعا اما الاول فللاجماع على ان خلاف
الفقيه [illegible] اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع و
صار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتدا به واما الثانية فظاهرة لا يقال انما انعقد الاجماع في الفرض المذكور بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع
عندنا انما هي بدخول المعصوم في اهل العصر من اهل الحل والعقد بموت الفقيه المخالف في الفرض المذكور يتبين انه غير الامام ع فيتعين دخول
المعصوم في الباقين ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى للميت قول شرعا لانا نقول فعلى هذا يلزم من موت الفقيه المخالف كشف خطائه قوله فلا يجوز العمل
به من هذا الوجه فيحتمل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار قوله انتهى وفيه نظر واضح ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب العمل بظن
المجتهد لجاز العمل بالا بظنه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجتهد اذا مات انعدم ظنه كما صرح به المحقق الثاني والشهيد الثاني وحكي عن جدي قدس سره قائلا
انه يمتنع بقاؤه بعد الموت واحتج عليه الثاني بانه من الاعراض المشروطة بالحيوة والثالث لبداهته وبان الظن انما هو الصورة الحاصلة في ذهنه فحين الشدة
والاضطراب حال النزع لا يبقى تلك الصورة قطعا بل وحين النسيان والغفلة ايض فما ظنك بما بعد الموت حيث صار ذهنه جمادا لا احس فيه بل
ترابا فكيف يبقى هذه الصورة ثم قال لا يقال لعل الظن حصل في روحه وهو فارق الجسد لانا نقول الظن الثابت المحقق هو الحاصل في الذهن ليس
الا وغيره يكون الاصل عدمه وما نعدها هذا الذهن انعدم الامر الثابت جزما وحدوثه في ذهن اخر وهذه الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح و
النفس بل الثابت عدم الحدوث بل اما ان لا ينكشف الا ما كشف الله له واما ان ينكشف الاشياء على النفس وهو مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار
من ان الميت يخفى عليه الامر ليس تلك الصورة بالبديهة ويحتمل الموافقة والمخالفة لما ظنه على حد سواء من دون ترجيح ولا استصحاب لان الاستصحاب
الاستصحاب — يشترط فيه وجود الامر اليقيني وبقاء الموضوع واحتمال البقاء عند ذلك الامر واي فرق بين العدم السابق والعدم اللاحق اذا لم يكن استصحاب هذا على
ما هو ظاهر وبين محقق ومسلم ان الاعتقاد للنفس حادث يحصل في الذهن البتة سواء تاثر الروح ام لا ولا بشائبه الا بالة الذهن ولو منع
لا يتميز — ذلك منكر يقول حصول الاعتقاد للنفس حادث يكون الاصل عدمه ومجرد ثبوت احد الامرين لا يتعين احدهما بالبديهة انتهى واما بطلان التالي
فلوجوه الاول ما دل على جواز العمل بقول الغير لا يشمل القول الذي لا يكون معتقدا للغير حين التقليد ان تعلق اعتقاده به في وقت ما وقد
اشار اليه هذا جدي قدس سره فقال ان الاخبار لا تشمل الا ما يحكم به الفقيه حين ما هو يحكم به ومفتي معتقد له لا ما لا يظن ولا يعتقده ولذا لو
حصل له التردد بعدما افتى والشك فيه والتوقف لم يؤمن بتقليده فيما افتى به سابقا بل حوم [illegible] جزما ولم يكن فتواه حين الشك اخذا في

لاطلاقات لاعموم فيها

عموم تلك الاخبار جوازا ولان المفهوم منها ليس الا ما ذكرناه وهو المتبادر ولیس الحجة الا ذلك ايضا فالى ان الاطلاق لا عموم فيه فينصرف الى الافراد
المتبادرة خاصة فاذا كان الشاك غير داخل فكذا من هو بمعناه الثاني انه يجب التقليد لصدق التقليد يتوقف على ثبوت الظن لمن يقلده حين العمل
بقوله لان التقليد ليس الا العمل بفتوى الغير وحكمه وحكم الغير وفتواه ليس الا ظنه فيجب العمل بظن المجتهد هو المطلوب وقد اشار الى هذا جماعة
الثالث انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد لجاز العمل بما قاله المجتهد سابقا وان رجع عنه او تجدد فيه الشك بعد ظنه فالمقدم مثله والملازمة فلان ما يصلح
لان يكون ما نحن فيه العمل بالقول المفروض ليس الا عدم بقاء ظنه فاذا حكم بانه ليس بمانع بقي المقتضي وهو ما دل على لزوم العمل بقول المجتهد سليما
عن المعارض فيثبت المطلوب واما بطلان اللازم فلظهور الاتفاق عليه الرابع ظهور كلام جماعة في وجوب العمل بظن المجتهد منهم المحقق الشيخ علي في حاشية
يع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز تقليد الميت الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم تكن مستلزمة للنتيجة ولم يقطع
بلزوم الاحكام فيها بحيث يتبع وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت المدعى بنفسه بل لا بد معها من حصول الظن الراجح بسببها في نفس الفقيه لانتفاء
معارض الراجح منها عنده ومن ثم لم يجز لغير من له اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن ممن لا اهلية له ولا ملكة عنده
فح يكون المثبت للاحكام هو تلك الدلائل الموجبة للظن مع الظن الحاصل باعتبار انتفاء معارض حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه بظهور معارض
لتلك الدلائل راجح تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فتبين من هذا ان تلك الدلائل لا تستلزم ذلك الحكم بذاتها بل بالظن
الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت بل بزوال المقتضي يزول الرفيق في الحكم خاليا من مستند فيخرج عن كونه معتبرا
شرعا فيمتنع الاستناد اليه في العمل به في هذه الحالة انتهى وقال في الوافية واوضح هذا الوجه المدقق مير محمد باقر الداماد في كتابه شارح النجاة بتغيير ما
وزاد انه بعد موته يمكن ظهور خطأ ظنه فلا يمكن ظهور خطأ ظنه فلا يمكن التمسك باصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحيوة اذ بقاء الموضوع معتبر في
الاستصحاب الخامس انه يجب على المقلد تقليد من يظن كون حكمه صوابا وهذا لا يتحقق بالنسبة الى من زال ظنه من المجتهد فيجب العمل بظن المجتهد فقد نا... فيه
في جميع الوجوه المذكورة اما في الاول فبان عدم تناول ما دل على جواز العمل بقول الغير لذلك القول لا يكون دليلا على عدم جواز العمل فلا يجوز
الاستدلال عليه نعم يتجه الاستدلال به على من ادعى شمول ما دل على جواز العمل بقول الغير لذلك القول ولكنه لا يناسب هذا المقام كما لا يخفى واما
في الثاني فبالمنع من صدق التعليق على ذلك بل يصدق حقيقة بل نقول سلمنا ولكن نمنع من وجوب الاتيان بما يسمى تقليدا لاحتمال ان يكون الواجب هو
العمل بقول الغير مطلقا واما في الثالث فبالمنع من الملازمة وحصر المانع فيما ذكره وقياس محل البحث على ما ذكره باطل والتحقيق ان يقال ان الذي ثبت بالادلة
هو توقف العمل بقول المجتهد على كونه معتقدا له في زمان واما توقفه على بقاء الاعتقاد حين العمل فغير معلوم على نحو الكلية وثبوته في بعض الموارد
لا يقتضي الثبوت كلية الا على تقدير صحة العمل بالقياس وهو باطل عندنا على انه مع الفارق لان الظن السابق انما زال فيما اذا رجع عن القول السابق او تردد
فيه باعتبار طرو التضعيف ولا كذلك زوال الاعتقاد بالموت فانه ليس كذلك ولا شك ان الاول اضعف من الثاني وقد اشار الى هذا في الوافية لا يقال نحن نحكم
بمساواة محل البحث لما اذا تغير ظن المجتهد في حال الحيوة في الحكم باعتبار الاستقراء وذلك لان اكثر الموارد التي يفرض فيها انتفاء ظن المجتهد لا يجوز
العمل بقوله بعد زوال الظن وكذا في محل البحث لانا نقول هذا غير وجيه لان حجية الاستقراء محل التامل سلمنا ولكن نمنع من ثبوته هنا لانه يجب
في جملة من المواضع العمل بقول المجتهد مع انتفاء ظنه منها ما اذا نسي المجتهد ما اعتقده سابقا ومنها ما اذا حصل الاغماء على المجتهد فان المقلد
يقلده حين الاغماء مع انتفاء ظنه وقد ينافش فيما ذكرناه اولا بالمنع من ارتفاع الظن في الصورة المفروضة لاحتمال بقائه في الخزانة ولذا يبقى للنائم والمغمى
عليه انهما ظانان ويكون من اصل عدم كون بقاء المبدأ شرطا في صدق المشتق بعيد ثانيا بالمنع من جواز التقليد في اكثر الصور المفروضة كصورة نسيان
المجتهد انما نرى في كلا الوجهين نظر ولا يقال نحن نحكم بالمساوات بين الامرين باعتبار ان الاصل عدم جواز التقليد مع عدم بقاء ظن المجتهد لانا نقول
على هذا يكون مرجع هذا الوجه الى بعض الوجوه المتقدمة فلا ينبغي جعله مقابلا لها فتم واما في الرابع فبان كلام الجماعة لا يكون حجة لم يدل عليه
دليل ما لم يبلغ حد الاجماع ولا الشهرة واما في الخامس فبالمنع من المقدمتين منها انه لو جاز تقليد الميت لوجب تقليد الاعلم من المجتهدين في الزمان اطلاقا
فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية يع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه انه لو جاز العمل بقول الفقيه
بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف لاهل العصر على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار
السابقة كاد يكون ممتنعا انتهى واما بطلان التالي فللادلة الدالة على وجوب تقليد الاعلم وفيه نظر للمنع من ذلك فان معرفة الاعلم غير متعذرة

الاعتبار

في بيان الجواب عن ادلة مجوزي تقليد الميت

العلم به يكون دليلا شرعيا والاستدلال اختصاصه بصوره

ولا منتشرة بها انما كما اشار اليه في الوافية سلمنا ولكن قد يمنع من اطلاق وجوب تقليد الاعلم لاحتمال اختصاصه بصورة ارادة تقليد الحي ثم ومنها ما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فقال انا وجدنا الفقيه في مسئلة مولا انما يجوز تقليده والرجوع اليه في القول الاخير لوجوب رجوعه عن الاول اليه ووجوب اعلامه لمن كان قلده في الاول برجوعه عنه واكثر المسائل يختلف قول الفقيه الواحد فيها ولا يكاد يفرق بين القول الاول والاخير الا نادرا فيتعذر الرجوع من هذا الوجه ايضا انتهى وفيه نظر لما ذكره في الوافية من انه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتاخيره في الكتب كثيرا ولانه لا يتم الا في ميت تغير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغيير ينتقض بالحي ومنها ما ذكره في م فقال ويمكن الاحتجاج لعدم جواز تقليد الميت بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد العسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلحان دليلا في موضع النزاع لان حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار لمخالفته لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي انتهى وفيه نظر والاخير ايضا ومنها انه لو لم يصح تقليد الميت لما اجمعوا على النقل عن السلف وعلى تصنيف الكتب والتدريس فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا فائدة في الامرين سوى التقليد فقد ظهر ان جواز التقليد مجمع عليه وفيه نظر للمنع من الملازمة فان فائدة الامرين غير منحصرة فيما ذكر بل لهما فائدة عظيمة وهي على ما ذكره جدي قده وبعض المحققين استفادة طريقة الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض وفهم الفقهاء للاخبار وتوجيهاتهم ومعرفة الجرح والتعديل والتفسير وخلافاتها والشاذ والنادر والاصطلاحات ومعرفة المجمع عليه والمختلف فيه والمشهور وغير ذلك حتى ان جدي قده قال لا يكاد يمكن الاجتهاد الا بملاحظة كتب السلف بل لا يكون واقعا في الازمنة الواقعة بعد غيبة الائمة عليهم السلم قال بل ينفع كتبهم للمتعلمين ايضا اذ لولاها لما امكنهم الدرس والتعلم شكر الله تعالى سعي الفقهاء حيث ضبطوا ونقحوا وقربوا البعيد وسهلوا وجمعوا ونظموا وفهموا انتهى لا يقال ما ذكره من الفائدة وان كان محتملا الا ان الظ هو الفائدة المتقدمة لانا نقول لا نم ذلك غاية الامر تساوي الاحتمالين ومعه لا يصح الاستدلال سلمنا الظهور ولكنه مدفوع بتنصيص ارباب الكتب على عدم جواز تقليد الميت ولا يقال اعتماد العلماء على اخبارهم ونقلهم وحكمهم ودعاويهم غير عزيز وهو من باب التقليد للميت فيكون هذا مرجحا لاحتمال الفائدة المتقدمة ويكون دليلا على اعتماد الاجماع على جواز تقليد الميت لانا نقول ليس اعتماد العلماء على ما ذكر من باب التقليد بل من باب الرجوع الى اهل الخبرة واستفادة الظن وكيف يجوز ان ينسب التقليد الى العلماء الذين يجتهدون في حقهم مع تصريحهم بحرمته فلعوا فضلا عن انفسهم فضلا في مقام الاحتجاج على الاحكام الشرعية وليس مجرد الاعتماد على كلام الغير تقليدا له والا لكان اعتماد النبي صلعم على كلام الشاهدين تقليدا لهما وهو فاسد بالبديهة وبالجملة التمسك بالاجماع على الحكم بجواز تقليد الميت في غاية الفساد ومنها انه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه بعض من ان كثيرا من الازمنة والامكنة تخلو عن المجتهد ويتعسر التوصل اليه فلو لم يجز لزم ذلك وفيه نظر اما اولا فللمنع من بطلان التالي لان ما دل على نفي الحرج والعسر في الشريعة غايته العموم الذي يقبل التخصيص فليخصص هنا بما دل على عدم جواز تقليد الميت المتقدم اليه الاشارة فانه اخص بالنسبة الى العموم المشار اليه وقد بينا ان الخاص حاكم على العام ولو سلم ان كلا من الامرين عام من جهة وخاص من اخرى وان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فمن الظ ان الترجيح بحسب القواعد الاصولية التي عليها المدار مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو سلم تساويهما بحسب الترجيح من كل جهة فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل ومن الظ انه يقتضي عدم جواز تقليد الميت نعم لو منع من نهوض ما تقدم من الادلة على عدم جواز تقليد الميت لاثبات الذات او قيل بان عموم ما دل على نفي الحرج مما لا يقبل التخصيص كما لا يقبل التخصيص عموم ما دل على نفي التكليف بما لا يطاق فربما اتجه التمسك بالوجه المزبور واما ثانيا فللمنع من الملازمة لان الغالب التمكن من تقليد المجتهد الحي من غير عسر وحرج لان تقليده لا ينحصر في سماع الفتوى منه حتى يلزم الحرج لانه لا يجوز تقليده بذلك وباخبار العدل عن مذهبه بلا خلاف كما يرشد اليه الا يلزم الحرج ويشهد بما ذكر فتوى الاصحاب بحرمة تقليد الميت اذ من الظ انهم لا يفتون بما فيه حرج غالبا ولا ثبوته عليهم لو كان ثابتا واما ثالثا فلان لزوم الحرج بلزوم تقليد الحي بالنسبة الى جماعة او الاكثر لا يستلزم جواز تقليد الميت بالنسبة الى من يتمكن من تقليد الحي من غير حرج لا يقال لا قائل بالفصل بين الافراد فاذا جاز تقليد الميت لبعض المكلفين ولو للحرج جاز مط لانا نقول هذا مم لعدم الدليل عليه واما رابعا فلان لزوم الحرج في تقليد الحي لا يستلزم جواز تقليد الميت اذا الواسطة بين تقليد الحي والميت متعقلة وهي العمل

بالاحتياط

في بيان [illegible] تقليد الميت

في بيان جواز تقليد الميت [illegible] الشيخ علي بن [illegible]

بالاحتياط او بامر آخر غير تقليد الميت مع ذلك فيمكنهم دفع الحرج بالاشتغال بتحصيل الاجتهاد فالحرج الذي يكون سببا للكلفة لا يوجب سقوط
التكليف به فما اشار اليه ما ذكره جدي قدس سره فقال فان قلت لو لم يجز تقليد الميت في العصر جواز التقليد الحي لهلك الناس في العصر الذي لا يكون فيه
مجتهد او العصر الذي لا يصل بهم الى المجتهد انهم ح ماذا يصنعون مثبت اذ عدم جواز تقليد الميت يلزم لان مستلزم الباطل باطل قلنا ولا ما تقولون
لو لم يكن كتب الفقهاء موجودة او كانت موجودة لكن لم يوجد من يفهم كتبهم اذ فهم كتبهم على وجه الصحة لا يكاد يتحقق للفضلاء فضلا عن العوام
ثم قال وايضا ما تقولون في الوقايع الخاصة التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالبا يحتاج الناس اليه من هذا القبيل ولا تستنبط
من الكتب ثم قال وايضا العدالة شرط وامر يحتاج اليها في غالب الاحوال فلو لم يكن العادل موجودا او لم يكن من يعرف حقيقة العدالة ومنافياتها او لم
يكن يعرف العادل ماذا يصنعون فيلزم من ذلك على ما ذكرتم ان لا يكون العدالة شرطا في الشرع معتبرا فيه على قياس ما قلتم في انحصار التقليد في الحي وكذا
الحال بالنسبة الى غير العدالة من الامور التي يحتاج اليها شرعا الى ان قال وايضا الفروع الدين ليس باشد من حال اصول الدين فما تقولون في حال
الاقطار والامكنة التي ليس فيها من يعلم اصول الدين مثل البوادي والقرى في الجبال الاقصى الواقعة في بلاد الكفر او الضلالة ومنهم من فيهم من
يعلم لكن لا يعلم اما خوفا او مظنة انهم لا يسمعون قوله او لعدم مبالاتهم بالدين وبالجملة الواجبات الكفائية التي يجب على المكلفين [illegible] لا انتظام
دينهم ودنياهم في غاية الكثرة وانهم ربما يتهاونون في التحصيل فيكونون مؤاخذين لتقصيرهم نعم منهم من ليس بمقصر فلا يؤاخذ واما انهم ماذا
تصنعون فاللازم عليهم ح بذل الجهد بحسب امكانهم في تحصيل الاحتياط والعمل به لا يجوز لهم غيره فعند تعدد الاقوال المتبين يعملون بما هو الحق وان لم
يكن قول احد منهم لانه يقلد هذا اذا كان بناء الاحتياط وهو الاخذ بما هو اوثق واما اذا لم يتات الاحتياط فلا يكون قول واحد فاحتياطا طرح مختصر
في العمل بقول الميت كما اذا لم يكن هناك قول الفقيه الميت بل يكون قول العامي والعمل بقوله ح ليس من باب التقليد كما ان عمل المجتهد بقول غيره لا
يكون تقليدا بل من باب الاجتهاد كاخذه بقول الموثقين والجارحين وقول الرواة وقول اللغويين وقول الفقيه في بعض الامكنة وغير ذلك وبين الاجتهاد
والتقليد فرق واضح ومنها انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل المبتدئ في عدم جواز التقليد اذ لم يجز لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون فالمقدم مثله وفيه نظر للمنع من شمول الاية الشريفة لمحل البحث سلمنا ولكن غايتها العموم ولا يجوز ان يتمسك العامي به لاثبات جواز
تقليد الميت لا المجتهد اما الاول فلان غاية ما يستفاد من العموم الظن ولا يفيد القطع ومن الظاهر ان المقلد لا يجوز له التعويل على الظن بل التعويل
عليه مختص بالمجتهد ففرض العامي في هذه المسألة الرجوع الى المجتهد فان جوز له تقليد الميت جاز له ذلك والا فلا وليس له التمسك بالادلة الظنية
على جواز تقليد الميت نعم ان تحقق له دليل قطعي على ذلك صح له الاعتماد عليه من غير رجوع الى المجتهد لكن تحقق هذا له في هذه المسألة بعيد في الغاية واما
الثاني فلان العموم انما يجوز التمسك به حيث لم يتحقق ما يصلح لتخصيصه اما معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل لان الادلة الدالة على عدم جواز تقليد الميت تصلح
لتخصيصه ومنها ان انبياء بني اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فيلزم ان يكون علماؤنا كذلك لعموم المنزلة في قوله صلى الله عليه وآله علماء امتي كانبياء بني
اسرائيل وفيه نظر اما اولا فلان العمل بقول انبياء اسرائيل بعد موتهم ليس من باب التقليد لحصول القطع من قولهم ولا كذلك العلماء فلا يشمل عموم المنزلة
لمحل البحث واما ثانيا فلان العموم انما يصح التمسك به حيث لم يعارضه ما هو اقوى منه او مثله واما مع وجود احد الامرين فلا والعموم في محل البحث
عارضه ما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز التمسك به اما ثالثا فلما تقدم اليه الاشارة ومنها ان قول المجتهد الميت يفيد
الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن وفيه نظر لانا نمنع من كلية الكبرى سلمنا ولكنه معارض بالظن المستفاد من قول المجتهد الحي وهو اولى
بالترجيح لحصول البراءة اليقينية معه ولاعتضاده بما دل على عدم جواز تقليد الميت لا يقال هذا انما يتجه لو تساوى الظنان في نفس المسألة الشرعية
واما اذا فرض حصول الظن الاقوى من قول المجتهد الميت فلا بل يجب الاخذ به عملا باقوى الظنين كما يجب الاخذ بقول المجتهد الحي اذا كان الظن المستفاد
منه اقوى لذلك لانا نقول التفصيل يلزم الاخذ باقوى الظنين منهما انحصر الاتفاق والتخيير مع تحقق خرق الاجماع المركب على الظاهر كما لا يخفى
ومنها ما اشار اليه في الوافية من خبر احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر عليه السلام يعودني في مرضي فاذا عند رأسي كتاب يوم وليلة
فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس قال في الوافية والظاهر ان الكتاب كان كتاب العمل
فحصل تقرير الامام عليه السلام على تقليد يونس بعد موته ثم قال وايضا روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم
وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل

لم اقف بخط الاصل قوله واحد

بعمل

بقول الميت لا يلزم العمل به قبل عرضه عليه ثم قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما فيه لا بحضرة الفقيه مع ان كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح

في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة انتهى وفي جميع ما ذكره نظر واضح ومنها ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد من المجتهد

انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حيوة المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا في ذلك وضعف هذا الوجه في غاية الظهور

ومنها ان ما دل على جواز تقليد الحي يدل بعمومه على جواز تقليد الميت وقد اشار اليه في الوافية فقال لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما

ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة عليهم السلام الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر باخذ معالم الدين

عنهم على ما ذكره الكشي في ترجمتهم وتخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد الميت ايضا انتهى

وفيه نظر اما اولا فلان العموم المشار اليه يجب تخصيصه بما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت واما ثانيا فللمنع من عموم ما دل على نفي الحرج لانه

قطعي واما قول صاحب الوافية ولا يكفي الخ ففيه ضعف ظاهر لان اندفاع الحرج اذا كان حاصلا بكلا الامرين وكان الاول مخصصا للبراءة اليقينية للاتفاق

عليه دون الثاني لوقوع الخلاف فيه كان اللازم الاقتصار على ما يتيقن معه الخروج عن العهدة فتدبر وقد اشار جماعة الى المنع من العموم المشار اليه قائلا

اي عموم ما دل على ذلك اما الايات والاخبار ففي الفقد الذي يفهم منهما ويتبادر هو الحي واما ان يدل فلا وثوق في دلالتهما عليه واما الاجماع فقد نقل

الاجماع على منع حجية قول الميت وهذا هو ظاهر فتاوى المعظم ثم قال فان قلت من جملة الادلة التي استدلوا على حجية قول المجتهد قضاء الضرورة

فلعله يشمل ما نحن فيه قلت كيف يمكن دعوى قضاء الضرورة بعد الاحاطة بما ذكرناه بالنسبة الى قول الميت ومنها ان المجتهد اذا جاز العمل بقوله فكذا

اذا مات وضعفه في غاية الظهور وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا قلد المجتهد الحي على الوجه المعتبر ثم مات ذلك المجتهد فهل يجوز للمقلد ان

يبقى على تقليده في المسئلة التي قلده فيها او يجب العدول عنه الى تقليد المجتهد الحي غيره قولان **الاول** جواز البقاء على التقليد السابق وهو لبعض فضلاء العصر

الثاني عدم الجواز بل يجب الرجوع الى المجتهد وهو الظاهر من الشيخ علي في تعليقة الشرايع ووالدي العلامة دام ظله العالي والمعتمد هو القول الاول لوجوه الاول

ويقرب بتقريرين احدهما ان الحكم الشرعي من الوجوب والندب وغيرهما قد تعلق بالمقلد بتقليده ولم يعلم كون الموت من مزيله فالاصل بقاؤه وهذا

كتعلق وجوب القصر بالمسافر قبل وصوله الى بلده بسفره وكتعلق وجوب الاتمام بالحاضر قبل السفر ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيهما فكذا فيما نحن

لا يقال هذا التقرير يختص ببعض الصور فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول الظاهر عدم القائل بالفصل بين الصور فيلحق ما لم يجر فيه الاستصحاب

بما يجري فيه بطريق الاجماع المركب لا يقال ما لم يجر فيه هذا الاستصحاب يجري فيه استصحاب اخر يناقضه وهو واضح فيقع التعارض بين الاستصحابين

فلا بد من الرجوع الى ما يقتضيه البراءة اليقينية عن التكليف الثابت وهو هنا العدول عن التقليد السابق لانا نقول هذا الاستصحاب مثبت وما

يعارضه ناف والمثبت من الاستصحاب مقدم على النافي منه وثانيهما ان تقليد المقلد قد صح حال حيوة المجتهد فالاصل بقاؤه بعد فوته وهذا

كما اذا صح البيع ثم شك بعده في مفسد فلا شك في جريان الاستصحاب فيه فكذا في محل البحث لا يقال حكم التقليد في حال الحيوة كان الوجوب وهو مما لا يمكن

بقاؤه بعد الموت لانه لا يجب تقليده بعد موته لانه يجوز له العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز الذي في ضمنه لما تقرر من ان رفع الفصل

يستلزم رفع الجواز الذي كان في ضمنه فلا يمكن التمسك بهذا الاستصحاب لانا نقول هذا ضعيف لانا لا نتمسك باصالة بقاء وجوب تقليده الثابت حال

الحيوة ولا باصالة بقاء الجواز الذي كان في ضمنه بل نقول قد ثبت للتقليد في حال الحيوة حكمان احدهما تكليفي وهو وجوب البقاء على تقليده بعد التقليد

والثاني وضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا ومخرجا عن اشتغال الذمة بالتكاليف فاذا مات ارتفع الاول وهو لا يستلزم ارتفاع لزوم البيع الثالث لا يستلزم ارتفاع

ارتفاع صحته فاذا كان الامر كذلك صح التمسك باستصحاب صحته كما يصح التمسك باستصحاب صحة البيع والصلوة بعد ارتفاع اللزوم وحرمة القطع لا يقال

الحكم الوضعي هنا انما ثبت بسبب الحكم التكليفي ولولاه لما كان ثابتا فالامر لوازمه لانا نقول لا نسلم ذلك سلمنا لكن لا شك فيه يكفينا في التمسك بالاستصحاب

بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعي سلمنا ولكن نقول القدر المسلم هو ثبوت الملازمة في اول الامر ونمنع ثبوتها بالنسبة الى الاستدامة ولا يقال هذا الاستصحاب

والاستصحاب السابق انما يجوز التمسك بهما اذا لم يثبت كون التقليد مشروطا ببقاء المجتهد لكنه قد ثبت لما تقدم اليه الاشارة في مقام الاحتجاج

على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز ذلك لانا نقول لا نسلم الشرط المذكور وقد عرفت ضعف ما تقدم اليه الاشارة ولا يقال الفرق بين ابتداء التقليد

واستدامته مما لم يظهر به قائل من السلف بل ظاهر قولهم المدعى عليه الاجماع لا يجوز تقليد الميت نفي الفرق لانا نقول عدم ظهور القائل من

السلف لا يكون بنفسه حجة ودعوى شمول الاطلاق في قولهم المشار اليه لمحل البحث ممنوع لانصرافه الى ابتداء التقليد لا غير بل قد يقال لا يمكن

في بقاء المقلد على تقليد الميت

في بيان ما يتعلق بتقليد المجتهد الميت

شمول لمحل البحث الا مجازا لان البقاء على التقليد ليس تقليدا بالمعنى المصطلح فتم الثاني انه لو وجب العدول عن التقليد بعد موت المجتهد للزم الحرج العظيم ا.ه غالبا والقبح فالمقدم مثله واما الملازمة ففي غاية الوضوح الثالث انه لو وجب ذلك لاشتهر بل تواتر لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل جدا وبحل الاول لم نسمع ان المقلدين عدلوا دفعة او تدريجا عن تقليد مجتهديهم بعد موتهم ولم نسمع ايضا ان الائمة عم بعد موت مقلدي اصحابهم امروا بالرجوع الى غيرهم من اهل الفتوى من الاحياء **الثاني** قال الشيخ علي في حاشية الشرايع فقد عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله او جنون او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه ح وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى وفيه نظر **الثالث** علم انه قال في الوافية بعد الاشارة الى القول بعدم جواز تقليد الميت القول بجوازه والذي يختلج في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي في المسائل الا بمنطوقات الادلة او مدلولاتها الصريحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا يتفاوت حيوته وموته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع فظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام يعلم ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا ما يشتبه فيها الظن بالقطع وربما تشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكثر فيها الاختلاف ولهذا يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد الى منعها او بطلانها بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ايضا على اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم باللزوم او القرينة يحصل له الجزم بالحكم الشرعي وفي مخالفة الحكم المقطوع به غير معقول ثم اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس ايضا كان احوط انتهى وفيه نظر اما اولا فلان هذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد من علماء الاسلام على الظاهر فيكون خرقا للاجماع المركب واما ثانيا فلانه مخالف للعموم الدال على جواز التقليد وتخصيص العام من غير دليل غير جائز واما ثالثا فلانه مخالف لسيرة المسلمين قديما وحديثا فلا يمكن المصير اليه واما رابعا فلان في تكليف جميع المقلدين بمراعات التفصيل المذكور حرجا عظيما ومشقة شديدة لان مراعاته يتوقف على العلم به وهو متعسر ان لم نقل بكونه متعذرا واما خامسا فلان السبب في هذا التفصيل ان كان لزوم تحصيل ما هو الاقرب الى الواقع بالنسبة الى المقلدين فهو باطل لان مبنى التقليد ليس على ذلك والا لوجب على المقلد حيث يحصل له ظن بالواقع اقوى من الظن الحاصل من فتوى المجتهد العمل بظنه وهو باطل قطعا سلمنا ولكن يلزم على ما ذكر الحكم بوجوب تقليد من يحصل من فتواه الظن بالواقع لا الحكم بالتفصيل المذكور فتم وبالجملة فضايح ما ذكره كثيرة وقد ذكر جدي قدس سره بعضها وقد طول الكلام فيه وقد نقلت عبارته في الوسائل

في جواز تقليد الميت اذا لم يتمكن من الحي

مفتاح اذا لم يتمكن المقلد من تقليد المجتهد الحي اما لفقده او لتعذر الوصول اليه فهل يجوز له تقليد الميت اولا يظهر من الشيخ علي في حاشية الشرايع وبعض شراح الجعفرية وجدي قدس سره والدي العلامة دام ظله العالي الثاني ويظهر من المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحكي عن العلامة وغيره الاول للقول الاول الاصل واطلاق ما دل على عدم جواز تقليد الميت من الاجماعات المتقدمة بقول المعظم لا يقال الاطلاق المذكور لا ينصرف الى محل البحث لندرته لانا نقول لا نم الندرة المانعة عن شمول الاطلاق لمحل البحث ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره في حاشية فانه قال فان قيل فما تقول فيما ينقل عن الشيخ السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد الموتى في هذه الحالة قلت هذا بعيد جدا لانه قد صرح في كتبه الاصولية والاستدلالية ان الميت لا قول له واذا كان بحسب الواقع لا قول له لم يتفاوت عدم جواز الرجوع حال الضرورة والاختيار ولعله اراد الاستعانة بقول المتقدمين في معرفة صحة المسائل والاحكام مع انتفاء المرجح لا انه اراد جواز تقليدهم ح فحصل من ذلك توهم غير المراد وللقول الثاني ما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال الظاهر جواز العمل بقول الميت عند عدم الحي اصلا والا يلزم الحرج والضيق المنفيان عقلا ونقلا وللاستصحاب ولتحقق الحكم وحصوله من الدليل ولم يتغير بموت المستدل ثم قال والظاهر ان الخلاف ظاهر كما صرح به في ذكرى الجعفرية وكتب الاصول وليس بمعلوم كون المخالف مخالفا لبعد ذلك عن ذكرى المخصوص ببيان مسائل الاصحاب وعدم اختصاص دليل الطرفين بالمخالف لكن مع ذلك لا يحصل الواحد مما انتهى وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الاول في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في ان التكليف لا يسقط عن المكلف في هذه الحالة كما صرح به جدي قدس سره فقال اذا لم يمكن الوصول الى المجتهد الحي او لم يكن لم يسقط التكاليف البديهية عن المقلدين لبقائها بالضرورة

تنبيه في بيان حكم من لم يتمكن من الاجتهاد والتقليد

من البعث والاخبار المتواترة انتهى **الثاني** اذا تمكن المكلف من تحصيل الاجتهاد في هذه الحالة من غير عسر ومشقة لا يتحمل عادة فالاحوط بل اللازم تحصيلها كما صرح به الشيخ علي في حاشية الشرائع فقال فائدة ذيلها اذا بلغ المكلف اذا خلى العصر من المجتهد من قلد تاج يجب على جميع المكلفين الاجتهاد الا انه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل العصر تعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الغرض انتهى **الثالث** قال في حاشية الشرائع بعد الحكم بوجوب تحصيل الاجتهاد في الفرض السابق فان قيل فما ذا يصنعون في تكاليفهم وقت السعي في الاجتهاد قلنا عند ضيق وقت الصلوة مثلا يأتي المكلف بها على حسب الممكن كما في من لا يحسن القراءة ولا الذكر عند الضيق يقف بقدرها ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف لكن يستعين في هذه الحالة استعانة بكتب المتقدمين على معرفة بعض الاحكام انتهى وفيه نظر **الرابع** اذا لم يتمكن المكلف في صورة عجزه عن المجتهد الحي من الاجتهاد وتمكن من العمل بالاحتياط على وجه لا يلزم منه الحرج وجب عليه كما صرح به جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله **الخامس** اذا لم يتمكن من الاحتياط او كان فيه حرج عظيم فهل يجوز له تقليد الميت او لا بل يجب عليه الاخذ بما هو المشهور بين الاصحاب صرح بالاول جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي وهو الاقرب فان لم يتمكن من العمل بالمشهور ايضا فالاحوط بل اللازم تقليد اعلم الاموات وازهدهم وان لم يتمكن من معرفة جميع ذلك واختصر بتحصيل الحكم في تقليد الميت جاز بل وجب لئلا يخرج من الدين ويبقى بلا عمل وطاعة **مفتاح** اذا اختلف المجتهدون في الفضل والعلم وكان احدهم افضل واعلم من غيره فهل يجب على المقلد المستفتي ان يتبع الافضل والاعلم فيقلده ولا يجوز له تقليد غيره اولا بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره اختلف الاصوليون فيه على قولين الاول وجوب تقليد الاعلم وهو للمحقق في المعارج وهو في الذريعة الاصول والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الدروس والذكرى والمحقق الثاني في الجعفرية وجامع المقاصد والشهيد الثاني في التمهيد والمسالك والفاضل البهائي في الزبدة وجدي الصالح في حاشيته ووالدي العلامة دام ظله العالي والمحكي عن احمد بن حنبل وابن سريج والقفال وفي النهاية هو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء وفي المسالك هو الاشهر بين اصحابنا وفي التمهيد الحق عندنا ذلك وفي المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم الثاني عدم وجوب ذلك بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره وهو للحاجبي والعضدي والمحكي في النهاية عن القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء وقد حكي عن بعض المعاصرين من اصحابنا للاولين وجوه منها انه اذا قلد الاعلم برئت ذمته بيقين ولا كذلك اذا قلد غيره اذ لا دليل على كون تقليده مبرئا للذمة ومن القواعد المقررة انه يجب تحصيل القطع ببراءة الذمة من الاشتغال بالتكليف الثابت وقد عرفت انه انما يحصل بتقليد الاعلم دون غيره فيجب ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه قول المجتهد خرج منها قول الاعلم ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول غيره فيجب العمل به اما المقدمة الاولى فلان زيادة العلم اشد منعا من الخطأ وفي مجمع الفائدة لا شك انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجية يحصل الظن بقول الاعلم اكثر واما المقدمة الثانية فلان اتباع اقوى الظنين واجب عقلا وقد تمسك بهذه الحجة في النهاية والمنية ولم وكشف اللثام وشرح الزبدة لجدي الصالح وفيها نظر للمنع من المقدمتين اما الاولى فلما اشار اليه في ذلك فقال الاشهر بين الاصحاب المنع من تقليد المفضول لان الظن بقول المفضول واتباع الاقوى اولى لان اقوال المفتي بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل وفيه نظر لمنع كون الظن بقول الاعلم مطلقا اقوى فان مدارك الظن لا تنضبط خصوصا في المسائل الشرعية وكثيرا ما يكون رجحان ظن المفضول على ظن الفاضل في كثير من المسائل الاجتهادية وفرق بين اقوال المفتين وادلة المستدل لان المستدل يمكنه ترجيح بعض الادلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال انتهى وقد يقال فرض تحصيل الظن الاقوى من قول المفضول وان كان ممكنا خصوصا بالنسبة الى المتجزي ومن دونه من المحصلين الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد الا ان ذلك نادر والنادر كالمعدوم ومبنى الشريعة على الغالب سلمنا عدم ندرته لكن نقول انه اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى وجوب تقليده ثبت في غير هذه الصورة ذلك ايضا اذ لا قائل بالفصل لا يقال يمكن معارضة هذا بمثله بان نقول اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول المفضول اقوى عدم وجوب تقليده ثبت في غير هذه الصورة اذ لا قائل بالفصل لانا نقول هذا حسن لو لم ينعقد الاجماع على عدم تعين تقليد المفضول مطلقا واما معه كما هو الظاهر فلا كما لا يخفى سلمنا ولكن نقول حيث حصل التعارض وجب الرجوع الى الترجيح ولا ريب انه مع ما دل على وجوب العمل بقول الاعلم واما الثانية فبانها انما تتم لو كان المناط في التقليد حصول الظن لا التعبد المحض واما على تقدير ثبوت كون التقليد من باب التعبد وان الشارع اوجب العمل بفتوى المجتهد وجعله سببا شرعيا لذلك كما اوجب العمل بالاسباب الشرعية التي لا تناط بالظن فلا كما لا يخفى والظاهر ان امر التقليد مبني على التعبد وليس المناط فيه حصول الظن والا لكان الواجب تقليد الميت في العمل بظاهر الكتاب او فتوى اكثر الاصحاب ونحو ذلك حيث يحصل للمقلد الظن

في بيان وجوب تقليد الاعلم من المجتهدين

الاقوى منها وبالجملة لكان الواجب على المقلد اتباع ظنونهم وهذا باطل للزوم اختلال امر الدين وحصول فساد كلي في شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ولا اظن مصير احد من المسلمين اليه فان قلت مقتضى الاصل ذلك ولكن قام الدليل على عدم جواز اتباع ظنون كثيرة للعامي كما قام للمجتهد لم يقم دليل على عدم وجوب اتباع الظن الاقوى الحاصل من قول الاعلم فيكون مندرجا تحت الاصل قلنا لا نم الاصل اذ غاية ما يثبت من الادلة العقلية والنقلية هو ان العامي بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية له يجب عليه العمل بغير العلم وكذا المجتهد لما قام الدليل له على وجوب اتباع ظنه كان الواجب عليه في ذلك اما المقلد فلم يقم له نحو ذلك الدليل فلا يجوز الحكم باختصار امره في العمل بالظن سلمنا ولكن نحو ما دل على عدم جواز اتباع الفتوى التي هي اقوى من الظن الحاصل من قول الاعلم يقتضي عدم جواز اتباع مرتبهم وايضا انا لما رأينا ان الاصل المذكور قد تخصص في اكثر المواضع بالنسبة الى العامي حيث لم يجز له العمل باكثر الظنون القوية حصل الظن بان ليس المناط في التقليد حصول الظن الا ان يعارض بان المستفاد من كلمات الاصحاب ان المناط في حصول الظن والاستقراء كما يفيد الظن فكذا كلمات الاصحاب فحيث تعارض الامران ولا ترجيح البين يبقى الاصل سليما عن المعارض وفيه نظر وبالجملة الدليل المذكور انما لو كان المناط في التقليد الظن فلو منع منه لو شك فيه لم يتم الاستدلال ومنها ما تمسك به بعضهم فقال ان استويا في الدين وتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم من غير ترجيح اه وكذا قال وطهذا يقدم في الصلوة انتهى وفيه نظر ومنها انه لو جاز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم والتمكن من تقليده للزم المساواة بين من يعلم وبين من لا يعلم والتالي باطل اما الملازمة فلان غير الاعلم باعتبار نقص علمه يصدق عليه انه لا يعلم والاعلم باعتبار زيادة علمه يصدق عليه انه يعلم فاذا جاز تقليدهما ثبت المساواة بينهما في جواز التقليد اما بطلان التالي فلعموم نفي المساواة في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه نظر فان مقتضى الاية الشريفة نفي المساواة بين من يعلم في الجملة ومن لا يعلم شيئا لان النكرة المنفية تفيد العموم وهذه لا تصدق على غير الاعلم لانه باعتبار علمه في الجملة يصدق عليه انه يعلم وحيث صدق الموجبة الجزئية لم يصدق السالبة الكلية لانهما نقيضان واجتماع المتناقضين محال بل قد يستدل بالاية الشريفة على جواز تقليد غير الاعلم وذلك لو لم يجز تقليده لكان مساويا لمن لا يعلم شيئا فانه لا يجوز تقليده مع وجود الاعلم والتالي باطل لعموم نفي المساواة فالمقدم مثله وفيه اشكال ومنها ما تمسك به الفاضل الهندي في الكشف وجدي الصالح في شرح المعالم من انه لو جاز تقليد المفضول مع وجود الافضل للزم ترجيح المرجوح على الراجح والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وفيه نظر لما ذكره في مجمع الفائدة فقال وقد يمنع لزوم ترجيح المرجوح اذ قد يظن التساوي بل الرجحان في الفتوى الواحد والحكم الواحد بل اكثر مع كونه مفضولا وقياسه على حال الامامة والرياسة العامة غير سديد لان ذلك كالنبوة في اتباع المحض والتفويض اليه بالكلية ويحكم بالعلم البديهي ويحتاج الى علم الهي في جميع الامور ومناط الفتوى والحكم الظن المستفاد من بعض القرائن وقد يفرض وصول المفضول الى الحق دون الفاضل ولا محذور في ذلك ولا يمكن ذلك في اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا على العلم الحق ولهذا قد جوز امامة المفضول للفاضل في الصلوة وجوز للامام نصب القاضي من غير اشتراط تعذر الوصول اليه لان الظن كاف في الحكم ثم انتهى ومنها الاجماع الامامية في هذه المسئلة كما اشار اليه في مجمع الفائدة فانه قال بعد الاشارة الى القول المذكور وقد ادعى الاجماع عليه ويمكن منعه ويشعر بعدم الاجماع كلام المصنف في نهاية الاصول ثم قال في مقام آخر لو علم الاجماع فلا كلام ولكن ما علم فان الخلاف مشهور في الاصول والفروع بل ظاهر عبارته يدل على تجويز الرجوع الى المفضول ويشعر به تجويز تعدد القاضي في بلد واحد مع بعد التساوي انتهى لا يقال الاجماع ان لم يكن محققا فهو منقول فقد تقرر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل حجة لانا نقول لم نعثر على نقله على وجه يصح الاعتماد عليه اما عبارة المعالم فليست بالصريحة في حكاية الاجماع ولا ظاهرة فيها على ان صاحبها ممن يمنع من امكان الاطلاع عليه في زمن الغيبة واما ما حكاه في مجمع الفائدة من حكاية بعض الاجماع على ذلك فلا يصح الاعتماد عليه لعدم معرفة حال الناقل فلعله ممن لا يكون دعاويه واخباره حجة ومنها جملة من الاخبار منها خبر عمر بن حنظلة الذي رواه المشايخ الثلثة قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال قلت فان كان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر وقد تمسك بهذه الرواية على المدعى الشهيد الثاني في الك والفاضل الهندي في الكشف وجدي الصالح في شرح م وادعى الاول في مقام انها نص في المدعى ثم قال لكن قد عرفت ما في طريقها فان تم الاستدلال بها لانجبار ضعفها بقبول الجماعة والا فلا انتهى ومنها خبر داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما

ولكن المجتهد م

[illegible]

مع هذا القول كما يستفاد من م
وحكي عن بعض دعوى ظهور ان
اجماع الامامية م

في حكم مقبولة ابنها م

[illegible]

باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر ومنها خبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله ع عن رجل يكون بينه وبين اخ منازعة في حق فيتفقان
على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما
في دين الله فيمضي حكمه ومنها المروي عن نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام في كتابه الى مالك الاشتر اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في
نفسك ممن لا يضيق به الامور ... وقفهم في الشبهات واخذهم بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور واصرمهم عند اتضاح
الحكم وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار لاثبات المدعى اما ما عدا الاخير منها فلاختصاصه بصورة خاصة وهي صورة اختيار كل من المتداعيين
رجلا للحكومة وقطع الدعوى ولا يتم به المدعى لا يقال اذا وجب الرجوع الى الاعلم في هذه الصورة وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل بين صور محل البحث
لانا نقول لا نم ذلك بل لا يخلو عن مناقشة واما الاخير منها فلضعف سنده ودعوى جبره بالشهرة لا يخلو عن اشكال وللآخرين ايضا وجوه منها ان
المجتهد المفضول من اهل الذكر كالافضل فيجوز العمل بقوله مطلقا ولو كان الافضل موجودا اما المقدمة الاولى فلان المراد من اهل الذكر اهل العلم
ولا شك ان المجتهد المفضول من اهل العلم واما الثانية فلاطلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وفيه نظر اذ قد يمنع من شمول الاطلاق لمحل البحث
ويدعى تخصيص الآية الشريفة بالمعصومين عليهم السلام كما يظهر من بعض الاخبار ومنها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود الافضل لم يكن المفضول كانبياء
بني اسرائيل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان انبياء بني اسرائيل كان يجوز العمل باقوالهم مطلقا وقد فرض ان المفضول مع وجود الافضل لا
يجوز العمل بقوله فلا يكون مثلهم ح واما بطلان التالي فلعموم قوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر فان الرواية قاصرة سندا ودلالة
كما بيناه سلمنا ولكنها معارضة بعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وهو اولى بالترجيح اما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض
العمومين من وجه فظ فان العموم المشار اليه معتضد بالاصل وشهرة القول بعدم جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل مع انه قطعي السند واما على
تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين وان الخاص هو قوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فلان عموم ما دل على عدم
جواز العمل بغير العلم معتضد بالشهرة هنا وقد ثبت ان العام اذا اعتضد بالشهرة لم يصلح الخاص لتخصيصه فت ومنها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود
الافضل لم يكن من جملة ورثة الانبياء ح والتالي باطل لعموم قوله ص العلماء ورثة الانبياء وفيه نظر لقصور الرواية سندا اولا ولانه معارضة لما بيناه
ومنها اصالة بقاء جواز تقليد المفضول لا يقال هذا انما يتم فيما اذا عثر المقلد على المفضول قبل الافضل لا مطلقا فيكون الدليل اخص من المدعى
لانا نقول اذا جاز في هذه الصورة تقليد المفضول مع وجود الافضل بحكم الاصل جاز مطلقا اذ لا قائل بالفرق بين هذه الصورة وغيرها على الظ
ولا يقال يعارض ما ذكر بمثله فيقال اذا عثر المقلد على الافضل قبل المفضول وجب عليه تقليد الافضل فالاصل بقاؤه بعد عثوره على المفضول
وكل من اوجب تقليد الافضل في هذه الصورة اوجبه مطلقا ولا قائل بالفصل لانا نقول وجوب تقليد الافضل في الصورة المفروضة لا نم كونه وجوبا اصليا
بل يحتمل ان يكون باعتبار انحصار من يصح تقليده فيه ح لا يمكن دعوى اصالة بقائه فت ومنها ان المعهود من سيرة اكثر المسلمين الرجوع الى جميع العلماء
المجتهدين وعدم تتبع الاعلم مع عدم انكار احد عليهم وقد تمسك بهذا الوجه الحاجبي والعضدي وحكاه في النهاية والمنية عن جماعة وفي ... عن بعض فقالوا قد علم
قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه جائز واجاب عن هذا في النهاية والمنية
عن جماعة وفي ... عن بعض فقالوا قد علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم نقالا وهذا ممنوع وفي ذلك واستفتاء الصحابة مع تفاوتهم
في الفضيلة لا يجري على اصول الاصحاب لان اقوال الصحابة كالاجتهاد ومنها ما اشار اليه في ... فقال في مقام الاحتجاج لهذا القول لاشتراك الجميع
في الاهلية ورده فيه فقال وفيه نظر لمنع كون اشتراكهم في اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم يقتضي تساويهم بالنظر الى الغير وهل ذلك الا عين الدعوى
ومنها ما اشار اليه في ... من ان تعيين الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره فيكون تكليفه بتقليد الاعلم تكليفا
بالمح وفيه نظر لما ذكره في التهذيب والنهاية والمنية وكذلك والد الصالح والعضدي من ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي
لانه يعلم بالتسامع من الناس ورجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغير ذلك ولو بالجملة كما له طريق الى معرفة المجتهد كذلك له طريق الى معرفة الاعلمية
ومنها انه لو وجب تقليد الافضل لزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الحرج
في الشريعة فت ومنها اطلاق جملة من الاخبار منها ما رواه في الوسائل عن الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري ع في قوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال هذه لقوم من اليهود الى ان قال فقال رجل للصادق ع اذا كان هؤلاء العوام من اليهود

لا يعرفون

لا يبعد ان يقال المشهور المفروض في هذه الروايات ... محل البحث ... ونسبة هذه الاخبار

في بيان ... في وجوب تقليد الاعلم من المجتهدين ...

لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون
علمائهم الى ان قال فقال ع بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث الاستواء فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم
كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله قال عليه السلام ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح واكل
الحرام والرشاء وتغيير الاحكام واضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين
الله فلذلك ذمهم كذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء
فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا
شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها
لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وقال في الوسائل واورده العسكري ع في تفسيره انتهى لا يقال هذه الرواية لا يجوز الاعتماد
عليها لضعف سندها بالارسال لان التفسير المشار اليه لم يثبت تواتره عن الامام العسكري ع ولا نقله عنه ع على وجه يجوز الاعتماد عليه وقد اشار
اليه فيما ذكره في الوسائل واحتمل فيه حملها على التقية وقال ايضا هي مما يقصر بمتواتر وقطعي السند لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجبارها
بعمل معظم اصحابنا الامامية على جواز التقليد واما احتمال الحمل على التقية فمدفوع بالاصل ولولاه لارتفع الوثوق باكثر الاخبار لتطرق
الاحتمال المذكور فيها واما دعوى كونها معارضة بالمتواتر فممنوع لان المقطوع به عدم التواتر في منع التقليد بل الادلة القاطعة دلت على
جوازه الا ان يكون المراد العمومات المانعة عن العمل بغير العلم فانها متواترة ولكنها لا تصلح للمعارضة لان الرواية المذكورة بالنسبة اليها اخص
فيلزم تخصيصها بها نعم يمكن ان يقال دعوى انجبار ضعف سند الرواية بمصير المعظم الى ذلك بحيث يصح التمسك بها في محل البحث انما يتجه لو
ثبت استدلالهم بها على ما صاروا اليه وتلقيهم اياها بالقبول بحيث يحصل العلم او الظن بعملهم بها وكونها صادرة عنه ع وهو ممنوع ومجرد
موافقتها لما صاروا اليه في الجملة لا يقتضي ذلك خصوصا اذا كانت مخالفة لما صاروا اليه في محل البحث فتأمل وبالجملة الاعتماد على مجرد هذه الرواية
في محل البحث مشكل ولكن باعتبار انضمامها الى سائر الاخبار الكثيرة يمكن الاعتماد عليها وان فرض ان تلك الاخبار ضعيفة الاسناد لان
الحاصل من المجموع العلم او الظن بجواز التقليد في محل البحث وكلاهما حجة فتأمل ولا يقال هذه الرواية معارضة بما دل على لزوم تقليد الافضل
من الاخبار المتقدمة وهو اولى بالترجيح لانه اقوى دلالة لان هذه الرواية لا نراها اخص لانا نقول ما ذكر لا يصلح للمعارضة لما بيناه سابقا ومنها
خبر عنوان البصري عن ابي عبد الله ع يقول سل العلماء ما جهلت ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة في دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني
قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك لا يقال هذه الرواية
تدل على وجوب تقليد الاعلم لانها اوجبت الرجوع الى من عرف جميع احكامهم لان قوله عليه السلام احكامنا جمع مضاف وهو يفيد العموم فالعارف بجميع
الاحكام لا يمكن فرض افضل منه لانا نقول لا نسلم ان المراد من قوله ع وعرف احكامنا معرفة جميع الاحكام لامتناعها عادة وقد صرح به
الاصوليون فالمراد اما معرفة شيء كثير من الاحكام وهو الذي في المجتهد المطلق او الاستعداد لمعرفة جميع الاحكام وعلى كل تقدير يصح الاستدلال
بالرواية على المدعى لامكان فرض الافضل من المفروضين كما لا يخفى واطلاق الرواية يدل على جواز الرجوع الى الافضل والمفضول فتأمل ومنها خبر ابي
خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا ومنها خبر اسحق بن يعقوب وورد
التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله لا يقال الرجوع الى
الرواة ليس بتقليد بل هو تحصيل دليل وهو الخبر لانا نقول الرجوع الى الرواة قد يكون تقليدا وقد لا يكون تقليدا والرواية جوزت الامرين
ولم تفصل بين العالم والاعلم فيصح الاستدلال بها على عدم تعين تقليد الاعلم ومنها خبر احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن
الثالث عليه السلام اسأله عمن آخذ معالم ديني فكتب اليه فهمت ما ذكرت فاعتمد في دينك على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهما كافوك
ان شاء الله ومنها المروي عن روضة الواعظين قال قال النبي ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلي الف ركعة لا يقال التقليد ليس

في بيان وجوب تقليد [illegible]
[illegible]

من باب التعلم لان التعلم هو اخذ العلم والتقليد مما لا يمكن اخذ العلم به لان العمل بقول الغير من غير دليل على انه يعمل به فلا يمكن اخذ العلم به فلا
يمكن الاستدلال بالرواية على المقام لعدم تناولها لمحل البحث لانا نقول ذلك توهم بل لا شبهة في ان التقليد يطلق عليه انه تعلم وقد بينا ان مطلق
التقليد الذي جوزه الشارع وتقليد المفضول مع وجود الافضل مما لم يعلم بان الشارع جوزه فلا يصدق عليه التعلم فلا يندرج تحت اطلاق
الرواية نعم لو علم ان الشارع جوزه فيصدق عليه التعلم فتدبر ومنها خبر محمد بن علي عن الرضا عن ابائه عليهم السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
اطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله ومنها خبر السلام بن صالح الهروي قال سمعت الرضا يقول رحم الله عبدا احيى امرنا فسئلت كيف يحيى امركم
قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس ومنها خبر عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان قوما يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اختلاف امتي
رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الاية فامرهم ان ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله انما الدين واحد
والمسألة عندي في غاية الاشكال ولكن القول الاول احوط بل هو الاقرب فينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان احد المجتهدين اعلم والاخر اتقى
واورع واعدل فصرح في يه وير ويب وس وكرى وغيرها بان العدل الذي فيه من الورع ما يحجزه عن الاقتحام والتهجم على الحرام فيتعين ترجيح الاعلم لان
المانع منتف وحكى في المنية عن قوم القول بلزوم تقليد الاورع فقال قال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشكال في اجتهاده من غيره وان كان
الغير اعرف علما انتهى وحكى جدي الصالح عن طائفة انه يتخير في تقليد ايهما شاء ويظهر من المنية التوقف في المسألة والاقرب عندي هو القول الاول
من لزوم تقليد الاعلم لان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول الاورع كما اشار اليه فيجب اتباعه لا يقال لا نم كلية دعوى
ارجحية ما يستفاد من قول الاعلم مما يستفاد من قول الاورع بل يمكن فرض ارجحية قول الاورع من قول الاعلم لاحتمال جميع افراد محل البحث
بل هو معارض بمثله في بعض افراده لانا نقول لا نم الفرض المذكور وسلمنا ولكن نقول اذا ثبت لزوم تقليد الاعلم فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله
اقوى ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل بين الصورتين لا يقال هذا معارض بمثله وتقريره انه اذا ثبت تقليد الاورع فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله
اقوى ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل وبالجملة مقتضى ما دل على لزوم الاخذ بالظن الاقوى يقتضي التفصيل في المسألة فيحكم بلزوم تقليد الاعلم في صورة
وبلزوم تقليد الاورع في اخرى وهذا خرق للاجماع المركب فلا يكون الحجة المزبورة ناهضة لاثبات المدعى لانا نقول المعارضة وان سلمت لكن يجب
ترجيح الاخذ بقول الاعلم مطلقا وفي الشقوق بين احدهما انه معتضد بالشهرة العظيمة بل القطع على الظاهر من اصحابنا القائلين بلزوم تقليد الاعلم في الجملة
ويمكن ان يجعل هذا حجة مستقلة في نفس المسألة وثانيهما ان فرض حصول الظن الاقوى من قول الاعلم اكثر وقوعا من فرض حصول الظن الاقوى من قول
الاورع فيجب ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول لان ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالثاني يلزم منه كثرة المخالفة للاصل الدال على لزوم الاخذ
بالظن الاقوى ولا كذلك ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول كما لا يخفى فتدبر وبالجملة لو كان السبب للحكم بوجوب تقليد الاعلم في الجملة هو حصول الظن
الاقوى من قوله فاللازم الحكم بوجوب تقليده في محل الفرض ايضا لحصول المناط وان كان السبب في ذلك ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه فاللازم
الحكم به هنا لظهور تحقق المناط المذكور فيه هنا ايضا وان كان السبب في ذلك مقبولة عمر بن حنظلة ونحوها فالحكم بترجيح الاعلم هنا مشكل لعدم ظهور
اندراج محل الفرض تحت اطلاق الرواية وذلك اما لوقوع التعارض بين اطلاق قوله عليه السلام اعدلهما وافقههما مع عدم الترجيح اولا لان المفروض في الرواية
ترجيح من فيه جميع الصفات الاعدلية والافقهية والاورعية من الاخر فهو غير شامل لمحل البحث وان قلنا بان تقليد الاعلم غير واجب فالظاهر ثبوت التخيير هنا
بين المجتهدين المفروضين لاطلاق الاخبار المتقدمة ولامكان دعوى اتفاق القائلين بعدم وجوب تقليد الاعلم على التخيير هنا فالنزاع في المسألة
مبني على القول بلزوم تقليد الاعلم وكيف كان فالاحوط هنا ترجيح الاعلم لان الظن بحصول البراءة من التكليف الثابت به اقوى لكثرة القائل به وندرة
القائل بخلافه وبالجملة مقتضى القاعدة العقلية في محل البحث مع قطع النظر عن جميع ادلة الطرفين هو التخيير لدوران الامر بين الواجبين المتضادين ولا
ترجيح ولكن لما كان القائل بترجيح الاعلم اكثر وكانت الكثرة موجبة للظن كان الاخذ بقوله احوط ولا يبعد دعوى لزوم هذا الاحتياط لو لم يعارضه ما هو
اقوى منه لكن قد يمنع المعارض **الثاني** اذا تساوى المجتهدان علما وتفاضلا ورعا وعدالة فهل يجب تقليد الاورع والاعدل منهما
اولا بل يتخير في تقليد ايهما شاء صرح بالاول في يه والجعفرية والمقاصد العلية والتهذيب وشرح الزبدة لجدي الصالح ويمكن استفادته من المعارج
ويب وكرى وس والمنية ولهم على ذلك وجوه منها ان حصول البراءة من التكليف الثابت بتقليد الاورع والاعدل مقطوع به ولا كذلك تقليد

لا يكون تعلما بل التقليد فيه

بعينه نظر بين اطلاق الرواية

المسلم

وح ده لجدي الصالح والمحقق الظاهر بانه يجب تقليد الاعلم حكاه في المنية عن قوم ورجح عليه في ير ويب وس وكرى

في بيان وجوب تقليد الاعلم

غيره فلا يجوز ويجب تقليد الاعدل تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ما تمسك به في شرح ذه لجدي الصالح فقال لان تساويا في العلم وتفاضلا في العدالة
فالاقرب وجوب الاخذ بقول الاعدل لقوة الظن به ويحتمل التخيير لان مناط التقليد هو العلم والورع موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد الذي
هو العلم وفي الكل نظر ومع تساويهما في العلم يقدم الاعدل نظرا الى ثبوت الرجحان المقتضي لقبح ترجيح تقليد المرجوح عليه ومنها خبر عمر بن حنظلة وخبر
داود بن الحصين وخبر موسى بن اكيل فقد تقدم اليهما الاشارة وفي جميع الوجوه المزبورة نظر والتحقيق ان يقال ان قلنا بتقليد الاعلم انه لم يكن واجبا فالظاهر
عدم وجوب تقليد الاورع والاعدل لان الظاهر ان كل من قال بعدم وجوب تقليد الاعلم يقول بعدم وجوب تقليد الاعدل والاورع اما بعموم او بفحواه
وان قلنا بوجوب تقليد الاعلم فيمكن ان يمنع ايضا من وجوب تقليد الاعدل لعموم الاخبار الدالة على جواز التقليد لم يثبت تصريح كل من قال بوجوب تقليد
الاعلم الى وجوب تقليد الاورع هنا ولا قام عليه دليل بالخصوص من اجماع محقق او منقول او شهرة ولكن المسئلة على التقدير المذكور لا تخ عن اشكال
ومراعات الاحتياط مهما امكن اولى **الثالث** اذا تساوى المجتهدان في العلم والورع فهل يتخير في تقليد ايهما شاء ح او لا اختلف فيه
الاصوليون على اقوال الاول انه يتخير وهو للمعارج والنهاية والتهذيب والمنية وعد للشهيد والذكرى وص والجعفرية والمقاصد العلية وم وده وشرحها لجدي الصالح
واحتج عليه في النهاية والمنية وغيرهما بان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومقتضى اطلاق اكثر الكتب المذكورة وصرح
المعارج عدم الفرق بين اتفاقهما رايا في المسئلة الفقهية واختلافهما الثاني ما اشار اليه في ده فقال او قيل بسقوط التكليف فيرجع
الى البراءة الاصلية لامتناع الترجيح لما جعلنا له ان يفعل ما يشاء الثالث ما حكاه في المنخول عن قوم من انه يجب عليه ح الاخذ بالاشد الرابع ما حكاه في المنخول
ايضا عن قوم من انه يجب عليه ح الاخذ بالاثقل عليه ويراجع نفسه فيه والمعتمد عندي هو القول الاول للعمومات الدالة على صحة التقليد لظهور عدم
الخلاف فيه بين اصحابنا الامامية ولزوم الحرج في الدين بالرجوع الى البراءة الاصلية والحكم بسقوط التكليف ح ولزوم الحرج العظيم بالاخذ بالاثقل
واعلم انهم اختلفوا في امكان فرض التساوي على قولين الاول انه ممكن وهو لظاهر المعارج والتهذيب والمنية والذكرى وعد للشهيد والجعفرية والتمهيد
وم وده وشرحها لجدي الصالح والمعتمد لكثرة تصريحهم بالتخيير كما صرح في الذكرى والمقاصد العلية الثاني انه غير ممكن وهو المحكي في النهاية والمنية والذكرى والتمهيد
والمقاصد العلية عن بعض فقالوا وقيل بعدم جواز وقوع التساوي زاد في النهاية والذكرى والمنية فقالوا كما لا يجوز استواء امارتي الحل
والحرمة **الرابع** ان قلنا بلزوم تقليد الاعلم فان كان احدهما اعلم في الفقه وفي سائر العلوم فلا اشكال في لزوم تقليده وكذا ان كان اعلم
في الفقه مع التساوي في سائر العلوم واما مع التساوي في الفقه والاختلاف في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول والرجال والعربية
والتفسير والكلام فهل يجب تقليد الاعلم في جميعها او في بعضها او يتخير مطلقا صار صاحب الكشف الى الاول والتحقيق ان يقال ان كان المستند
في لزوم تقليد الاعلم هو ما دل على لزوم العمل باقوى الظنين كما هو الظاهر من القائلين بذلك كما قاله الفاضل المشار اليه لا يخ عن قوة لامكان ان
يقال ان الظن من قول الاعلم في سائر العلوم او في علم منها مع التساوي في الفقه اقوى فيلزم الاخذ به وعلى هذا فالاصل لزوم تقليد كل من يحصل
من قوله الظن الاقوى باعتبار ثبوت مزية له في فن من الفنون ويكون هذا هو الضابط دون غيره وعليه يجب فيما لو اختلفوا في جهة الافضلية
بان كان احدهما افضل في فن والاخر في اخر الرجوع الى من يحصل من قوله الظن الاقوى ولكني لم اجد مصرحا بهذا الضابط مع انك قد عرفت
ما في مستندها وان كان المستند في ذلك قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية فما قاله الفاضل المشار اليه لا يخ عن قوة ايضا الا
ان يفرض حصول الظن الاقوى من المفضول المفروض من جهة فيشكل ما ذكره لكنه فرض بعيد بالجملة اللازم على المستند المذكور الاقتصار في التقليد على
القدر المتيقن وما يحصل من البراءة اليقينية ولكن فيه الاشكال وان كان المستند في ذلك الاجماع المنقول والشهرة العظيمة فما صار اليه
الفاضل المشار اليه مشكل بل المصير الى التخيير في محل البحث لا يخ عن قوة لان القدر المتيقن من عبارات القوم الحاكمين بلزوم تقليد الاعلم هو لزوم تقليد الاعلم
في الفقه لان اطلاق كلامهم ينصرف اليه فيجب الرجوع في غيره الى العمومات الدالة على صحة التقليد وهي هنا تقتضي التخيير ولا يعارضها قاعدة الاحتياط
وما دل على لزوم الظن الاقوى هذا ويمكن دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على التخيير لان القدر الظاهر منهم اذا تساويا التخيير هنا بناء على ما قلناه من
انصراف قولهم يجب تقليد الاعلم الى الاعلم في الفقه وان كان المستند في ذلك الاخبار المتقدمة الدالة على الرجوع الى الافقه فما صار اليه الفاضل المشار
اليه لا يخ عن اشكال ايضا لما اشرنا اليه من العمومات وعدم صلاحية هذه الاخبار لمعارضتها لان الظواهر فيها الحكم الشرعي لقوة احتمال الصيرورة
لفظ الفقه حقيقة في الحكم الشرعي في زمن صدور الاخبار ولو منع ذلك فنقول ارادة المعنى اللغوي فيها بعيد جدا فيلزم الحمل على المعنى

تقليد الاعلم من المجتهدين
تنبيه مسئلة في ...

المتعارف لانه اقرب المجازات لكثرة الاستعمال فيه وبالجملة القول بالتخيير هنا لا يخلو عن قوة ولكن مراعاة الاحتياط بها امكن اولى
الخامس هل المراد بالاعلم الاكثر حفظا للمسائل او الاشد قوة لاستخراجها او الاكثر رجحانا بهما فيه اشكال ولم اجد مصرحا بشيء
مما ذكر والتحقيق يقتضي الرجوع هنا الى العرف فكل من يطلق عليه عرفا انه اعلم يجب الرجوع اليه ان قلنا بوجوب تقليد الاعلم السادس
على المختار من وجوب تقليد الاعلم هل يجب تحصيل العلم بالاعلمية في صورة الشك فيها فيكون تقليد الاعلم واجبا مطلقا او لا يجب تقليده
الا بعد العلم بها فيكون واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة فيه اشكال من ان مقتضى عموم ما دل على صحة التقليد التخيير خرج
منها صورة العلم بالاعلمية بالدليل ولا دليل على خروج غيرها ومن ان محل البحث يبقى مندرجا تحت العموم ومن ان الغالب في الواجبات الوجوب
المطلق فيلحق محل الشك ومنه محل البحث بالغالب عملا بالاستقراء مضافا الى الاحتياط واطلاق الامر بالرجوع الى الافقه والاعلم في النص و
الفتوى فان الاصل في اطلاق الامر الوجوب المطلق وقد يقال الاطلاق منصرف الى صورة العلم كما في كثير من الاطلاقات ووضع اللفظ للمعنى
الواقعي لا يقتضي مدخلية للعلم في المفهوم لا ينافي انصراف الاطلاق الى صورة العلم فتأمل ومع هذا فوجوب التحصيل احوط وكذا الكلام في معرفة
الاورع وقد صار الى وجوب تحصيل العلم بالاعلمية والاورعية في التهذيب والمنية وهو الظاهر من التمهيد السابع هل الظن بالاعلمية
والاورعية يقوم مقام العلم بها فيتبع او لا فيه اشكال كما تقدم في نظائره والاول هو الظاهر من المنية وح ده لجدي الصالح وهو احوط الا اذا ظن
باعلمية احدهما وقطع باورعية الاخر وذكر في جملة من الكتب انه لو لم يعرف الاعلم ففي التهذيب يعلم الاعلم بالتسامع لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس
على العامي في المعرفة المشترطة على العامي بالاعلم والاورع وغلبة ظنه بذلك التسامع من الناس او القرائن المفيدة للعلم او الظن بل
بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا وفي ح ده لجدي الصالح يعرف الافضلية اما من تواتر الاخبار عن
الفاضل بانه افضل او من اذعان المفضول او من الامارات الدالة عليه كاقبال العلماء على سؤاله والانقياد الى ما يفتيهم به الثامن الظاهر
انه لا خلاف بين الاصحاب في ان الترافع في زمن الغيبة حكمه حكم الاستفتاء فيجب الترافع الى الاعلم والا فلا واما في زمن الحضور فالظاهر من العلامة
انه كذلك ايضا ويظهر من العلامة انه يجوز الترافع الى المفضول في زمن الحضور قال تبعا للشرايع لان خلله ينجبر بنظر الامام وهكذا حكم التقليد في
الثاني التاسع هل حكم غير الاستفتاء والترافع مما يشترط فيه مباشرة الاجتهاد حكمهما فيجب اعتبار الاعلم او لا لم اجد نصا
في هذا الباب لاحد من الاصحاب لكن ظاهر اطلاق كلامهم في بعض المقامات عدم اشتراط ذلك العاشر اذا تعذر الوصول الى الاعلم وكان فيه
حرج سقط اعتباره الحادي عشر اذا علم بفتوى المفضول بسماع منه او بتواتر او بنحو ذلك فظن بفتوى الافضل باخبار عدل له
ونحوه مما يجوز الاعتماد عليه في معرفة مذهب المجتهد فهل يجب تقليد المفضول او يجب تقليد الاعلم لم اجد احدا تعرض المسألة وهي في غاية
الاشكال ولكن الاحتمال الثاني في اقرب الثاني عشر اذا سأل المقلد المفضول مع تمكنه من الافضل وان علم المسئول بذلك فالاحوط
ترك الفتوى وان لم يعلم بذلك فالفتوى صح حملا لفعل المسلم على الصحة الثالث عشر يظهر من جملة من الكتب انه اذا تعدد المجتهد
واتفقوا على الحكم جاز للمقلد العمل بالحكم من غير تعيين من يقلده وفيه نظر والاحوط تعيين من يقلده الرابع عشر اذا قلد
المفضول لعدم التمكن من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه وهل يجب عليه الرجوع الى الافضل فيما قلد فيه المفضول
اولا التحقيق ان يقال ان الاعمال التي صدرت منه من العبادات والمعاملات بتقليد المفضول صحيحة يترتب عليها اثارها ولا يجب عليه اعادتها للاصل
ونفي الحرج واما الاعمال التي يريد الاتيان بها التي قلد فيها المفضول ففي وجوب الرجوع فيها الى الافضل اشكال من اطلاق الفتوى بتقليد الاعلم
ومن استصحاب الصحة ولزوم الحرج غالبا في الرجوع لكن يمنع انصراف الاطلاق الى هذه الصورة مع معارضته باطلاق الفتوى بانه لا يجوز
الرجوع بعد تقليد المجتهد فالتعارض من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع هذا الاطلاق فتأمل وكيف كان فلا
ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم وجوب الرجوع في غاية القوة مفتاح لا يشترط في العمل بقول المفتي مشافهته والسماع منه
كما في النهاية والتهذيب ومنية اللبيب وكنز الاصول والاحكام والجعفرية ورفع [illegible] العلية وغيرها والحجة فيه وجوه الاول ظهور عدم الخلاف في ذلك الثاني
ظهور كلام بعض الاصحاب في دعوى الاجماع عليه فانه قال في الذكرى لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا للاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وما يوجد في بعض العبارات لا يجوز الافتاء للعامي بقول المفتي محمول على تصرفه في الحكم

تنبيهات تتعلق بوجوب تقليد الاعلم على المجتهد

انه يجب تقليد الاعلم ح

كتهذيب والمنية ح

وقال

ومقال الحلم لا يعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي الثالث انه لو كان شرطا لاشتهر بل لتواتر لتوفر الدواعي عليه مع مسيس الحاجة اليه والرابع بل المعلوم من سيرة المسلمين قديما وحديثا خلافه فالمقام مثله الرابع انه لو كان شرطا للزم الحرج العظيم والتربيط فالمقام مثله اما الملازمة فظاهرة وقد اشار اليه هذا في كرى فقال بعد ما حكيناه سابقا وللعسر اللازم بالزام السماع منه دون تعينه في ذلك واحتجوا بلزوم العسر بالزام السماع منه الخامس عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر وينبغي التنبيه على امور **الأول** هل يشترط العلم بمذهب المفتي وفتواه اولا كما هو ظاهر النهاية ومنية اللبيب وكرى والالفية والجعفرية وصد العلية الاقرب الثاني لظهور الاتفاق عليه وسيرة المسلمين المستمرة ولزوم الحرج باشتراط العلم الثاني لا اشكال في جواز الاعتماد على شهادة العدلين في ثبوت مذهب المفتي وفتواه وهل يجوز الاعتماد على العدل الواحد فيه ذلك كما في يه ومنية اللبيب وكرى والالفية والمقاصد العلية والجعفرية اولا الاقرب الاول لظهور الاتفاق عليه قولا وفعلا كما اشار اليه في كرى ولزوم العسر والحرج باشتراط تعدد المخبر ولعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ان جعلناه دليلا على حجية خبر الواحد ولعموم جميع ما دل على حجية اخبار العدل عن المعصوم بحكم شرعي فرعي ولما اشار اليه في يه فقال ولان رجوع الى الحكاية من يوثق بروايته حكم السماع كما ان النبي ص كان ينفذ الاحاد الى القبائل لتعريفهم الاحكام ولولا وجوب القبول عنهم لما كان للانفاذ فائدة انتهى ثم هل يشترط وحدة الواسطة بين المفتي والمستفتي فلا يجوز الاعتماد على اخبار عدل عن اخر عن المفتي اولا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد وان تعددت الوسائط كما هو نص الجعفرية والالفية والمقاصد العلية وظاهر النهاية ومنية اللبيب وكرى الاقرب الاخير لظهور الاتفاق عليه كما اشار اليه في كرى وكم ولعموم ما دل على عدم اشتراط ذلك في عمل المجتهد بالخبر عن المعصوم ولعموم قوله ان جاءكم ان جعلناه دليلا على قبول خبر الواحد وصرح في الالفية باشتراط عدالة الجميع لو وسائط فقال للمقلد يكفيه الاخذ عن المجتهد ولو بواسطة او وسائط مع عدالة الجميع وربما يستفاد من المقاصد العلية دعوى الاجماع عليه فانه قال يستفاد من اشتراط عدالة الجميع انه لا بد من العلم بمجموع الوسائط والاسناد الى مجتهد معين وثبوت عدالتهم شرعا ولا يكفي حسن الظن بمن اخذ منه العدالة وانه لا ياخذ الا عن عدل مع حكم الحكم بعدالة الواسطة بالجملة لوجود السابقة واعتماد خلاف ذلك باطل بالاجماع انتهى **الثالث** يجوز الاعتماد على تأليف المفتي وكتابه سواء كان بخطه او بخط غيره لان المعهود من سيرة المسلمين ولانه لولا ذلك للزم الحرج كما لا يخفى والتجاوز فالمقام مثله وكذا يجوز الاعتماد على ما يكتبه في جواب المسائل وقد اشار الى ما ذكره في يه وكرى ومنية اللبيب وكرى ففي الاول ولو رجع الى كتابة فان وثق به يجري مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان عليه السلم يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل لكثرة ما يقع من الغلط في الكتب هذا هو الجيد وفي الثاني ولو وجد مكتوبا وكان موثوقا به فالاقرب جواز العمل به والا فلا وفي الثالث وان كانت به فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير وفي الرابع اذا حكى العامي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه بركا بامن من الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وفي الخامس والاولى الاكتفاء بالكتابة مع امن التزوير للاجماع على العمل بكتب النبي ص والائمة عليهم السلم في ازمنتهم لان المعتبر هو الافتاء وهو حاصل بذلك ثم هل يشترط العلم بكون المكتوب من المفتي ومن تأليفه والعلم بصحة النسخة او يكفي الظن بجميع ذلك اشكال والاقرب كفاية الظن بصحة النسخة **الرابع** هل يجوز العمل بخبر العدل وبالكتابة مطلقا او ان تمكن من السماع وتحصيل العلم بمذهبه يختص بصورة عدم التمكن الاحوط الثاني لكن الاول اقرب لاطلاق كلام الاصحاب المصرحين بجواز الاعتماد على الامرين ولان المعهود من السيرة ولاطلاق قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ان جعلناه دليلا على حجية خبر الواحد كما هو حجة جماعة **الخامس** اذا حصل له العلم بمذهب المفتي جاز له العمل مطلقا وان لم يستند الى امر محسوس **السادس** هل يجوز الاكتفاء بكل ظن لم يثبت من الشريعة منعه في معرفة فتوى المفتي او يجب الاقتصار على ما تقدم اليه الاشارة من خبر العدل وغيره اشكال ولكن لو قيل بجواز الاعتماد على الظنون التي جرت العادة باعتبارها في معرفة مذهب الغير لم يكن بعيدا الا انها لو لم تكن معتبرة لنبه الشرع عليه ولعموم ما دل على الاعتماد على ما تقدم اليه الاشارة فتأمل

تنبيهات [illegible] متعلقة [illegible]

في باب حجية الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على اشرف الانبياء والمرسلين وآله البررة الاكرمين **باب** الاستصحاب في الحديث المروي عن مولانا امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف الاستصحاب ففي الشرح كالتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة فيقول المستدل على الاستمرار صلوة مشروعة قبل وجود الماء فيكون كذلك بعده وفي التنقيح الاستصحاب هو الحكم على وجود الشيء او عدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي فيقال الاصل بقاء ما كان وفي الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول وفي الذكرى ما لفظه الاستصحاب يحكى فيه ثم الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار امر كان يقيني الحصول في وقت او حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت او الحال وفي آخر في المأمول استصحاب الحال محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دليل وفي الوافية استصحاب حال الشرع هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما هو كذلك فهو باق وفي المشارق اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وفي شرح مختصر استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وفي بعض شروح المنهاج استصحاب الحال هو عبارة عن اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه **مفتاح** اذا ثبت حكم من الاحكام الشرعية الفرعية في وقت ثم جاء وقت آخر وشك في بقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني ولم يقم دليل على انتفائه فهل يلزم الحكم بثبوته وبقائه فيه بقاء ما كان على ما كان فيكون الاستصحاب حجة ومن جملة الادلة الشرعية كالكتاب والسنة او لا بل يفتقر الحكم به في الثاني الى دلالة كما يفتقر نفسه الى الدلالة فلا يكون الاستصحاب حجة ولا دليلا شرعيا كالقياس المستنبط العلة اختلف القوم في ذلك على قولين الاول ان الاستصحاب حجة ودليل شرعي وهو للمعارج والتهذيب والمبادي والزبدة والوافية وحكاه في شرح والدي العلامة دام ظله العالي والاحكام وبعض شروح المنهاج وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي النهاية والمنية اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي الى انه حجة وزاد في الاول وغيرهم وفي شرح مختصر ذهب الشافعية والمزني والغزالي والصيرفي وبعض المحققين الى ان الاستصحاب حجة وهو مذهب المصنف وفي العدة ذهب كثير من اصحاب الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو عبد الله الى ان ذلك دليل ولي في ذلك نظر وفي الزبدة الاظهر انه حجة وفاقا للاكثر اصحابنا وفي التمهيد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وفي آخر اختلف الناس في استصحاب الحال ويحكى عن المفيد المصير الى الحجية وهو اختيار الاكثر وفي غاية المأمول اكثر اصحابنا على حجية استصحاب الحال وهو اختيار اكثر العامة وفي الرسالة الاستصحابية فمنهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكر مطلقا ومنهم من فصل وفي الاحكام ذهب جماعة من اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين الى صحة الاحتجاج به وهو المختار وفي شرح اكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته انتهى وبعضهم من المنية المصير الثاني ان الاستصحاب ليس بحجة وهو للذريعة والعدة والغنية والمعتبر وغاية المأمول وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي العدة ذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي ينصره المرتضى ره وفي شرح استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية وفي آخر ذهب الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وفي المنية استصحاب الحال حجة عند جماعة الى ان قال خلافا للسيد ابي الحسين البصري واكثر الحنفية وفي آخر ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة وقد اختار في المعتبر قول المرتضى ره وهو الاقرب وفي غاية المأمول ذهب السيد المرتضى ره واكثر الحنفية واكثر المتكلمين الى انه ليس بحجة وهذا القول غير بعيد وفي الوافية وانكر المرتضى والاكثر وقال الاسترابادي في الفوائد المكية جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة خلافا لاكثر علمائنا والحنفية ثم قال بعد ما حكى اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للمفيد والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب ويشهد بذلك شرح الشرايع للشهيد الثاني وقد صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره وفي الاحكام ذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري وغيره الى بطلانه فمن

في التعريف الاستصحاب

في بيان ان الاستصحاب من الادلة الشرعية كالكتاب والسنة

هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وفي ح صر واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي للاولين وجوه منها ما ذكره في المفاتيح فقال لنا
ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والمعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم
على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه
فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في غاية المراد فقال بعد الاشارة
اليه فيه نظر فانا لا نم ان المقتضي للحكم الاول ثابت في الزمن الثاني اذ عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته وهل هو الا مصادرة على المطلوب انتهى
واما ثانيا فالمنع من صحة الحكم ببقاء المقتضي واثره مع الشك في وجود المانع لعدم الدليل على ذلك بل لا يتم الدليل الا بعد العلم او الظن المعتبر شرعا
بفقد معارضه لان شرطه عدم المعارض ومع الشك فيه يحصل الشك في المشروط فيلزم التوقف لا بقاء الاصل عند المعارض كما في كل حادث
يشك في وجوده لا انا نقول هذا الاصل احد افراد الاستصحاب فلا يمكن التمسك به هنا لبطلان الدور ومنها ان الاستصحاب مما يفيد الظن
فيكون حجة اما المقدمة الاولى فقد صرح بها في جملة من الكتب ففي باب استصحاب الحال حجة لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع وفي النهاية احتج عليه بان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم
الشيء والعمل بالظن واجب لا ينبغي لكونه راجحا الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر
الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك يبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يجولون القفار ويتجاوزون
الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المبهمة فيها ببعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية الخاصة وسفر اهل البحر الى البصرة و
مطلب طلب القري وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع العلم بذلك ضروري وفي الزبدة لنا ثبوت الحكم اولا وعدم تحقق مزيله
فيظن بقاؤه ولولاه لم يثبت المعجزة كما قاله البيضاوي وفيه ما فيه لعدم ارسال المكاتيب والهدايا من البعيد سفها ولكان الشك في الزوجية كالشك
في بقائها وفي ح صر انا اذا تحققنا وجود او عدمه في حال ولم نظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا الامر ضروري لولا حصول هذا الظن
لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلد الى بلد ولا القراض
والديون ولولا الظن لكان سفها وفي بعض شروح المنهاج لنا انه اذا علم وجود شيء ولم يعلم عدمه حصل الظن بثبوته والعمل بالظن واجب
لما عرفت فالعمل بثبوته واجب وهو المراد من استصحاب الحال وفي الاحكام ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال من الاحوال فانه يستلزم ظن بقائه
لان العقلاء واهل العرف اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام خاصة به فانهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك
الوجود والعدم حتى انهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدة متطاولة وانفاذ الودايع اليه ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين
على من اقر به قبل تلك الحالة ولولا ان الاصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك ثم قال فان قيل ليس فيما ذكرتموه ما يدل على ظن البقاء
بل انما كان ذلك يجوز منهم لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوه وذلك كاستحسان الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم
يكن الاصابة ظاهرة بل مرجوحة او مساوية قلنا الجواب ان الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة
كما ذكروه من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد ان يكون بغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء
واهل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعل ذلك لا مع ظهور
المصلحة لهم في نظره عد سفيها مخطئا في عقله وما وقع من الاستشهاد من تنفيذ الودايع وارسال الرسل فكان الاستصحاب فيه ظاهرا واما المقدمة
الثانية فلاصالة حجية الظن وقد اشار اليها جدي قده في الرسالة الاستصحابية فقال في جملة كلام له ولا يخفى على المتتبع المتامل ان فقهاءنا تراهم
يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من دون ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي او
اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ماخذ حجية ذلك الرجحان نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عن شرعها بخصوصه او اتفقوا
على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من
امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت واحتج صاحب لم وغيره على حجية اخبار الاحاد من باب
القطع في غير الضروريات مسدود الطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه حجة لما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع على اشتراكنا مع الحاضرين

خاتمة في بيان ان الادلة الشرعية

في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا مشرعين به ومن امته صلى الله عليه وآله من بديهيات الدين ومما اجمع عليه المسلمون
وظهر من التواتر وسائر اسباب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لا ان المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قدر مشترك
بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمال ويتعين ذلك المشترك بصيرورته حكم الشرع بالنسبة الينا انا مثلا نعلم ان الصلوة
واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها وصحاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو والنسيان وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وكتبها
الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد او ظواهر القرآن او الاجماع المنقول بخبر الواحد او غيرها من الظنون
ومع ذلك لا محيص عن العمل بخبر الواحد وما ماثله من اعتبار اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقط او التبديل او التحريف او النقل او غير
ذلك من الظنون مثل قول اللغوي او الامارات الظنية او غيرها مما هو معلوم بالجملة ورفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق
اجماع بديهي على اعتبار خصوص ظن بعينه اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الآن على الظنون والبناء انما
هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد يدور مداره الا انه ان كان ينكر باللسان وبما ذكرنا ظهر فساد ما اورده وحيد عصره على صاحب المعالم
بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل نحكم باصالة البراءة لا لكونها
مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية ففيما انتفى الامران
يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النهي
عن اتباع الظن انتهى ملخصا لما عرفت من ان القدر المشترك واليقيني لم يجد لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على القدر اليقيني ورفع اليد عما سواه بالبناء على
اصالة البراءة لحصل فقه وشرع يجزم الكفار بانه ليس بشرع نبينا صلى الله عليه وآله فضلا عن المسلمين ويتيقن بجهالة ان الشرع بالنسبة الينا غير منحصر في ذلك
مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين في التكاليف مع اعتبار خصوصيات وايضا اصالة البراءة انما تسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني
واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة بالواجب
بمجرد احتمال الاتيان بما هو مطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظاهر ان المطلوب غير هذا لحصول الظن له بكون المطلوب غيره او في ابداء عليه فالعقل يحكم
بالعقاب على الترك لحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نم حكمه على عدم العقاب سلمنا لكن لا نم كونه على سبيل اليقين والتزام
الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى او لا يمكن الجمع مثل ان المال اما لزيد او لعمرو
وكذا الزوجة وامثال ذلك وايضا الفقه من باب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم يحكم بالظن فلا بد من ان يحكم بالوهم
بان الموهوم هو حكم الله تعالى بمعنى ان ما هو المظنون انه ليس حكم الله تعالى هو حكم الله تعالى لان الظن اذا حصل يكون خلافه الوهم فلو لم يعتبر الظن
لزم ان يعتبر الوهم بان نقول ان هذا حكم الله تعالى مع ان الظن انه ليس حكم الله تعالى ونلتزم العمل به مع ان الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت
لا ترضى بكون الظن حجة وجعله حكم الله تعالى الظاهري بل والعمل به لا لان ادلة العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما ذكرنا اشار العلامة ره في
النهاية من انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع
به والا فالتوقف او الاحتياط فيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها
مع بعض اخر او مع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في رسالة الاجتهاد والاخبار واثبتنا فساد قولهم مشروحا وانه
شبهة في مقابلة البديهة ولو تيسر القطع لكان المجتهدون ايضا لا يجوزون العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون الظن الاضعف فضلا
عن العلم وايضا يرد بان اصالة البراءة في اصل العبادات محل نظر لانها توقيفية موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر
بل فاسد اما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يتأتى الاصل مثل كون المال لزيد او عمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة
حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل البراءة ايضا مانع عن الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم
بالصحة واصالة البراءة انما تنفع في غيرها اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما عرفت وقطع
العقل بعدم العقاب محل تامل وتشاجر بين العلماء واما مواضع خلاف في ذلك ادلة خاصة من النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايضا وان كان
الحكم خلاف ذلك لكنه ظاهر وظن وان كان قويا سلمنا القطع فانما تم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر

المظ.

كلف

المظنون ليس فكيف يحكم بعدم العقاب في القرب ليس مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح فاذا كان الراجح عنده ان السيد كلما امر كان واجبا البشر امر هكذا او حكم بكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا اثم القطع في امثال الاحكام فيه بل ولا الظن ايضا مسلما

لكنه ظن وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكون العدم من ضروريات مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع الى الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم يكشف عن صحة النسبة واكثر فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك ويظهر من بعض القدماء ايضا وربما يظهر ان محققي الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا يكون

انا نجمع عليه يقينا اي شيء كان واما الاختلالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى بعضهم كثير من الظنون يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا كالشرار ومنها ما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى المظنون الذي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناط الحكم وربما يحصل الثالث انتهى وفي النهاية احتج الاخرون بان العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال الى ان قال لا يقال وجوب العمل بالظن فلقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهو قائم هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل به انتهى وهذه الحجة مما لا يجوز الاستناد اليها في امر مخالف للاصل اما على القول بعدم اصالة حجية الظن فواضح لعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ولذا قال في الوافية بعد الاشارة الى الدليل المذكور وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت في المسائل التي ذكروها اليس ما نحن فيه انتهى وفي النهاية احتج القائلون بانه ليس بحجة بوجوه الى ان قال الخامس المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا لكانت شهادة العبيد والفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن بل الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء يفيد غلبة الظن لا اصل الظن وهذه الزيادة لغير ما ذكروه اعترض بمنع اشتراط غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر انتهى واما على القول باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فللمنع من افادة الاستصحاب الظن عادة خصوصا في نفس الاحكام الشرعية التي هي محل البحث وذلك لان مجرد ثبوت الحكم في الزمن الماضي ليس من لوازمه العقلية ولا العادية البقاء ابدا حتى يكون موجبا لافادة الظن به حيث يحتمل ارتفاعه وبالجملة الاستصحاب ليس سببا للظن عادة كخبر العدل والشهرة نعم قد يحصل الظن بالبقاء لكن باعتبار الامور الخارجية من عادة ونحوها وليس ذلك باعتبار نفس الاستصحاب وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب منها المشارق قال المحقق البهائي ره في الحبل المتين لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحا كما اذا توضأ عند الصبح مثلا وذهل عن التحفظ ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه لا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسألة على ان ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم او يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه فالشك في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على الروايات المؤيدة باصالة البراءة في بعض الصور وهي تشمل الشك والظن معا فاخراج الظن عنها مما لا وجه له وفي النهاية احتج القائلون بعدم حجية الاستصحاب بوجوه الى ان قال السادس ظن الاستمرار ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن من التغير لجواز ورود الدليل المغير فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا اعترض بان ورود الشرع اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل يبقى ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم المعارض فيه وبعد ورود الشرع يظن عدم المعارض وفي الرسالة الاستصحابية اجيب بان الظن بالبقاء الا ترى انا نسافر الى بلد في ساحل البحر ولعله غرق ولا نسافر الى بلد لعله وجد انا في السفر يبلغ السلام الى من كان موجودا ونخاطبه فانا بقائه معتمدا عليه ولا نبلغ السلام الى من لم يكن موجودا باحتمال ان يجوز وجوده وهكذا الحال في جميع معاملاتنا فحصل للمجتهد فيقول هكذا هذا ما حصل به ظني فهو حجة الله يقينا في حقي وحق مقلدي ومنع بعض من صغرى القياس بانا نمنع حصول الظن الا بالنسبة الى الامور القارة بالذات والقارة بقائها على حسب عادة الله تعالى لا مطلقا حتى

الظن بعدم جعله مناط الحكم الشرعي الظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه كان الحكم بالرماد لجوه ربما يحصل

وكلما حصل به ظني

فتأمل

تمسك بالاستصحاب مطلقا كما هو المطلوب فبعادة الله تم علة البقاء وهي ربما تورث العلم وقتيا تورث الظن الى المدة التى تورث فالامر دائر مع
وجود عادة الله تعهد بثبوته مقدار ما يقتضيه فكيف ينفع هذا فى الاحكام الشرعية خصوصا بالنحو الذى هو مطلوبكم اقول تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية
خصوصا بالنحو الذى يكشف للفقيه ان الحكم الشرعى اذا ثبت لشئ لا يكون آنيا بل يكون باقيا البتة انما النزاع فيما اذا تغير وصف لموضوع الحكم
او زال ما هو علة الحكم ظاهرا او حال من احوال الاول مثل الماء القليل النجس بالملاقاة يصير كثيرا او كرا والثانى مثل الكثير المتغير بالنجاسة اذا
زال تغيره بنفسه او المتيمم الفاقد اذا وجد الماء فى الصلوة والثالث مثل الانائين وقع فى احدهما نجاسة ثم اشتبه بالاخر فلولا هذه التغيرات
لم يكن لاحد تامل فى البقاء ومن الثالث مسئلة حدث المدة للمتوضى وحصول الشك فى خروج البول وغيرهما وبالجملة كون الحكم الشرعى اذا ثبت
فالظن بقاؤه الى ان يظهر خلافه لعله لا يرى محل للتامل للمتشرعة الا ان يكون الحكم موقتا بوقت او مخصصا بحال او فوريا على الخلاف فى الفورى
وانما التامل فى ظهور خلاف حكم الاول بمجرد التغيرات المذكورة واما مثل الحكم الموقت فهو خارج عن محل نزاعهم ثم انه غير خفى ان الحكم
الشرعى الثابت لا يرتفع الظن ببقائه بمحض تغير وصف مثل القلة فى الماء القليل النجس بانه اذا اجتمع متعدد منه واتصل كل واحد من ذلك
النجس بالاخر الى ان صار كرا اضعافا فان الظن ببقاء النجاسة على حالها من دون حصول تفاوت اصلا فى غاية القوة بل لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة
لم يحصل بنقصها قطعا ولا الشك فضلا عن انعدامها بالمرة وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الكر المتغير سواء كان الزوال
بنفسه او بحيث ظاهر ما لم يثبت من الشرع انه مطهر له شرعا واما وجود الماء للمتيمم فبملاحظة ان الصلوة قبله كانت صحيحة قطعا وبعده صارت مشكوكا
فيها يكون حال الحال حال التغير لكن بملاحظة ان الطهارة شرط لصحة الصلوة والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط ويظهر من الاخبار ان
شرط صحة الطهارة الترابية فقد الماء فيحصل الشك فى صحة الصلوة بسبب ان بانتفاء الشرط اذا انتفى انتفى المشروط واما مسئلة الانائين فان علم
النجس منهما بعينه ثم وقع الاشتباه فالنجس يجب اجتنابه مطلقا والاخر من باب المقدمة وكذا الحال اذا وقع الاشتباه من اول الامر مثل الانائين وقع فى
احدهما شئ قاتل وقد بسطنا الكلام فى هذه المسئلة فى حاشيتنا على المدارك وبالجملة اذا ثبت حكم تكون ارتفاعه وثبوت خلافه شرعا محتاجا الى
دليل شرعى بحيث لو لم يكن الدليل لكان ثابتا على حاله راسخ فى قلوب المتشرعة بحيث يصعب عليهم تجويز خلاف ذلك بل ويتجنبون عن التجويز اسهو
ومما يؤيد ان الاستصحاب لا يفيد الظن انه لو كان مفيدا للظن لجاز ان يترتب عليه ما يترتب على كل دليل شرعى ظنى من تخصيص عام كتابا وسنة ودفع
ظاهر منهما والرجوع الى المرجح حيث يعارضه ظن اخر كخبر الواحد الضابط فان المعهود من سيرة الاصحاب خلاف ذلك فانهم يرفعون اليد عن الاستصحاب
حيث يعارضه ظن معتبر كما لا يخفى لا يبقى لعل ذلك لاعتقادهم ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون المعتبرة اذ يترتب على هذه
مرجوحية الاستصحاب بالنسبة الى جميع تلك الظنون لانا نقول هذا الاحتمال مقطوع بفساده ولا يبقى الاستصحاب وان كان لا يفيد الظن فى جميع
موارده الا انه قد يفيد الظن فى بعض موارده فيلزم ان يكون هناك حجة لاصالة حجية الظن واذا ثبت حجيته فى الجملة ثبت مطلقا ولو فى صورة فقد الظن
اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين لانا نقول انا لا نسلم ان الاستصحاب لا يفيد بنفسه الظن فى شئ من الموارد وان نفى حصول الظن بالبقاء فى بعضها فانما هو
لامر خارجى لا لنفس الاستصحاب فاذن لا يمكن التمسك بالاجماع المركب كما لا يخفى وبالجملة التمسك باصالة حجية الظن لاثبات حجية الاستصحاب
فى غاية الضعف والبعد من الصواب ومنها ما تمسك به فى المعارج فقال لنا ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتى
الى الاستحالة فيجب ان يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر
فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب انتهى وضعف هذه الحجة فى غاية
الظهور سواء اراد ان الاستصحاب يفيد الظن ام لا ومنها ما تمسك به فى المعارج فقال لنا انه اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب
بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا فان قال قائل ليس هذا استصحابا بل هو ابقاء الحكم على ما كان
لا هكذا ما الاستصحاب هذا القدر ولا نعنى به شيئا سوى ذلك انتهى وفيه نظر فان اصل البراءة ليس حجة باعتبار الاستصحاب وسبق عدم الوجوب — [margin: منها نعنى به الاستصحاب ح]
بل هو اصل مستقل بنفسه قد قامت الادلة القاطعة على حجيته ان امكن التمسك بالاستصحاب لاثبات حجيته على ما يظهر من بعض المحققين و
ربما يمنع من هذا ايضا لان عدم تعلق الوجوب باعتبار فقد شرائط التكليف التى من جملتها البلوغ لا يمكن استصحابه بعد اجتماعها اذ حينئذ يتوجه
اليه خطاب حكم وان كان الاباحة فانه يتعين ما توجه اليه بعد اجتماع الشرائط فينبغى التوقف لا ان اصالة عدم تعلق خطاب الوجوب معارضة

باصالة

باصالة عدم تعلق خطاب غيره من الندب والاباحة وحينئذ لا ترجيح فيجب التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم الترجيح اذ ما دل على اصالة البرائة يقتضي ترجيح الاول واما ثانيا فلان ما ذكر انما يتجه على تقدير ثبوت ان افعال المكلف الاختيارية كلها قد تعلق بها خطاب لا محتمل وان لم يكن معينا في كثير من المواضع وقد يمنع من ذلك المتقدم وكيف كان فلا اشكال في ان حجية اصالة البرائة ليست مستندة الى حجية الاستصحاب بل هي قاعدة برأسها مستقلة ولذا يقول بها من لا يقول بحجية الاستصحاب سلمنا ولكن حجية هذا القسم من الاستصحاب لا يقتضي حجيته مطلقا والقول بالفصل معلوم ومنها ما تمسك به في المبادي فقال الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله او لا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في بعض شروح المنهاج ايضا وضعفها ظاهر فان اراد اجماع الفقهاء في جميع موارد الشك في بقاء الحكم الشرعي الثابت سابقا فهو ممنوع كيف والخلاف في حجية الاستصحاب ظاهر ومعه كيف يمكن دعوى الاجماع وان اراد ثبوت الاجماع على ذلك في بعض الموارد فهو جيد لكنه لا يجدي اذ لا يثبت قضية كلية بواقعة جزئية والقول بالفصل محقق لا ينكر لا يقال الخلاف في حجية الاستصحاب يختص بالاصوليين فلا يمنع من حصول اجماع الفقهاء لانا نقول الفقهاء هم الاصوليون وليس طائفة من الاصوليين غير طائفة من الفقهاء فاختلاف الاصوليين هو بعينه اختلاف الفقهاء ولا يتجه تجويز اختلاف الفقهاء والاصوليين في الاصول في الاستصحاب ثم ان يتفقوا في الفقه على الحجية وقد اتفق مثل ذلك فلا يقدح اختلاف الاصوليين فيما ادعاه من الاجماع لانا نقول هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان متطرقا بحسب العقل فلا يجوز الركون اليه ولا يتجه لا يقدح في حجية الاجماع المنقول الخلاف المذكور بناء على ان مجرد الخلاف لا يقدح في العلم بتحقق الاجماع لانا نقول ان ما ذكر حسن لو كان المخالف قليلا اما مع كثرته فلا ولذا يضعف الاجماعات المحكية بمصير المعظم الى خلافها وحيث كان الاكثر على ما ادعاه بعض الاصحاب على عدم حجية الاستصحاب حصل الوهن فيما ادعاه من الاجماع الا ان يمنع من مصير المعظم الى عدم حجية الاستصحاب كما هو الظاهر بل الظاهر ان المعظم على حجيته وربما ادعاه البعض معارض بالمثل فاذن يعتضد الاجماع الذي نقله بالشهرة فيقوى حجيته الا ان يتوقف ان الظاهر من سوق كلامه دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب بل الظاهر منه دعوى الاجماع على امر يلزم منه ثبوت حجية الاستصحاب وفي جواز الاعتماد على هذا في اثبات حجية الاستصحاب اشكال فتأمل وقد اعترض في النهاية على الحجة المذكورة ايضا فقال قبل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين الى ان قال واما الشرع فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار ولا ظنه وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه انه لا يزول الا بالناسخ انتهى ومنها ما اشار اليه جملة من الكتب ففي المعارج ثانيا عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل الشرعية والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاولى فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه فحاله يبنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم ماله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال الحيوة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به وفي العدة اسند الى من نصر استصحاب الحال بانه قد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث ان عليه ان يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل ذلك عبرة في نظائره واعترض من نفى القول به بان قال انما قلنا هنا لقيام دليل وهو الاتفاق على ان حال الشاك في الحدث مثل حال متيقن الطهارة فلا شك فيها وفي المنية احتج عليه بان الاجماع واقع على ان الشاك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة فيها ويسقط فرض تجديدها ولولا كان بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصلوة الاولى وعدمه في الصلوة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه وفيه صرح ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا دون ما اذا علم بها وشك في زوالها ولا فرق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع ففيه علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسلمين انتهى وفي الاحكام الاستصحاب يفيد الظن لان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة

الصلوة ويجب تجديدها
والشاك بها بعد حصولها
فقد اتفق على انه لا يمنع من
الدخول

في تقسيم الاستصحاب ... الى الاحكام ... الوضعية

في بيان [illegible] الاستصحاب [illegible]

ابتداء لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها جازت له الصلوة ولو لم يكن الاصل في كل محقق دوامه للزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى وعدم الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب وان الاستصحاب وعدمه سيان وان كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون استواء الطرفين مما يجوز معه الصلوة او لا يجوز فان كان الاول فيلزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني فيلزم عدم جواز الصلوة في الصورتين الثانية وكل ذلك ممتنع فان قيل لا نم انعقاد الاجماع على الفرق في الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين فان مذهب مالك وجماعة من الصحابة انما هو التسوية بينهما في عدم الصحة وان سلمنا ذلك وسلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل محقق لزم رجحان الطهارة او المساواة في الصورة الاولى ورجحان الحدث في الصورة الثانية ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلوة بدليل امتناع الصلوة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا وجواز الصلوة مع ظن الحدث حيث قلتم بان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل في الطهارة والحدث البقاء ولكن لا نم انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل محقق سواهما البقاء بل لا بد لهذا من دليل سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل البقاء في كل شيء لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيهما التقضي دون البقاء والاستمرار والجواب عن منع الاجماع على التفرقة فيما ذكرناه من الصورتين فان المراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وابي حنيفة واكثر الصحابة فكان ما ذكرنا حجة على الموافق دون المخالف وعن السؤال الاول على الوجه الاول انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلوة تحصيلا لمصلحة الصلوة مع ظن الطهارة كالصورة الثانية واما النوم فانما امتنع معه الصلوة لكونه سببا ظاهرا لوجود الخارج الناقض للطهارة لتيسر الخارج معه باسترخاء المفاصل على ما قاله عم العينان وكاء السه وقال اذا نامت العينان انطلق   واذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل وجب ادارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخروج دفعا للعسر والحرج عن المكلفين وبه يقع الجواب عن الاغماء والمس ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة زجرا له عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا وشرعا ولذلك نهي عنه والشاهد له ما لاعتبار الصورة الاولى قولهم انه لا تاثير للحدث المظنون عندكم قلنا انما لم يكن مؤثرا بتقدير ان لا نقول باستصحاب الحال كالتقدير الذي نحن فيه والا فلا وعن السؤال الثاني انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل محقق لكان الاستمرار فيما بين الصورتين على خلاف الحكم الاغلب ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب بان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الاغلب وهو على خلاف الاصل وان تساوى الطرفان فهو احتمال من ثلاث احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن السؤال الثالث انا ندعي ان الاصل البقاء فيما يمكن بقاؤه اما بنفسه كالجوهر او بتجدد امثاله كالاعراض وعليه بناء الادلة المذكورة وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد امثاله واما الحركات فاما ان يكون من قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره او لا فمن هذا القبيل فان كان الاول فهو من جملة صور النزاع وان كان الثاني فالنقض به يكون مندفعا انتهى وفيه ان الحجة في غاية الضعف لاختصاصها ببعض الصور فلا يفيد الكلية التي هي مورد البحث ولا يمكن التتميم بعدم القائل بالفصل لوجوده ولا بقاعدة تنقيح المناط لعدم معلومية المناط في المورد الذي ثبت فيه حجية الاستصحاب ولا بقاعدة اتحاد طريق المسئلتين لعدم معلوميته ولا بقاعدة الاستقراء لعدم معلومية حجية الاستصحاب في اكثر الموارد حتى يلحق النادر المشكوك فيه بالغالب ولا بقاعدة القياس لعدم حجيته عندنا وبالجملة كما ان حجية الظن في بعض الموارد لا يستلزم حجيته مطلقا فكذلك حجية الاستصحاب في بعض الموارد لا يقتضي حجيته مطلقا ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الاخرون بوجوه الى ان قال الثاني ان العقلاء باسرهم اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام مخصوصة به سوغوا القضاء بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع الى من عرفوا بوجوده قبل ذلك بمدة متطاولة ويشهدون ببقاء الدين على من اقر به ولولا اصالة البقاء لم يجز ذلك ثم قال قبل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع الى ان قال وكذا العرف فان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب الى اصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذلك الا لرجحان اعتقاده البقاء على اعتقاده التغير ولو تاملنا وجدنا ان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب انتهى وفيه نظر لانا نرى ان العقلاء يحكمون ببقاء الحكم الشرعي الثابت في الزمان السابق حيث يشك في بقائه في اللاحق بالاستصحاب مطلقا ولو لم يحصل الظن بالبقاء فهو وهم ويؤيده مصير جمع كثير من اعاظم المحققين الى عدم

او المساواة مع

في بيان [illegible] الاستصحاب

ما شك في بقائه

حجية الاستصحاب وان ارادوا انهم يحكمون بذلك مع الظن بالبقاء فهو على تقدير تسليمه لا يجدي كما لا يخفى وان ارادوا انهم يحكمون ببقاء في
الموضوعات الصرفة كما في حيوة زيد المفقود ونحوها فلا نم انهم يحكمون بذلك من غير ظن بالبقاء واما معه فلا يجدي كما لا يخفى سلمنا ولكن غايته
ما ذكر ثبوت حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وهو غير محل البحث كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في بعض شروح المنهاج فقال في مقام الاحتجاج
على حجية الاستصحاب وايضا الحكم بابقاء الباقي يوجب تقليل العدم والقول باثبات الحادث يوجب تكثيره وكلما يوجب تقليل العدم فهو راجح على
ما يوجب تكثيره وانما قلنا ان الحكم بابقاء الباقي يوجب تقليل العدم وباثبات الحادث تكثيره لان الباقي انما ينعدم بوجود المانع فقط والحادث
قد ينعدم بوجود المانع وانعدام الجزء من العلة او الجزء الاخير وهذا الشرط الى غير النهاية فيكون العمل بالباقي راجحا على العمل بالحادث وهو المراد
بكون الاستصحاب حجة انتهى وفي النهاية احتج الاخرون بان ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل
ومقارنة الباقي له واما التغير فهو يتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان — نز تغير
والمتوقف على شيئين اغلب مما يتوقف عليهما وعلى ثالث انتهى وقد استند في الاحكام الى هذه الحجة لاثبات افادة الاستصحاب الظن ثم قال في النهاية
كما في الاحكام اعترض عليه بانه لا نم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير وما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم او بالعكس معارض
بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نم انه يدل على غلبة البقاء على التغير لجواز ان تكون الاشياء
المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها وان سلمنا ان البقاء اغلب من التغير
ولكن لا نم كونه غالبا على الظن بل يجوز ان يكون الشيء اغلب من غيره وان غلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية لكن فيما هو قابل — نز لجواز
للبقاء او فيما ليس بل الاول مسلم والثاني ثم قال قلنا ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء كيف والعلم غير قابل لها على ما علم في الكلاميات
ثم قال والجواب ان الشيء اذا كان موقوفا على شيء واحد والاخر على شيئين فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء
وما يتوقف على امرين يتحقق عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه
الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر وبالعكس فما يلزم لا يقال العدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد
من الشيئين او غالبا او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ولا يخفى ان وقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد المعين اما
ان يكون عدمه اغلب من ذلك المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرناه وان كان الثاني فكذلك لترجيح عدم كل الوصف الاخر
الذي وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر لا يخ من الاقسام الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقديرين اخرين فيهما وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون — نه منها
كل واحد من الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد لان العاقل اذا عن له مقصودان متساويان
وكانت المقدمات الموصلة الى احدهما اكثر من مقدمات الاخرى فانه يبادر الى الذي مقدماته اقل ولولا ان ذلك افضى الى المقصود واغلب لما كان
اقدامه عليه اغلب لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء قولهم ان كان البقاء اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا
اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده قولهم انما يدل ما ذكرتموه على
غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية بانفسها ممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى كل تقدير — فلا اشكال وان لم يكن باقية م
فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن انتهى ومنها ما تمسك به في بعض شروح المنهاج فقال لو لم يكن الاستصحاب
حجة لم يتقرر اصل الدين لانه انما يتقرر بالنبوة والنبوة بالمعجزة والمعجزة فعل خارق للعادة فلولا تقررت العادة على ما كان عليها لم تكن المعجزة — لان اصل الدين ثم
خارقة لها لكن نحكم ان العادة تقررت كما هي حتى تكون المعجزة خارقة لها وهي عين الاستصحاب انتهى وفي النهاية قيل القول بالاستصحاب امر
لا بد منه في الدين والشرع لافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقفة على توسط المعجزة ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل فعل خارق
للعادة الا ان تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه
وهو عين الاستصحاب وفيه نظر لان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس ذلك من الاستصحاب انتهى وفي غاية
المامول بعد الاشارة الى الوجه المزبور وفيه نظر فان كلامنا في بقاء الظن واستمراره والعادة توجب العلم باستمراره مثل ذلك لانه

فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم وقوع مثلها ومنها ما تمسك به في المبادى فقال ولا قرب ان الاستغناء بحجة لان الباقي
في حال بقائه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود اولى به الا انه فرد في النهاية ثم احتج الاخرون بوجوه الى ان قال في الرابع
العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة
الى المفتقر اليه اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى مؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر اولا والثاني مؤد الى التناقض من حيث فرض المؤثر
وعدم التأثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الموجود اولا بل متجدد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما الباقي
فانه مستغن عنه او يكون هو الموجود اولا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان المستغني عن المؤثر على المفتقر اليه
فلان المستغني لا بد ان يكون الوجود به اولى اذ لو كان مساويا بالعدم لاستحال الرجحان الا لمنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه
مستغنيا عنه هف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه اما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا
لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجود الاولى
فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع كذا يعدم عند عدم المقتضي
فلا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود ثم قال اعترض بمنع ظن بقاء المعلوم ثبوته
في الحال في ثانيه قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع ولانه مناقض لقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث
انه لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر يؤثر في امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء
حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في اخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصوله هذا الزمان لانه نسبة الحاصل بالبقاء
الى هذا الزمان والنسبة متأخرة فاذن كونه باقيا حادث واثر المؤثر الى هذا الامر لا يقال يلزم كون اثر المبقي حادثا فلا يكون مبقيا بل محدثا لانا
نقول المراد من افتقار الباقي الى المبقي افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمتنع صدق البقاء عليه بلا مؤثر ثم البحث عن كون الواقع بذلك
المؤثر امر مستمر او جديد خارج عن المقصود سلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل
ان يجعل غير الموجود اولا حادثا في الثاني فهو محال قطعا لكن يمنع ان يكون استغناء المؤثر بوجه وان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمان
الاول انما يترجح بهذا المؤثر صدق عليه في الزمان الثاني ايضا انه يترجح بهذا المؤثر فمعنا استحالته سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغناء الباقي لكن يعارضه
ان الباقي حال بقائه ممكن لان امكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له مؤثر والباقي حال بقائه له مؤثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه
لما استوى طرفاه افتقر في ترجيح احدهما الى مؤثر لا يقال يجوز ان يكون الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حالة البقاء فلا يتحقق
الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة الوجود وصفة
الوجود متأخرة عنه بالذات فاخرة الصفة عن موصوفها فالحدوث متأخر عن الوجود المتأخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتأخر عن علة احتياجه اليه
فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزءا منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء الباقي وافتقار الحادث لكن
لكن نمنع رجحان المستغني قوله الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى به ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية امتناع العدم
عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيت امرا اخر فبينه ولا يمكن الاعتذار بثبوت متوسط بين الاستواء الصرف الذي هو الامكان والتعين
المانع من النقيض الذي هو الضرورة لانه مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فمع الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم
اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية
وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية الى الطرفين على السوية فترجح احدهما على الاخر لا لمرجح وانه ترجح لاحد طرفي الممكن على الاخر وهو مح قوله
الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر قد يعدم بذلك بعدم المقتضي وما يعدم بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين قلنا غايته
انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلتم ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث
سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان

الا ان اعتقاد وجوده

الا ان اعتقاد وجوده اولى

عن الاتحاد المتأخر

الباقي راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق كونه راجح الوجود وانما يصدق عليه البقاء اذا حصل في الزمان الثاني والحاصل انه ما لم نعرف وجوده في الزمان
الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فيلزم الدور سلمنا رجحان الباقي
في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلتم انه راجح في الظن والجواب قوله ما المراد من استغناء الباقي قلنا لا شك ان الباقي هو الذي حصل في زمان
بعد ان كان بعينه حاصلا في اخر وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الاخر فتلك الذات الحاصلة في الزمان
ان حصل فيها في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة
فنحن ندعي ان ذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وح لا يكون استناد الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند
للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد بل الحاصل فيه ليس الا الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها
مفتقرة الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر لان فرض البقاء فرض المتجدد اذ البقاء لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا وحصول الذات في الزمان الثاني
مفتقر الى المؤثر لتجدده والباقي مفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر اليه قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر
قلنا هذا باطل ثم بتقدير ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان
كيفية اخرى ولزم التس وهو مح ولان العدم يصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمان الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي
هو نفي محض وانه مح وفيه نظر فان الوجود في الزمان الثاني كالوجود في الزمن الاول فان افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فان اسند
اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما انه بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان استناده الى المؤثر
استنادا للحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الثاني وفيه نظر لان استناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحادث اليه على ما بيناه قوله ما الذي
تعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك حكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشيء وهذا مح بالبديهة
لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل بنفسه ما كان حاصلا وهو مح وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول
الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمان الاول فكذا القول في الباقي يعطيه مقارنة الوجود للزمان الثاني قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن
مفتقر قلنا لا نم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان احتياج الامكان لوجوب افتقار المتساوي في ترجيحه لاحد
الحدين فان العقل لو فرض وجود الحادث حكم باستغنائه مح قوله الحدوث متاخر قلنا لا نريد به ان يكون حادثا بشرط الافتقار بل نريد به ان كونه
بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقاره الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر
وبين حدوثه لا يجوز ان يكون علة لافتقاره ما لم يثبت الملزوم وهو مح لاستلزامه توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله ما المراد من الاولوية
قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا مح لاقتضائه ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح قلنا لا نم ان ذلك
ممتنع مط بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان المتساوي لذاته ان كان لذاته لزم اقتضاء الذات صفتين متنافيتين وهو مح بالضرورة وان
كان لغيره فالمط ولو جوز هذا الشرط لم يحتج الى اثبات متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان المساوي ح يجوز وجوده لا لمرجح قوله
لم قلتم انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم الحادث
اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فهو مشروط بوجوده في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان عدمه بعد الوجود متناهيا ح
واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي بعد الكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك
واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم بعدم المقتضي كالحادث ولئن
سلم الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي لا يقتضي كون عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث

لو كان مستغنيا عن المؤثر وهو المتنازع فيه سلمنا الانحصار ح

بل هو مقتض للترجيح قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في الزمان الثاني فكونه باقيا يتوقف على الحدوث لكن راجح والموقوف على ما لا يكون
راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمان الثاني كيفية وجودية حادثة وهو مح لافضائه الى التس ثم ان سلمنا صحة ذلك
لكنا نقول لما ثبت ان الحادث مرجوح والذات اذا كانت حادثة فهناك امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت
الذات باقية فالحادث امر واحد هو حصولها في ذلك الزمان دون الذات فالحادث مرجوح من جهتين والباقي من جهة فوجب ان يكون الباقي

راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف البقاء على الحدوث اشتراط الوجود في البقاء لجواز ان يكونا معنيين واحدهما
مشروط بالآخر والباقي محتاج الى الحادث باعتبار ذاته ووصفه الاخير لا يراد بالحادث هنا ذات حقيقته بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا
او صفة وقوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد الآن لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني
وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني
الحال فاذن العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي
فلم قلتم انه يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف
الخارج اما اذا لم يحكم فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هاهنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام ومنها ان معظم اصحابنا
الامامية على حجية الاستصحاب على ما شهد به جماعة من ثقاتهم ومحققيهم وهو الظاهر والاصل فيما صار اليه المحجية بناء على حجية الشهرة واما
نسبته صاحب الوافية الى معظم اصحابنا القول بعدم الحجية فلا يصلح للمعارضة اولئك الجماعة من وجوه عديدة لا يخفى ومنها ان الاستصحاب لو لم
يكن حجة لتظافرت الاخبار بالتصريح بعدم حجيته والنهي من العمل به في الفروع كما اتفق ذلك في القياس وبطلان التالي واضح فتم ومنها ان الاستصحاب
لو لم يكن حجة لما جاز التمسك باصالة عدم القرينة واصالة عدم النسخ واصالة عدم التخصيص واصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فواضحة فان مرجع جميع الاصول المذكورة الى الاستصحاب واما بطلان التالي فلانه لو لم يجز التمسك بها للزم سد باب الاستدلال
على الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة فالتالي باطل دائما والله اباطل فالمقدم مثله اما الملازمة ففي غاية الظهور واما بطلان التالي فكذلك ايضا ومع ذلك فالاصول
المذكورة مجمع عليها لا يرتاب فيها احد من الاصوليين على الظاهر وقد اشير الى الحجة المذكورة في جملة من الكتب ففي التهذيب ان الاحكام الشرعية مبنية
عليه لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب وفي المنية احتج عليه بان اكثر الاحكام الشرعية
مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعضه كالامر كالتخصيص للعام
والتقييد للمطلق ومعارضة لدليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم ببقاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني فبين وفي الرسالة الاستصحابية ومنهم
انكر حجية الضرب الاول لكن يظهر من الجميع حتى المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل مثلا يقولون الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذلك لغة
لاصالة عدم النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع وفي بعض شروح المنهاج
فايضا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يكن الاحكام الشرعية الثابتة في زمان النبي صلى الله عليه وآله ثابتة في زماننا لجواز تطرق النسخ اليها فلم يبق ثابتة لكن
الاحكام الثابتة في زمانه صلى الله عليه وآله ثابتة في زماننا بالاتفاق ولم يكن عليها غير الاستصحاب انتهى وفيه نظر اما اولا فللمنع من ان المرجع والمستند في هذه
الاستصحاب لاحتمال الاستناد فيها الى الظن الحاصل من الغلبة والاستقراء وحجيته في اللغة من المسلمات بل هذا هو الظاهر ومجرد كون صورتها صورة الاستصحاب
لا يلزم الاستناد فيها اليه والا لزم الاستناد الى خبر الفاسق حيث يخبر على ما يخبره العادل ومما يشهد بذلك عدم الخلاف في حجية الاصول المذكورة ووقوع
الخلاف في حجية الاستصحاب ويشهد بذلك ايضا اعراض كثير من القائلين بحجية الاستصحاب عن التمسك بالحجة المزبورة واما ثانيا فلاختصاص هذه الحجة ببعض
افراد محل البحث فلا يمكن اثبات تمامه بها والتتميم بعدم القائل بالفصل هنا غير ممكن لعدم معلوميته بل معلومية عدمه واما ثالثا فلان التمسك بالاصول
المذكورة ليس تمسكا بالاستصحاب في نفس المسائل الفقهية بل في المسائل اللغوية والاصولية وليست هي من محل البحث الا ان يوجه بعدم
القائل بالفصل او بقاعدة الاولوية ولكنهما محل اشكال ومنها ان مجرد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال لا ينفع في استقرار الدين وبقائه
لاحتمال انتفائها بوجود مانع كارتفاع الزوجية بالطلاق والملكية بالبيع ووجوب الصلوة بالحيض ونحو ذلك او بفقد المقتضي لاثبات التعلق
بالفعل في جميع الازمنة لمجرده معرفة وجوب الصلوة وكون البيع ناقلا للملك والماء مطهرا غير نافع فلا يبقى الدين ولا ينتفع منه لا بعد استمرار
التعلق لعدم الاستمرار مختلف طولا وقصرا او لما لم يجعل في الشريعة حد لافراد الاستمرار علم عقلا ان الاصل في تعلق الحكم بالفعل استمراره
ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج ويشهد بذلك انتصاب اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين على بيان حكم الانقطاع واسبابه دون بيان
الاستمرار اذ لو لم يكن ذلك اصلا للزم التعرض له ونحو هذا استدلال ان الاصل في الاشياء الاباحة وذلك لانهم صلوات الله عليهم انما
يتعرضون للمحرمات والواجبات واما الامور المباحة فلا يتعرضون لها بالخصوص اصلا ولعله لذا قال في المنية في جملة كلام له ان الاستصحاب

في بيان استصحاب الحكم الشرعي ... متعلق النفس

مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضية الا ترى ان هذا مدفوع بما ذكرنا في الشبهة ويمكن دفعها ايضاً بانه لم اذا ثبت الحكم في الحال الاول فان ذلك يقتضي استمراره الا المانع ولولا ذلك لما علم استمرار حكم في موضع من المواضع حدث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراها من الحوادث فيجب تصحيح الحال هو ما لم يمنع مانع باطل لانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحال الاول وكيفية اثباته وهل اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط او لم يتعلق فاذا كان كذلك وكان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء موجوداً في الحالة الثانية وكان فقد الماء وانفقت الامة على ثبوت الحكم في الاولى واختلفت في الثانية لم يكن بين الامرين دلالة على كل واحد منهما انتهى لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع اذ قد يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى مجرداً عن الدلالة على الاستمرار وعدمه وهو في غاية الكثرة فينبغي حينئذ من اعمال الاستصحاب اذ الرجوع في الحالة الثانية الى اصل البراءة او قاعدة الاحتياط يوجب لا يستلزم الاول الخروج من الدين والثاني الحرج العظيم كما لا يخفى سلمنا دلالة الدليل على الاستمرار ولكنه قد ينقطع بوجود المانع كانقطاع النكاح الذي دل الدليل على استمراره فاذا احتمل ولم يكن الاستصحاب حجة ينبغي التوقف وهو مستلزم لتعطيل الاحكام الشرعية الا ان يتمسك بالاصل عدم المانع واستصحابه حجة بلا ريب كما في بعض اقسام الاستصحاب وفيه نظر فتدبر ومما يؤيد حجية الاستصحاب عقلاً ان المقلدين اذا سألوا من المجتهدين الاحكام الشرعية يبنون على الدوام والاستمرار من غير تشكيك فتدبر ومنها جملة من الاخبار احدها خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بيّن والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك وانما ينقضه بيقين آخر وهذه الرواية صحيحة كما صرح في الوافية وقد اشار فيها الى وجه الدلالة بقوله فان اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح شارح المختصر بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادعى ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاظاً اختلف في عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه عليه السلام استدل على ان الوضوء اليقيني لا ينقض بشك النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولو كان المراد عليه السلام لا ينقض يقين الوضوء ابداً بشك النوم كان عيناً للمقدمة الاولى فتكون الاستدلال يقتضي ان يكون عاماً وايضاً فان حمل المعرف باللام هنا على العهد يحتاج الى قرينة ما نعة عن الحمل على الجنس وليست متحققة قال الرضي واما المعرفة والنكرة فكل اسم دخله اللام ولا يكون فيه علامة كونه بعضاً من كل فينظر في ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة حالية ولا مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشراء الدالة على ان المشتري بعض في قولك اشتر اللحم ولا دالة على انه بعض معين كما في قوله او اجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال فعلى هذا قوله ثم الماء طاهر اي كل الماء طاهر والنوم حدث اي كل النوم اذ لا قرينة في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا اي ان كل واحد منهم وقال العلامة التفتازاني في المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون للجميع الى هنا لفظ صاحب الكشاف وحيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان قوله لعدم دليلها صريح في ان لام الجنس على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثم لا يخفى ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد انه اذا تيقن وجود امر يجب الحكم بوجوده الى ان يتحقق يقين آخر بعدمه انتهى وفي الرسالة الاستصحابية المراد اليقين السابق على حال الشك ووقوع المفرد المحلى باللام يفيد العموم كما حقق في محله والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل كما حقق في ذلك ايضاً وايضاً الالف واللام حقيقة في الجنس لان وضع اللام والتعريف فاذا دخل اسم الجنس لا جرم يكون معرفاً للجنس فيصير معنى ما ورد في الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك فاي موضع يتحقق فيه الطبيعة يتحقق فيه عدم نقض اليقين بالشك ويؤيده ايضاً ورود هذا المضمون في مقام التعليل لعدم نقض الوضوء وعدم نجاسة الثوب الطاهر اذ لولا العموم لما ناسب التعليل ويؤيده ايضاً حجية الاستصحاب عند الفقهاء وظهور بقاء الاحكام عند المتشرعة كما اشرنا ويدل على ذلك ايضاً وورود هذا المضمون في اخبار اخر ظاهرة فيما ادعيناه من العموم انتهى لا يقال المفرد المعرف باللام وان كان ظاهراً في العموم الا ان دلالته على العموم ليس من جهة كونه موضوعاً له بل باعتبار قاعدة الحكمة او الدلالة الالتزامية العرفية فيكون دلالته على العموم اضعف من دلالة الالفاظ الموضوعة للعموم

ككل ومن والعلماء ولذا يتبصر من الى الفرد الشايع ولا يفيد العموم اذا ورد في مقام بيان حكم اخر كسائر المطلقات فاذن نمنع من افادته العموم
حيث ورد في محل خاص ونَدّعي ان العبرة هنا بخصوص المحل لا بعموم اللفظ وان كان العبرة في الالفاظ الموضوعة للعموم الواردة في محال خاصة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ولعل لهذا لم يتمسك بالخبر المذكور على حجية الاستصحاب في اللغايج ذي شرحه النهاية والمنتهى وكم وده لانا نقول
الظاهر انه لا فرق في القاعدة المذكورة وهي ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ الدالة على العموم لا باعتبار
الوضع كالمفرد المعرف باللام وان كان اضعف دلالة على العموم من الاول والشاهد على ذلك فهم العموم وعدم العبرة بخصوص المحل فيما اذا سئل عن
حلية بيع كان يقول هل بيع المعاطاة حلال فاجيب البيع حلال بقول مطلق وعدم تمسك الجماعة بالرواية المذكورة على حجية الاستصحاب لا
يكشف عن عدم دلالتها عليها لعدم معلومية تركهم بنائهم على استقصاء الادلة في المسائل بل الظاهر خلافه ولاحتمال الغفلة سلمنا انهم اعتقدوا عدم
دلالتها على ذلك ولكن ذلك لا يقدح في الدلالة بعد ظهورها عرفا ولغة ولا يقال حمل حرف التعريف على العهد والاشارة الى الخصوص المحل اولى
من الحمل على العموم والاستغراق اذ على التقدير الاخير يلزم ارتكاب تخصيصات في العموم في المواد التي قام الدليل على عدم جواز العمل بالاستصحاب
ومن الظاهر ان ارتكاب التخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول الحمل على العهد مجاز ومن الظاهر ان ارتكاب التقييد والتخصيص اولى من ارتكاب
المجاز على انا نمنع من لزوم التخصيص حيث يقوم الدليل على عدم جواز العمل بالاستصحاب لانه ح من باب نقض اليقين باليقين وقد دلت الرواية على
جوازه كما لا يخفى فلا يلزم تخصيص منه عمومها فتدبر ولا يقال ظاهر الرواية حرمة نقض اليقين بالشك فلا يجوز العمل بالاحتياط فيما اذا تيقن باباحة فعل
ثم شك في حرمته ووجوبه وهو خلاف الاجماع على الظاهر وحيث يكون ظاهر الرواية خلاف الاجماع فلا يبقى وثوق بها اصلا لانا نقول لا نم ظهور الرواية
في حرمة نقض اليقين بالشك لورود النهي فيما هو مورد توهم الوجوب فلا يفيد سوى الرخصة فلا ينافي الاحتياط سلمنا ان النهي محمول على الحرمة
ولكن العمل بالاحتياط ليس من باب نقض اليقين بالشك كما لا يخفى فلا يكون مخالفا لظاهر الرواية سلمنا المخالفة ولكن يجب ارتكاب
التأويل في الرواية صونا لها عن الطرح ومعه لا يفيد الاستدلال بها على المدعى ايض كما لا يخفى ولا يقال مضمون الرواية اجتماع اليقين والشك
في ان واحد وهو ممتنع عقلا فلا يبقى وثوق بها لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه في المشارق فقال فيه بحث من تيقن الطهارة وشك في الحدث
ثم انه اورد في هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الحدث مع اليقين
بالطهارة وكذا العكس واجاب عنه المص في الذكرى بقوله قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع
ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج بالشك في الزمن الثاني
لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى وفيه نظر
ظاهر لان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذلك ينافي الظن به ايض البتة فالعدول من اليقين الى الظن لا يغني من الحق
شيئا اللهم الا ان يراد بالشك الوهم والصواب ان يقال المراد بيقين الحدث اليقين في زمان معين كالظهر مثلا بوقوع حدث في زمان سابق
عليه كالغداة سواء كان المراد بالحدث نفس البول مثلا او اثره الحاصل منه وبالشك في الطهارة الشك في ذلك الزمان ايض بحدوث
طهارة بعد الغداة سواء كان المراد بالطهارة ايض الوضوء او اثره ولا شك ان اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك فيه لعدم
تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان ولا يخفى ان ما ذكره المص ايض وجه دفع لكن ينبغي ان يسقط عنه قوله فيؤول الى الاخر واما ثانيا فانما تمسك
به في الوافية والرسائل الاستصحابية خبر اخر لزرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني الى ان قال قلت فان ظننت
انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فقلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب
الشك الذي وقع في نفسك الحديث وهذه الرواية ايض صحيحة كما صرح به في الوافية والرسائل الاستصحابية ايض لا يقال هذه الرواية
مضمرة والمضمر لا يصلح للحجية اذ لعل المسئول منه ممن لا يجب اتباع حكمه لانا نقول هذا بط اما اولا فلانجبار الضعف بالاضمار على تقدير تسليمه
بشهرة القول بحجية الاستصحاب فتدبر واما ثانيا فلان الاضمار من زرارة وامثاله غير قادح اذ الظاهر منهم انهم لا يروون ولا يسألون الا
عن اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين واما ثالثا فلان الظاهر ان المسئول فيها هو الباقر عليه السلام لما اشار اليه في الوسائل فقال

مطلقا في الاستصحاب ...

عن علي بن ابراهيم عن ابيه

بعد الاشارة الى الخبر المذكور وروى الصدوق في العلل عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم مثله قال في الوافية بعد الاشارة الى الروايات المذكورة وههنا ايضا لا يمكن حمل اليقين في طهارة الثوب والشك على الشك في نجاسة الثوب بالمعارض اصلا لما مر وفي الرسالة الاستصحابية فان التعليل بلفظ كنت على يقين بصيغة الماضي والتفريع بقوله عليه السلم فليس ينبغي له ظاهر فيما ذكرنا وثانيها خبر صحيح آخر لزرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او شيء من مني الى ان قال قلت فان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك ابدا قال في الوسائل روى الصدوق في العلل عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم مثله وثالثها ما تمسك به في الوافية والرسالة الاستصحابية من خبر آخر لزرارة عن احدهما عليهما السلم في حديث قال اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهذه الرواية ايضا صحيحة كما صرح به في الوافية والرسالة الاستصحابية وقال في الاولى ودلالته على العموم غير خفية ورابعها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية فقال روى الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر عليه السلم ان امير المؤمنين صلوات الله عليه علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب قال صلوات الله عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك وروى خالي العلامة المجلسي ره في البحار في باب من شك في شيء من افعاله عن الخصال مسندا عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه رواه في رسالة الرقية مفردة وفيها هذا الخبر بطريقين صحيحين في احدهما البرقي مكان محمد بن عيسى وفي الآخر مشاركا له عن القسم بن يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر صلوات الله عليه عن ابي عبد الله عليه السلم باختلافات يسيرة وفيها هكذا من كان على يقين فاصابه ما يشك فيه فليمض اه ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى كلام اعلى الله مقامه قلت ان لم يكن مثل هذا الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة لاعتضاده بالقرائن المفيدة لغلبة الظن وانجباره بها كما ذكر هنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل المتاخرون ربما يكتفون بادون منه بمراتب كما لا يخفى على المطلع باحوالهم في كتبهم وانسب لهم وقد بسطنا الكلام في تعليقتنا على رجال الميرزا المجدد نعم مثل صاحب ك ومن وافقه من المتاخرين ربما غفلوا واخذوا غير طريقتهم فتدبر اذ ثبوت الفقه لان الخبر الصحيح قلما يتحقق سيما في المعاملات وبعد التحقيق لا يكاد يسلم عن معارض والاصل عند هؤلاء في غاية القوة بحيث لا يكاد يقاوم فقه عن مناقشتهم انتهى وسادسها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية ايضا من خبر عبد الله بن سنان الذي وصفها بالصحة قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلم وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه قال في الرسالة الاستصحابية فلينظر في هذه الصحيحة حكاية نقض اليقين بالشك الخ حتى ندعي الظهور ثم قال ثم اعلم ان في الاخبار الروايات الظاهرة في حجية الاستصحاب غير منحصرة فيما ذكرنا تركنا الذكر خوفا من التطويل وظهر التقريب مجموع ما ذكرت قوة كون الاستصحاب حجة مطلقا انتهى وقد اشار في الوافية الى جملة من الاخبار التي ذكرها فقال وفي التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله عليه السلم اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله ع قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله بن سنان في الصحيح وساق الرواية السابقة وروى ضريس في الصحيح قال سألت ابا جعفر عليه السلم عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انأكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبد الله عليه السلم كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى بعد طرق عن الصادق عليه السلم كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر ولا يخفى ان الاخبار الاخيرة انما تدل على حجية ... في مواضع مخصوصة فلا تدل

عن علي بن ابراهيم عن ابيه

على حجيته على الاطلاق لانا نقول الحال على ما ذكرت من ان ورودها في موارد مخصوصة الا ان العقل يحكم من بعض الاخبار الدالة على حجيته مع قوة حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة كحكمه باستصحاب الملك وجواز الشهادة به وجهة نعلم الرافع والبناء على الاستصحاب في بقاء الليل والنهار وعدم جواز قسمة تركة الغايب ولو مضى من زمان غيبته مدة بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد الابق من الكفارات وغير ذلك مما لا تحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة السابقة ليس لخصوص هذه المواضع بل لان اليقين لا يرفعه الا يقين مثله انتهى وفي الغرر استدل من نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الشيطان يأتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبناه على الحالة الاولى واعترض من نفي الاستصحاب بان قال انما قلنا في هذا الموضع لقيام دليل وهو قول النبي صلى الله عليه وآله في ثبوت يكون الحالتين انتهى ولعل الوجه في التمسك بحجية الاستصحاب مطلقا بالروايات الدالة على حجيته في موارد مخصوصة انها تدل بالمنطوق على حجيته في تلك الموارد وبالفحوى على حجيته في الموارد الاخر فلم يبق من افراد الاستصحاب الا شيء قليل ويحكم بحجيته فيه بعدم القائل بالفصل فتدبر لا يقال تعارض جميع الاخبار المذكورة العمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح لتواترها وقطعيتها سندا واكثريتها لانا نقول لا نسلم التعارض فان العمومات المذكورة انما منعت عن العمل بغير العلم ولا نم ان العمل بالعمومات الدالة على حجية الاستصحاب عمل بغير العلم بل هو عمل بالعلم وذلك للادلة القاطعة الدالة على حجية خبر الواحد سلمنا التعارض لكن العمومات الدالة على حجية الاستصحاب اولى بالترجيح بعد ثبوت حجيتها لاخصيتها من تلك العمومات واعتضادها بالشهرة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط لانا نقول لا اشكال في اولوية الاخبار المذكورة على الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط مما لا يخفى لما تقدم اليه الاشارة ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة الاخبار الدالة على اصالة البراءة لانا نقول لا نم التعارض سلمنا ولكن الاخبار المذكورة اولى بالترجيح من وجوه عديدة وبالجملة لا اشكال في جواز الاعتماد على الاخبار المذكورة وان اورد الامين الاسترابادي عليها اشكالا ولكنه في غاية الضعف كما اشار اليه في الوافية فقال قال المدقق الاسترابادي في الفوائد المكية بعد ايراد الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكورة لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة ويقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع آخر يتحد معه بالذات ويغايره بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اي الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع احكام نحن لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بحصر المسائل في ثلث بين رشده وبين غيه اي مقطوع بهما لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى كلامه بالفاظه ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما الاول فلانه ظاهر ان مورد الروايات بعدم نقض الشك لليقين انما هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض له امر يجوز العقل رفعه كالخفقة والخفقتين للوضوء وظن اصابة النجاسة بطهارة الثوب ولبس الذمي الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع في هذه المواضع يكون الاخبار المذكورة حجة عليه والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر في وقت وتجدد في وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون رافعا للاول لا فيما يترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم مترتبا على المركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني فانا لا نحكم ببقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني وهو ظاهر واما الثاني فلانا لا نم انه داخل في الشبهة بل هو داخل في البين رشده لان الاخبار ناطقة بان الحكم السابق باق الى ان يعلم زواله ولا يزول بسبب الشك وهذا ظاهر انتهى لا يقال ينبغي تنزيل اطلاق الاخبار المذكورة على غير صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي وذلك لانه لا يفيد العلم بالحكم الشرعي هم الرواة واصحاب الائمة عليهم السلام ومنهم من خوطب بقوله لا تنقض اليقين الخ فلا معنى لتجويز المعصوم عليه السلام لهم العمل بالاستصحاب فتعين ان المراد من تلك الاخبار غير الاحكام الشرعية فيسقط الاستدلال بها على حجية الاستصحاب لانا نقول

[illegible]

لا يجوز العمل به في الشبهة التي تحصل من العلم بالحكم الشرعي
م

تمكن الرواة من تحصيل العلم بالاحكام الشرعية دائما ممنوع خصوصا في مقام الشك في بقاء الاحكام الشرعية سلمنا ولكن لا يتحمل عقلا التكليف بالعمل بما لا يفيد العلم وان تمكن منه ثم ان ما ذكر لو كان صحيحا لما صح الاستدلال على حجية الظن بظاهر كتاب و سنة فلا يصح الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد لان ذلك خلاف طريقة علماء الاسلام من العامة والخاصة كما لا يخفى وللآخرين ايضا وجوه منها ما اشار اليه في المعارج فقال احتج المانع بان ذلك عمل بغير دليل فيكون باطلا اما انه حكم بلا دليل فلان ثبوت الحكم بالدليل في وقت او حال لا يقتضي ثبوته في ثان الحال وفي ذلك الزمان فلو حكم بذلك الحكم في الحال الثاني لكان حكما بغير دليل واما ان الحكم بغير دليل باطل فبالاتفاق انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في الغنية و بعض فقال لا التعلق باستصحاب الحال يثبت الحكم عند التحقيق بغير دليل يوضح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون مع هذه الحال بعد المشاهدة له وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل اقتضى الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد للماء في احدهما وواجد له في الاخرى فالجمع والتسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى و اجاب عن هذه الحجة في يه فقال الجواب انا نقول ان ذلك عمل بغير حجة لا نسلمه لان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فان كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح لازم وفي التهذيب والنهاية والمنية احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في المقتضي كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من الظن وصرح بهذا الجواب في النهاية ايضا ومنها ما اشار اليه في يه فقال احتج المانع بانه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم خروجه ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان يلزم اذا علم ان زيدا حي ثم انقضت مدة ولم يعلم فيها موته ان يقطع ببقائه وكل ذلك باطل انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في بعض فقال ولذا ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وصار

في بيان الجواب عن ادلة القائلين بعدم حجية الاستصحاب

كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها واجاب عن هذه الحجة في يه فقال الجواب نحن لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وذلك كاف في العمل به ومنها ما اشار اليه في يه فقال استدل بعض الجمهور بان العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض فيكون باطلا وذلك لان الاستدلال به كما يصح ان يكون حجة للمستدل يصح مثله للخصم فانه اذا قال قبل وجود الماء المصلي المتيمم مضى في صلوته فيثبت ذلك الحكم اذا وجد الماء كان الثابت للخصم ان يقول الثابت اشتغال ذمته بصلوة متيقنة فيجب ان يبقى الشغل ويقول قبل الصلوة لو وجد الماء لما جاز الدخول فيها بالتيمم فكذا بعد الدخول فيها وفي المعتبر ليس استصحاب الحال حجة لكن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم مثل هذا لا يسلم الشرعية معه يسلم عن المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فتكون مشغولة بعده واجاب عن هذه الحجة في يه فقال الجواب لا نم ذلك اذ ليس كل موضع يستعمل فيه الاستصحاب يعرض فيه ذلك العرض ووجود التعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض كما في اخبار الآحاد والقياس عند من يعمل بها ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الاولون بانه لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ثم اجاب عنه كما في الاحكام فقال الاعتراض عليه بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود المعارض اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته ومنها ما اشار اليه في يه ايضا فقال احتج الاولون بان الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكانت بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل ثم اجاب عنه كما في الاحكام فقال الاعتراض عليه بان تقديم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لخلاف براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عن المنكر وتعذر صحبته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات انتهى وفي شرح ضه منع الملازمة وانما يصح لو حصل الظن بهما وقابل احدهما بالاستصحاب وليس كذلك وان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت ذلك لانه يبعد غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود معدوما بناء على استصحاب البراءة ولوجوه اخر (بناء على عدم علمه بمرجح) من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طريق قطعية بخلاف النافي فان طريقه هو عدم العلم ظنه وان النفس الى دفع غير الملائم اميل منها الى جلب الملائم ولذلك تدفع كل غير ملائم ولا تجلب كل ملائم فيكون انكار الحق اكثر من دعوى الباطل والتجربة فالاصل في ذلك فقد

تنبيهات متعلقة بالاستصحاب

عارض الاصل الغالب ويؤيد ما ذكرناه ان ما انتهى العمدة عندنا في المسألة هو القول الاول في حجية الاستصحاب وينبغي التنبيه على امور **الأول**
لا فرق في حجية الاستصحاب كما هو المختار بين ان يكون الشك في بقاء الحكم السابق في الزمان الثاني لاجل الشك في اصل اقتضاء المقتضي لثبوت الحكم
في الزمان الاول لاستمرار الحكم وبقائه الى الابد او الى الزمان الذي وقع الشك فيه كما في الشك في بقاء الخيار الذي ثبت اولا وحصل الخلاف في كونه
على الفور او على التراخي او لاجل الشك في وجود المانع الموجب لرفع الحكم الثابت لولا الذي يبقى ويستمر ابدا لولا وجود المانع كما في الشك في
ارتفاع الزوجية الذي ثبت دائما بعد تحقق عقد النكاح الصحيح لولا الطلاق وما في معناه باعتبار لفظ انت خلية او انت برية وكما في الشك في
ارتفاع الحدث او الطهارة اللذين من شأنهما البقاء ابدا لولا المانع منهما باحتمال طروه وهو مقتضى اطلاق الاخبار المتقدمة وكلام المعظم
الثاني قال في رح بعد ذكر حجج الطرفين المثبت والنافي والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان
المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال
المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان
يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى وصار الى ما ذكره في رح وغاية المأمول فانهما قالا بعد نقلهما ما نقلناه وهذا كلام جيد ثم قال
لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاول انتهى وفيه نظر **الثالث** قال المحقق الخونساري رح في شرح الدروس لما كان اصل
الاستصحاب كثيرا ما يستعمله الاصحاب في الاحكام ويبنون عليه المسائل وفي تحقيق معناه واثبات حجيته بعض من الابحاث كثير النفع في الترجيحات
فلا بأس ان نذكر فيه شيئا من القول على سبيل الاجمال وان لم يكن هنا موضعا لذلك فنقول اعلم ان الاستصحاب ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم
المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم شرعي كنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يجب الحكم
بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف
فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها قاصرة عن افادة المرام كما
يظهر عند التأمل فيها ولم نتعرض لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا
بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه
ثابت الى حال حدوث كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم
وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما
كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية
فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال
فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك
فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر
بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون
شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر
فان قلت هل الشك في كون شيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك
واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل له ام لا فح لا ظهور في عدم
نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات

الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني في الحقيقة لا يخرج من اجمال وغاية ما يسلم منه افادة الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان
كان فيه ايضا بعض المناقشات لكن لا يخرج من تاييد الدليل الاول ودفع الى الاحتمال والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معلوم عندنا
او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك
في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع
ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك
الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء
واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة
عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على
ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر
بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق به الامتثال
بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل
في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها من هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات انتهى واعترض عليه جدي قدس
في الرسالة الاستصحابية فقال بعد الاشارة الى ما قاله اولا في قوله لولا الشك ما لفظه اقول يتوجه عليه ان الاستصحاب عند القوم ليس محصورا
في الحكم الاخذي ولا الزماني وكون الممكن لا يحتاج في بقائه الى المؤثر لا يقتضي كون الدعوى ومحل النزاع خصوص الاخذي بل قد اشرنا الى انا لم نجد في كتبهم
الاصولية والاستدلالية الفقهية حكما آنيا يكون ثمرة نزاعهم ولا اشارة اليه بل الذي وجدنا كون محل نزاعهم هو ما اذا تغير علة الحكم او حال
من احوال موضوعه فحصل الشك بالبقاء بسبب خصوص المتغير لكان البقاء على حاله مقتضيا بحيث المراد من الاخذي انه وجد الحكم في ان وجوده من دون ما هو لولا التغير
بقاء فيه ثم سلمنا كون الاخذي ايضا داخلا في دعواهم لكن التخصيص بالاخذي واخراج ما اشرنا اليه كما يظهر من كلامه فيه ما فيه ثم ان الدليل الاول الذي
استدل به هو عبارة عن ان الامتثال الاحتمالي غير كاف بل لا بد من الظن به والخروج عن عهدة التكليف ليس هذا من الاستصحاب في شيء ولا
خصوصية له بالشك الذي ذكره بل الشك بأي نحو وقع في مقام الاشتغال بضرر ولا بد من تحصيل اليقين او الظن حتى يصدق في العرف انه اطاع
وامتثل لان الاطاعة واجبة قطعا والرجوع فيها وفي معرفتها وصدقها الى العرف وهو المحكم فيه ثم انه معلوم ان هذا الشك في الامتثال منشاه ان التكليف
الثابت وقع فيه اجمال واحتمال لا بد في مقام الامتثال والخروج عن العهدة من ارتكاب جميع الاحتمالات التي ترفع ذلك الاجمال والاحتمال والخروج
عن العهدة وصدق الامتثال العرفي بعينه ما ذكره صاحب المعالم في مقام بيان حجية ظن المجتهد بخبر الواحد اعترض عليه الوحيد بان اصل البراءة يكفينا
ويمنعنا عن العمل بالظن وكيف في المقام لم يتمسك باصل البراءة بل اوجب تحصيل الظن والعمل به ايضا هذا كما يصير دليلا لمطلبه في حجية استصحابه كذا
دليلا لحجية استصحاب القوم وان فرض كونه في الاخذي لان مع الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء كما هو مفروض المسألة لم يمتثل التكليف ولم
يحصل الظن بالامتثال فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب ثم ان ما ذكره في منع دلالة الاخبار على
مطلوب القوم قد عرفت فساده من ان مطلوبهم وثمرة نزاعهم ليس الحكم الاخذي بل الذي يكون شيء يوجب اليقين بالبقاء لولا الشك الحاصل من تغير الحالة
او العلة مع ان ما ذكره من القيد دعوى ظهوره محل تامل لان اليقين والشك لا يجتمعان ابدا فلا يتحقق منهما تعارض كيف فرض ههنا فالمراد اليقين
السابق على حالة الشك او وقته انتهى **الرابع** قال قدس سره لا فرق عند من يرى صحة الاستصحاب بين ان يكون الحكم الثابت به نفيا
اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين
انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه اشار الى ما ذكره في الاحكام فقال الاستصحاب حجة سواء كان ذلك
الاستصحاب لامر وجودي او عدمي او عقلي او شرعي انتهى وما ذكره جيد **الخامس** قال في الدرة بعد ذكر ادلة الطرفين والذي يمكن ان يقال في
طريقة استصحاب الحال ما اوما اليه من ان لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد

فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دلّ على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريق النفي وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذي نريد باستصحاب الحال هو الذي ذكرناه فاما غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به انتهى واشار الى ما ذكره في المعتبر كرى فنفى الاول الثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر وفي الثاني في مقام ذكر الادلة العقلية الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة انتهى وما ذكروه من الدليل المذكور جيد يجوز الاستناد اليه في المسائل الشرعية ولكن يشترط فيه حصول العلم او الظن عادة والا فلا يكون حجة ثم انه على التقدير الثاني انما يكون حجة على القول باصالة حجية الظن مطلقا كما لا يخفى وعليه يكون كخبر الواحد المفيد للظن الذي هو حجة فيجوز تخصيص العام والمطلق القطعيين سندا كعام الكتاب به ويلزم الرجوع الى المرجحات الخارجية حيث يعارض ظن اخر مثله ويجوز التمسك به لنفي وجوب ما شك في وجوبه في عبادة كالصلوة سواء كان على وجه الجزئية او الشرطية وليس اصالة البراءة مستندة اليها بل النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه كما لا يخفى وقد يشترط في افادة ذلك العلم او الظن كون المنفي مما يتوفر الدواعي على نقله لو كان ثابتا ويعتقد او ذلك يختلف الاعتقاد شدة وضعفا كما لا يخفى

تنبيهات متعلقة بالاستصحاب

السادس قال في الوافية بعد الاشارة الى الخلاف في المسئلة وتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب الثالث والرابع الاقتضائية المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع عنه والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور اولا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخييري ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب فاما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاسباب على نحو آخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه هذا الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فيكون كذلك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في الصلوة ان صلوته كانت قبل الوجدان صحيحة فكذا بعده اي كان مكلفا ومأمورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية وتعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك

في تقسيم الاحكام وجريان الاستصحاب فيها

بل وظن ابقى يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله ففيه نظر بل
المعتمد جريان الاستصحاب في جميع الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية كما لا يخفى **السابع** قال في الذريعة مثال الاستصحاب ان المتيمم اذا دخل
في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلوة فمن
قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني انتهى وقد اقتصر على هذا المثال للاستصحاب في الذريعة والعدة والغنية والمعتبر والمعالم و
غيرها وقد يناقش فيه على تقدير حجية الاستصحاب اولا بان اصالة بقاء الاشتغال بالمامور به من اجزاء الصلوة فيجب الوضوء الا ان يقال المعارضة
لا تقدح في التمثيل فتم وثانيا بالمنع من ثبوت الصحة بالنسبة الى ما اتى به لان الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر وهي غير معلومة هنا
بناء على المختار من عدم توجه الامر الى المامور مع علم الامر بفقد شرط من شروطه وذلك لان المكلف قبل اتمام الصلوة لا يقطع لكونه جامع
الشرائط ومع ذلك لا يقطع بصحة ما اتى به فلا يمكنه الحكم باستصحاب الصحة باعتبار كونها هنا على وجه المراعات ويشترط في الاستصحاب ثبوت الحكم
في الزمان الاول على وجه البت اللهم الا ان يكون المراد استصحاب اللوازم الثابتة بالشروع في الصلوة من حرمة قطعها ونحوها فتم هذا **الثامن**
اذا ثبت حكم بمجرد الاجماع في الجملة ثم حصل الاختلاف بين الاصحاب في بقائه فهل يجوز الحكم ببقائه باعتبار الاستصحاب اولا المعتمد هو الاول عملا
باطلاق الاخبار المتقدمة وغيرها مما دل على حجية الاستصحاب ولا يشترط فيه ان يكون دليل البقاء هو بعينه دليل الثبوت بل يشترط خلافه وكون
دليل الثبوت غير مفيد الا لثبوت الحكم في الزمن الاول في الجملة والا لكان ثبوت الحكم في الزمان الثاني غير مستند الى الاستصحاب بل الى غيره ويظهر من
النهاية ان المسئلة خلافية فانه قال اختلف الناس في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف فقال الاكثر انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال اخرون انه
حجة ومثاله ان يقول المتيمم اذا راى الماء في خلال الصلوة مضى في صلوته لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان
هبوب الريح وطلوع الشمس وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا وكقول الشافعي في
مسئلة الخارج من غير السبيلين اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع
على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في كل محقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وثبوت الطهارة في محل
النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما ظهر من النص او القياس ولا اجماع
لانه مختلف فيه ولا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول مقام يفتقر الحكم في بقائه الى دليل انما هو انه يتنزل
منزلة الجواهر او الاعراض الاول مم بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره في مسئلة الاستصحاب والثاني مسلم لكن لم قلتم بانه يتنزل
منزلة الاعراض سلمنا انه منزلتها وانه لا بد له من دليل لكن لا نم انحصار الدليل المنفي فيما ذكرتموه من النص والاجماع والقياس الا اذا بينتم ان
الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم
في مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن ببقاء كل ما كان محققا على حاله وهو بدليل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن واشار
الى جميع ما ذكره في الاحكام الا انه صرح بان المختار الجواز ولم ينسب القول بالعدم الى الاكثر بل نسبه الى جماعة من الاصوليين كالغزالي ثم ذكر
المثال الاول وانتهى ثم قال في النهاية قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسياتي بيان
وجوب الدليل على النافي وان ظن انه اقام دليلا فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع
فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك
تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع
شاملا لحال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع
لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على
حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم
دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتفى الاجماع عند الوجود وهذه دقيقة وهو ان
كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص

ودليل العقل فان الخلاف لا ينافيه فان المخالف معترف بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل شامل بصيغته صوم مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكن اخصصه بدليل فعليه الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل
الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويرد عليه ما تقدم من عدم الاختصاص في النص
والاجماع والقياس والفرق وقيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان
الاجماع انما انعقد على حال العدم لا على حال الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الا ان يقوم دليل على الانقطاع
لانا نقول ليس في الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فيه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا فيكون
متمسكون على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الى ثبوته هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان
دوامه يغنيك لا بسبب لانا نقول هذا وهم بكم فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت
لا يحيى والدار لا ينهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على
هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يقال
ليس ماموراً بالشروع فقط بل به وبالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام معه اما مع الوجود فهو المتنازع لا يقال انه منهي
عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال لانا نقول هذا دليل اخر غير الاستصحاب مع ضعفه فان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلانه
لا يثاب على فعله وان كان انه اوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك ووجوب
استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه
الصلوة مع وجود الماء مشكوك فيه ثم نقول لم يوجب الاستيناف الا بموجب بدليل يغلب على الظن كما ترتفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف و
اليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة باجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي
صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تعالى صوّب الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قال تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا
بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في
فطرة الآدمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين ابائهم بمجرد الجهل من غير
برهان انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق على المختار في جريان الاستصحاب في محل الخلاف بين ان يكون احد الطرفين مشهورا او لا اللهم
الا ان يقال بحجية الشهرة فلا يرجح المصير الى ما صار اليه المعظم وان نافاه الاستصحاب كما لا يخفى **الثاني** قال في الوافية اعلم ان الشهيد الاول
قال في قواعده البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق على اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة
الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء الفحص عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك
عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كما يقول الخارج
من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت معارضه والاصل عدمه
ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال في القسم الاول فانه قد مر مفصلا وعرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب
واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن الفائدة في قوله استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهرة لعموم ادلة الاستصحاب على ما مر وكذا اما
الرابع فيجري فيه ما يجري في الثالث من خروجه عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجوز الاستصحاب وقد يستدل في بعض المسائل
بان هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا وهو غير متجه فانه يجب التفتيش
عن متن الحكم المجمع عليه هل هو محدود الى وقت او حال او هو مطلق غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا لعدم تحقق الخلاف في وقت
اذا كان متن الاجماع غير محدود لانه يصير حجة على المخالف ايضا ومن في المعتبر من دليل العقل استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما
تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة وفي غاية المامول لا كلام في حجية استصحاب النفي وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصله استصحاب
براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات الى ان يرد الدليل الناقل عن النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حيث ادى

تنبيه في استصحاب [illegible] في الاحكام الكلية الالهية

مفتاح في بيان شرائط العمل بالاستصحاب

الدليل عليه انتهى **مفتاح** لم يتعرض معظم الاصوليين كالفاضلين والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والآمدي والعضدي وغيرهم لشرائط الاستصحاب ولكن اشار الى جملة منها في الوافية احدها ما اشار اليه بقوله وينبغي ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب شروطا الاول ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا انتهى وهذا الشرط في الجملة حسن ولكن في اطلاق كلامه نظر والتحقيق ان يقال ان الدليل العارض للاستصحاب ان كان مفيدا للقطع فلا اشكال في لزوم العمل به وتقديمه على الاستصحاب وان كان مفيدا للظن فان قلنا بان الاستصحاب انما يكون حجة باعتبار افادته الظن كما هو ظاهر معظم القائلين بحجية الاستصحاب فينبغي الاخذ بما هو اقوى الظنين من المتعارضين كما في كل دليل ظني يعارضه مثله فقد يكون ذلك الاستصحاب وقد يكون غيره فلا وجه للحكم بترجيح الدليل المعارض على الاستصحاب مطلقا الا ان يقال ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون ولذا لم يحصل حد براءة ولا رواية ولم يندفع بظاهر شيء منها وفيه نظر وان قلنا بان حجيته من باب التعبد والتسبيب لا من باب الاجتهاد والظن فينبغي ح ترجيح المعارض له عليه لوجوه احدها ظهور اتفاق الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية مقدمة على الادلة التعبدية وثانيها ان المفيد للظن اقرب الى الواقع وابعد من الخطاء ولذا نزل منزلة العلم فيكون اولى بالترجيح فتم وثالثها فحوى ما دل على لزوم ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما فتم ورابعها انه لو لم يرجح المفيد للظن فلا يخ اما ان يرجح الاستصحاب او يتوقف في الترجيح وعلى اي تقدير يلزم سقوط العمل بالادلة الظنية في جميع المسائل الشرعية ولزوم العمل بالاستصحاب فيها لو وقوع التعارض بين الامرين وذلك مستلزم لامرين احدهما ابطال الادلة الظنية وثانيهما سقوط الفقه وفروع الدين راسا كما لا يخفى وبطلان الامرين في غاية الوضوح فتم وثانيهما ما اشار اليه بقوله الثاني ان لا يحدث في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على تيممه واتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة اولا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه ح يرجع الى فقد الشرط الاول حقيقة والا فيصح التمسك به في مسئلة من طلق الزوجة المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج آخر وحملت منه ولم ينقطع بعد لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق ره في الشرايع وغيره يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المرأة الحامل من الذي حملت منه هل يشمل هذه الصورة اولا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعادل الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح انتهى وعليه نظر وثالثها ما اشار اليه بقوله الثالث ان لا يكون هناك استصحاب آخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في الجلد المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان في وقت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطاهر روح لا يمكن الا مع الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حيوته اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه ونحوه الثابت اولا كعدم المذبوحية واستدل بعض آخر على النجاسة بان للذبح اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت ايضا ان اصالة العدم ايضا مشروطة بشروطها منها ان لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض باصالة عدم اسباب الموت انتهى وفيه نظر ايضا واذا تعارض الاستصحابان ففيه احتمالات الاول التوقف مطلقا الثاني ترجيح استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم مطلقا فيلزم فيما اذا وقع الصيد في الماء القليل الذي ينجس بملاقات النجاسة وحصل الشك في زهاق روحه بوقوعه في الماء والصيد ان تعارض فيه الاستصحابان وهو استصحاب طهارة الماء لاحتمال زهاق الروح قبل الوقوع في الماء واستصحاب بقاء الحيوة الى الوقوع في الماء وذلك لان استصحاب بقاء الروح من استصحاب الموضوع واستصحاب طهارة الماء من استصحاب الحكم وقد قلنا ان استصحاب الموضوع مقدم وذلك لان الاستصحاب يلحق صورة الشك بصورة اليقين ولا شك ان في صورة ابقائه ما حكم ببقائه بالاستصحاب يلزم الحكم بما ذكر فكذلك في صورة الشك وبالجملة ان الاستصحاب بدل عن العلم فكلما يحكم به في صورة العلم يلزم الحكم به في صورة الشك والا لم يكن الاستصحاب بدلا عن العلم فالمراد باستصحاب الموضوع استصحاب ما يلزم تقدمه على ما عارضه في صورة العلم بالبقاء وفيه نظر لان الاستصحاب ليس حجة باعتبار افادته الظن حتى يلزم ما ذكر بل باعتبار العمومات المانعة من نقض اليقين بالشك وعليه لا يصح ما ذكر كما لا يخفى والثالث العمل بالاستصحابين حيث يمكن العمل بهما والا فتقديم استصحاب الموضوع فيلزم في مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل الحكم بطهارة الماء عملا باستصحابها والحكم بنجاسة الصيد عملا باستصحاب بقاء الروح الى الوقوع في الماء ويلزم منه في مسئلة من تيقن الطهارة

الحكم بنجاسة الماء م

ومثلت في الحدث الحكم ببقاء الطهارة وان خاف صلاتها لم ببقاء اشتغال الذمة بالعبادة لامتناع العمل بهما معا في الجملة وهذا الاحتمال في غاية
القوة لنا على العمل بالاستصحابين في صورة التمكن منهما دليلا لان شرعهما ان يمكن العمل بهما فيجب لنا على تقدم استصحاب الموضوع في
صورة عدم امكان العمل بهما اكثر من الاخبار الواردة في بيان حجية الاستصحاب فانه قدم فيه استصحاب الموضوع كما لا يخفى ومع هذا فلو لزم الثوقف
هنا لزم سقوط حجية الاستصحاب غالبا وهو خلاف ظواهر النصوص والفتاوى ثم وورابعها ما اشار اليه بقوله الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب
على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول فكيف اثباته
في الزمان الثاني مثلا باستصحاب عدم المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو
وقت الحيوة والسر فيه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه
الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم
ثبوته في الزمان الاول لا الثاني ولم يعلم انه باق في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه
هنا معلوم وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب الضاحك المتحقق بوجود
زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان وخامسها ما اشار اليه بقوله الخامس ان لا يكون هناك استصحاب اخر في امر ملزوم
لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم
باستصحاب طهارة الماء ولا بنجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب ثم وجده في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء وانكر بعض
الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الاصلين بنجاسة الصيد وطهارة الماء ولكن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب
في وقت بل بالاصل بمعنى القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة تقبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير النجس بالغسل في الثوب
والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وهو صريح في بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون بقاء النجاسة الى حين الغسل لولا الاخبار فلا يكون بالاستصحاب
وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب من الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورد الامر
في حق المربية للصبي تغسل قميصها في اليوم مرة وورود النهي عن الصلوة في الثوب المشرك من النصراني قبل غسله وتعجبه عليه السلام في صحيحة محمد بن اسمعيل
بن بزيع حين سئله عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل يطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء الى غير ذلك مما يدل على بقاء
النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا في الروايات كيف يمكن القول بانه بالاستصحاب ففي بعض الامثلة المذكورة في
شرايط الاستصحاب قد انضم اليه امر اخر من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة فالامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع
في الحقيقة يرجع الى انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في انه
يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع الصرف الذي تعلق به الحكم الشرعي الذي شك في بقائه فلو لم يبق لم يجر فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الملح الحاصل
من استحالة الكلب باعتبار الاستصحاب وذلك لان القدر المتيقن من النصوص والفتاوى الدالة على حجية الاستصحاب هو صورة بقاء الموضوع
كما لا يخفى فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم فتو ولانه اذا تغير الموضوع اندرج تحت موضوع حكم اخر فصار الاول
فلا يمكن فيه التمسك بالاستصحاب وقد اشار الى هذا الشرط جدي قدس سره في الرسالة الاستصحابية فقال واعلم ايضا انه اذا استحال موضوع
الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دودا والميتة ترابا والدهن النجس دخانا ومثل ان احترق نجس فصار رمادا او كالاستحالة
الانتقال مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك من نظاير ما ذكرنا في الموضعين لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة
لا الملح والدود والتراب فتأمل على ما ذكره وتأمل بعض المتأخرين في ذلك ليس في محله ثم ان تغير الموضوع على اقسام منها ما يعلم جريان
الاستصحاب معه ومنه ما يظن بالجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك فيه موضع تعارض الاستصحاب
مع استصحاب اخر يقاومه او قاعدة اخرى كذلك والظن من جهة عاضد مما هو اقوى منه او اضعف ولا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك انتهى واذا شك
في بقاء الموضوع فينبغي ان لا يتمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ثم ان الشك في ذلك تارة يحصل
بحصول تغير في الموضوع يوجب الشك في بقائه كما في النجم المسبوق بالخشبية واخرى باعتبار الاشتباه في اصل موضوع الحكم كما في الماء المتغير بالنجاسة

تنبيهات متعلقة بحجية الاستصحاب في الاحكام عقيب

هو الاول ثم

في جريان الاستصحاب في الموضوع العرفي

فانه لم يعلم ان موضوع الحكم بالنجاسة هل هو نفس الماء كما هو مفاد قوله اذا تغير الماء بالنجاسة فيجوز التمسك باستصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير بعلاج او غيره او الماء المتغير بحيث يكون المجموع المركب كما هو مفاد قوله الماء المتغير نجس والرجل الفقير يستحق الزكوة فلا يجوز لنا التمسك باستصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير لتغير الموضوع وبالجملة ان فهم الموضوع وتغيره قد يكون واضحا بينا فالامر فيه سهل وقد يكون غامضا دقيقا فينبغي مراعاة التامل فيه ولا يمكن ان يجعل الفارق نفس عبارة المعصوم بان يقال اذا قال مثلا الماء المتغير نجس دل على ان الموضوع هو الماء المتغير واذا قال اذا تغير الماء نجس دل على ان الموضوع نفس الماء لانه قد يحصل العلم من جهة الخارج بخلاف ذلك نعم لا يبعد ان يجعل ذلك اصلا يرجع اليه في مورد الاشتباه فتدبر **الثاني** هل يكون الاستصحاب حجة في الموضوعات الصرفة فلو شك في بقاء زيد المفقود لزم الحكم ببقائه حتى يعلم بموته بحكم الاستصحاب وان طالت المدة غاية الطول فلا يقسم امواله بين الورثة ونحو ذلك اولا المعتمد هو الاول لظهور اتفاق القائلين بحجية الاستصحاب ولاطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الاستصحاب وقد حكى في الرسالة الاستصحابية عن جماعة التصريح بحجية الاستصحاب هنا فقال هو على قسمين الاول استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامور الخارجية التي لها مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ عن معناه ومثل عدم التذكية في الغنم المشتبه ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجوديات الثاني استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت به حكم شرعي لموضوع معلوم مثل انا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا فنقول قبل وقوعه كان متطهرا يقينا فالطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثل وجدان الماء حين الصلوة للمتيمم الفاقد له فنحكم بعدم نقضه للتيمم شرعا والضرب الثاني عكس الضرب الاول وهو ان ثبوت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع ام لا مثلا نعلم ان البول ناقض البتة لكن نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام لا فيقال الاصل بقاء الوضوء فنحكم بعدم تحقق البول فهو متطهر الآن اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكر مطلقا ومنهم من فصل فانكر حجية القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول والاخباريون ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر فهم يقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين انتهى **الثالث** هل يجوز الاعتماد على مجرد الاستصحاب

في جريان الاستصحاب في المسائل اللغوية

في المسائل اللغوية فنحكم بعدم نقل اللفظ عن معناه الاصلي وبعدم تعدد الوضع وبعدم وجود القرينة لان كل ذلك مسبوق بالعدم الازلي فالاصل بقائه في مقام الشك اولا بل يشترط حصول الظن بالمذكورات بالغلبة ونحوها فيه اشكال من عمومات الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان مبنى اللغة على ما تعارف بين اهل اللسان لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وللعلم القطعي بذلك ولعدم ثبوت حكم شرعي تعبدي في باب اللغات غالبا ومن الظاهر ان اهل اللسان لا يعتمدون على مجرد الاستصحاب في المسائل اللغوية بل المناط عندهم فيها اما العلم او الظن واما التعبد المحض الذي منه الاستصحاب فلا واما اطلاق الاخبار المتقدمة فمدفوع بما ذكر مع امكان منع انصرافها الى محل البحث لغة ونحوه ما ذكره جماعة من الاصوليين في لزوم ارتكاب التأويل في نحو قوله عم الطواف بالبيت صلوة بالحمل على ارادة المشابهة فان ظاهره تعبيره من منصب الشريعة من بيان الاحكام دون المسائل اللغوية وتوقف جماعة في ذلك ولكن لم اجد احدا صار الى لزوم الحمل على الظاهر وقد بينا ما فيه في جميع ما ذكر ولو قيل بحجية الاستصحاب فيما اذا اشتبه طريقة اهل اللسان ولزوم تركه اذا كان مخالفا لها لم يكن بعيدا **الرابع** هل يشترط في الاستصحاب كون التيقن بما ثبت في الزمن الاول من حكم او غيره ثابتا في الزمن الثاني الذي حصل فيه الشك في بقائه بمعنى ان يكون في حالة الشك في البقاء جازما بثبوته وشاكا في بقائه في الزمن الثاني وقد كما فيما اذا شك في بقاء الطهارة بعد القطع بتحققها وعلمه في حالة الشك بكونه متطهرا فيما سبق اولا يشترط ذلك بل يكفي مجرد اليقين بثبوت حكم او غيره وان حصل له الشك في صحة اليقين السابق فلو تيقن في الصبح مثلا بكونه متطهرا ثم بعد مضي مدة حصل له الشك فيما تيقن به في صحة علمه السابق فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وقوة دعوى عدم انصراف اطلاق النصوص والفتاوى الى الصورة الاخيرة لعدم تبادرها منه فالاحتمال الاول في غاية القوة **الخامس** هل يشترط في الاستصحاب مطلقا ان يكون ثبوت الحكم او غيره في الزمن الاول بطريق القطع الحقيقي فلو ثبت حكم مثلا بدليل ظني معتبر شرعا كخبر الواحد او بينة شرعية كشهادة العدلين ثم حصل

الشك في بقائه لم يجز التمسك في الحكم ببقائه بالاستصحاب او لا يشترط ذلك بل يكفي في الاستصحاب الثبوت في الزمن الاول شرعا باي نحو كان فيه
اشكال ولكن الاحتمال الاخير هو الاقرب لظهور اتفاق القائلين بالاستصحاب ولاطلاق الاخبار الدالة على حجيته **فيه السادس** هل
يشترط في الاستصحاب مطلق حصول الشك بالمعنى المتعارف في بقاء ما ثبت اولا فلو ظن بعدم بقائه لم يجز التمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه او لا
يشترط ذلك بل يكفي في الاستصحاب عدم العلم بالبقاء مطلقا ولو ظن بعدم البقاء التحقيق ان يقال ان كان الظن بعدم البقاء مما اعتبره الشارع كالظن
المستفاد من خبر الواحد وكالظن في القبلة فهو مما يمنع من الاستصحاب والا فلا وربما يلتزم من استند في حجية الاستصحاب الى افادته الظن بالـ
الاحتمال الاول **فيه السابع** هل يشترط في العمل بالاستصحاب الفحص عن الدليل الدال على رفع ما ثبت اولا او عدم التمكن منه
فلا يمكن منه ما لم يأت به لم يجز الاعتماد عليه بمجرد الشك في البقاء فمن تيقن الحدث وشك في الطهارة لم يجز له البناء على الحدث الا بعد الفحص
عن تحقق الطهارة منه او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد الشك الذي يقتضيه اطلاق النصوص هو الاحتمال الثاني وهو خال عن المعارض بالنسبة
الى الاستصحاب في الموضوعات الصرفة فلا يجب الفحص عنه فلا يشترط في الاستصحاب في الموضوعات الصرفة الفحص عن المعارض والظاهر انه متفق
عليه بين اصحابنا القائلين بحجية الاستصحاب فيها واما الاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية فلا يجوز العمل به الا بعد الفحص عن
المعارض لظهور الاتفاق عليه المؤيد بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وبفحوى ما دل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة و
غيرهما وسائر الادلة الظنية المعتبرة شرعا الا بعد الفحص عن المعارض **الثامن** لا فرق في حجية الاستصحاب بين طرو الشك بعد الزمان
الاول بمدة قليلة او طويلة لاطلاق النصوص والفتاوى **التاسع** اذا شك في شهر رمضان في دخول النهار وخروج الليل فلا يجوز الحكم باستصحابهما
لانهما من الزمان وهو مما لا يجوز استصحابه لانه ينقضي شيئا فشيئا فليس له بقاء قطعا نعم يمكن التمسك باصالة عدم دخول ضد ما كان فيه **العاشر**
اذا ثبت شيء في زمان ثم قطع ثم حصل الشك في ثبوته فيما سبق فهل الاصل الثبوت ويكون من باب الاستصحاب المعكوس لعموم قولهم لا ينقض اليقين بالشك
ابدا او لا بل الاصل الحكم بتأخر الحادث ولا معنى للاستصحاب المعكوس ولا وجه له والاخبار لا تشمله **باب** القياس في الحديث
النبوي ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام **مقدمة** اختلفت
العبارات في تعريف القياس وذكروا له حدودا منها ما اشار اليه في بعض والعدة فقال القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وله شروط لابد
منها وان كان الحد هو ما ذكرناه ومنها ما اشار اليه في الغنية فقال هو الحاق الشيء بشبيهه ومنها ما اشار اليه في زج والمعالم فقال القياس في الوضع
هو المماثلة وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لشباهتهما في علة الحكم المتفق عليه يسمى اصلا وموضع الحكم المختلف
فيه يسمى فرعا والعلة هي الجامع الموجب لاثبات مثل حكم الاصل في الفرع ومنها ما اشار اليه في ذي وشرحه فقال القياس عبارة عن حمل الشيء
على غيره في اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما في علة الحكم واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهي المعنى المشترك
في الحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع ومنها ما ذكره في التهذيب فقال القياس تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما واركانه
اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك وهما
ضعيفان لان الاصل ما يفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على نفس الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم
الخمر بالنص امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقي الاصل اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في الوفاق فرع في المتنازع فيه والعلة
بالعكس وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة موثرة في الحكم والمحل غير موثر والفرع عند الفقهاء
محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق
اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الفرع
والبحث هنا على مصطلح الفقهاء ومنها ما اشار اليه في بر فقال القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته
بذلك وهو من الامور النسبية فيستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة واما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء فيقال لمعنيين احدهما
قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له
عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا والاصل الصلوة والفرع

وفيه مباحث الاول في تعريف القياس

في موضع الحكم

الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل له

الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نفيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي لاجلها لم يكن الصلوة
شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حال النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف حال النذر اجماعا الثاني قياس
الطرد وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اثبات الحق وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من الشبه وقال
ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم
على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما ومنها ما ذكره في ذ ه فقال القياس مساواة فرع
لاصل في علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع وقد علمت بذلك اركانه ومنها ما ذكره في الوافية فقال القياس هو اثبات الحكم في محل بعلة
لثبوته في محل اخر بتلك العلة ومنها ما ذكره في ح ض فقال القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به فساواه وقست
الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وفي الاصطلاح مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك انه نزل لما الاحكام فلابد
من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل اخر بقياس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه
ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم ويسمى علة الحكم
فلابد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك يحصل
ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد ذكر للقياس حدود منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق ومنها قولهم العلم عن نظر ومنها ما ذكره ابو هاشم
وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما
من اثبات حكم او صفة او نفيهما انتهى واعلم ان المستفاد من تتبع كتب القياس انسامه ثلثة احدها القياس المستنبط العلة وثانيها القياس بالطريق
الاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وثالثها القياس المنصوص على علته **مفتاح** اختلف علماء الاسلام في حجية ما عدا القياس
بالطريق الاولى والقياس المنصوص العلة في الاحكام الشرعية الفرعية وهو القياس المستنبط العلة على قولين الاول انه حجة كظاهر الكتاب وهو
لمعظم العامة وحكى بعض عن ابن الجنيد من قدماء الامامية الثاني انه ليس بحجة وهو للذريعة والعدة والغنية والمعارج والتهذيب ونهج الحق والمبادي
وشرحه والمنية والزبدة ولم ويه المامول والوافية وبالجملة عليه معظم الامامية بل كلهم اذ حكي عن ابن الجنيد الرجوع عما كان عليه وهو المعتمد لهم
وجوه منها ما تمسك به في ذ ح فقال لو تعبدنا بالعمل بالقياس لوجدت الدلالة عليه لكن الدلالة مفقودة فالتعبد به غير جائز اما الملازمة فلان
التكليف يستدعي وجود دلالة والا لكان التكليف به من دون نصب دلالة عليه تكليفا بما لا سبيل الى العلم به وهو تكليف بالمحال واما بطلان اللازم فبالاستقراء
انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في جملة من الكتب ففي الغنية ان القياس ليس بحجة لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان فقد دليل اثباته كاف في القطع
على انتفائه ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت ثان لان ثبوت ذلك يفتقر الى
دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد بالعمل به في الاحكام الشرعية لان التعبد بجميع
الى دليل شرعي كساير الاصول الشرعية لان التعبد بجميع ذلك يتبع المصلحة ولم نجد في الشرع ما يدل على ذلك فيجب نفيه ونفي التعبد به فان العبادة به لو
وقعت لكان عليها دليل شرعي كساير العبادات الشرعية واذا كنا قد تاملنا ادلة الشرع فلم نعثر على ما يدل عليه على هذا الموضع وجب نفي
العبادة به وفي العدة لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة طريقان احدهما انه اذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة
به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس في دين الله تعالى ما يجوز استعماله من جهة الكتاب ولا من جهة السنة المتواترة ولا من الاجماع وانما
قلنا ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل بالقياس ومنها ما تمسك به في ذ ح فقال لنا انه لو ورد التعبد
به لاشتهر ذلك بين اهل الشرع لكن ذلك باطل اما الملازمة فلان الاحتياج الى القياس بحسب الحوادث والوقايع التي تستند الى القياس كثيرة عندهم والعادة
قاضية بان مثل ذلك مما يشتهر واما بطلان اللازم فقد اشتهر ذلك بين الفقهاء بل ربما ان خصومكم يدعون الاجماع عليه لانا نقول لو كان ذلك
لما اختص الحكم بعلمه دوننا لما ذكرناه من عموم البلوى به وعدم الاغراض الباعثة على اخفائه ومنها ما اشار اليه في ذ ح فقال وقد احتج بعض اصحابنا
ايضا بان القول بنفي التعبد مع بطلان الحجج التي ذكرها الخصم مما لا يجتمعان والثابت بطلانها فلا يكون التعبد ثابتا بيان انهما لا يجتمعان
ان القائل بكونه حجة متمسك في ذلك بالوجوه التي يذكرونها ونحن نقول انها حق والمنكر لها يبطلها ويمنع من كونه حجة والقول بكونه حجة مع ان تلك الحجج باطلة

في بيان حجية القياس

في الشرع دليل على ان التعبدية

العلم بتظافر فيشتهر

قوله ليس لاحد فيكون منفيا الا ايقال نحن نجوز ان يكون غيرنا ذكر دليلا على كون القياس حجة فلا يلزم من القول ببطلان هذه الحجج بطلان القياس
الا انا نقول مع القول بكونه حجة وتجويز وجود حجة لم يذهب احد الى القول ببطلان هذه الحجج المذكورة ومنها ما تمسك به في المنية فقال لنا انه مبنى
شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيها وذلك يمنع من القياس اما الاول فظ فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها
منها مع تساويها في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع
واوجب صوم اخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحائض
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى العجوزة الشوهاء واباحه الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان
مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات كما في قياس العكس انتهى وقد تمسك بهذه الحجة ايضا في نهج الحق و
التهذيب والمبادي وشرحه والزبدة ومنها ما تمسك به في نهج الحق فقال لا يجوز العمل بالقياس لانه ركاب طريق لا يؤمن معه الخطاء فيكون قبيحا ومنها ما تمسك به ايضا
في نهج الحق فقال ولانه يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط
وقد قال الله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي المبادي وشرحه لان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة
والاختلاف منهي عنه وقد نفى الخلاف بقوله تعالى لا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم وفي النهاية لنا انه لو جاز
العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه والتالي باطل لقوله تعالى ولا تنازعوا المقدم مثله بيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات
وهو يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لامتناع الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين ثم قال اعترض بوروده
على الادلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا وفيه نظر اذ الادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول
النص والمراد منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيهما لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد ومنها ما تمسك به في النهاية فقال
لنا انه لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق سائر عبيده السود فضلا عما اذا لم يأمر بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت الخمر للاسكار
فكيف يجوز القياس عليه ثم قال اعترض بان عتق جميع السودان لا يثبت لو صرح وقال قيسوا سائر عبيدك ولو نص الله على الحكم ثم قال قيسوا عليه
جاز القياس اجماعا فظهر الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على التمع لكثرة حاجتهم وظهور رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم وفيه
نظر فان عتق جميع السودان ان كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليهم يقع لعدم العبادة التي جعلها الشارع مناطا
للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما لسواده وقس عليه سائر العبيد كان للوكيل عتق الجميع ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لنا
انه لو كان الله تعالى ورسوله قد تعبدانا بالقياس لكان القايسون مطيعين للنبي صلى الله عليه وآله وذلك كونه عالما بهم وبما يؤديهم اجتهادهم
اليه واعترض عليه قاضي القضاة فقال لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد اعلم نبيه صلى الله عليه وآله بالقايسين مفصلا واراد القياس وكانوا
مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد في الجملة من المجتهدين ان يجتهدوا الاجتهاد الصحيح ويفعلوا بحسبه فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي صلى الله عليه وآله
فان قلت هو اراد الله تعالى حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضي عبد الجبار في موضع ان من يجعل المصيب واحدا وعليه دليل يقول انه اراد
حكم الفرع بنصب الادلة على ذلك ومن يصوب كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم اراد احكام الفروع عند نصب الامارات وقال اخرون عند نصب الادلة
على العمل بالقياس وما اختاره القاضي في بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال على حكم الاصل واختاره في موضع اخر وقال ابو
الحسين انه تعالى انما اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع
على جميع ذلك وليس البعض مرتبا على الباقي ثم قال وفيه نظر فان الطاعة والامر لا يثبتان بالاحتمال ومنها ما تمسك به في النهاية فقال
لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد بمقاييسكم فانه ما من فرع الا ويشبه اصلين متضادين في الحكم وذلك يقتضي ثبوتهما فيه وهو ممتنع فعلمنا
انه تعالى لم يتعبدنا بذلك واعترض بمنع كون كل فرع يشبه اصلين سلمنا لكن نمنع التخيير بقولنا ان الله تعالى جعل طريقا في معرفة شبهه قوة باحد
الاصلين فاذا رجع المجتهد ظفر به ومن يجوزه يحكم بالتخيير وفيه نظر فانا لا ندعي ان كل فرع يشبه اصلين بل اكثر الفروع تشبه اصولا متعددة ولا
او لو ثبت للبعض ومنها ما تمسك به في النهاية فقال سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول
النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة اليه فاذا لسنا متعبدين به واعترض بمنع تناول النصوص جميع الحوادث

[illegible]

وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام ومنها ما تمسكت به في جملة من الكتب من الايات الكثيرة ففي المعارج لنا ان العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز اما الاولى فظاهرة واما الثانية فبقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وبقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الاية مع وجود الدلالة عليه لا يكون عملا بالمظنون بل بالمقطوع به كالعمل بالشاهدين والحكم بالأروش واستقبال القبلة لانا نقول وجه المنع فوجب طرده فاذا خرج ما اشرتم اليه وجب بقاء ولما بقي عملا بمقتضى الدليل وسيبطل ما تزعمون انه دليل على العمل به فيبقى ما ذكرناه من الدليل سليما عن المعارض وفي دعاء الكبت اليه انه ليس بحجة لوجوه احدها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله وفي التهذيب لا قوي عندي ان القياس المذكور لا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا الاية ولا تقف الاية ان يتبعون الا الظن ان الظن الاية وفي نهج الحق واما السمع فقوله تعالى ان يتبعون الا الظن لا يغني من الحق شيئا ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين الى قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي النهاية لنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله والقول فيكون منهيا عنه وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه وقوله ولا تقف الاية والقول بالقياس اقتفاء بما ليس به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني الاية ان الظن الاظنا والقياس ظني خرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فيه تبيان لكل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكلما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حقا فما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا وفي المنية لنا قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله تعالى بما لا يعلم فيكون منهيا عنه وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن الاية والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي وفي الزبدة لنا قوله تعالى ولا تقف وان تقولوا على الله ان الظن لا يغني الاية خرج ما خرج بدليل فبقي الباقي انتهى وقد اعترض في المنية على الاية الاولى فقال فيه نظر لاختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله المتمكن من اخذ الاحكام بالوحي المفيد للقطع انتهى وحكى في النهاية هذا الاعتراض عن بعض ثم قال وفيه نظر لانه اذا نهي النبي صلى الله عليه وآله عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم اتصافه بما يضاد المعرفة فاحاد الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى واشار الى ما ذكره من الجواب في غاية المأمول ايضا ثم قال لا يقال ان النبي صلى الله عليه وآله انما نهي عن ذلك لان له طريقا غيره هو الوحي بخلاف الامة لانا نقول هذا الطريق على تقدير حقيته لا ينافي التعبد به التعبد بالوحي ايضا كما هو ظاهر هكذا اجاب بعض اصحابنا اقول فيه نظر فان للخصم ان يقول انما منع الرسول صلى الله عليه وآله من التعبد به لكون مرتبته اعلى منه اقول الحق ان مثل هذا الخطاب عام في النبي صلى الله عليه وآله وغيره فاندفع الاعتراض راسا انتهى واعترض على قوله تعالى وان تقولوا الاية وقوله تعالى وان الظن الاية ونحوه وكذا على الايات المتقدمة في بعد العدة وغاية المأمول وفي نهج الحق للفضل بن روزبهان فقال وليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر من الكتاب يقتضي ابطال القول بغير علم لان من ذهب الى القياس يسند قوله الى علم وهو دليل التعبد بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الظن وفي الثاني قد اعتمد من نصر هذه الطريقة التي ذكرناها على ايات منها قوله تعالى ولا تقف الاية وان تقولوا الاية وللمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب فانما ظننتم علينا انا نعلق الاحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلنا به من العقليات وفي الثالث وفي استدلال المعم بهذه الايات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول حيث قال هناك والنهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول لما ظاهر انه مع الحصر لا يتم الاستدلال ولا يمكن الجواب بان الحصر اضافي بالنسبة الى الخبر الواحد فلا ينافي خروج غيره او ان الحصر هناك تحقيقي والعموم هنا بناء على ما يزعم الخصم من عدم الانحصار فليتم وفي الرابع اما قوله تعالى وان تقولوا الاية وقوله تعالى ولا تقف الاية ونحوهما من ثلاثة اوجه الاول انا نقول بموجب الاية وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم الذي انه يجب حمل الايتين على المنع عن القول بما ليس بمعلوم حملا ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة الثالث ان الايتين حجة على الخصوم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم لكون المسألة غير علمية وكانت مشتركة الدلالة وبمثل هذه الاجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى وان الظن لا يغني الاية وقوله تعالى ان بعض الظن اثم وفي الخامس الظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا تحقيق وان اريد به العلم الراجح فهو ممنوع الكفاية

في بيان اعتراض على حجية القياس / على ادلة المثبتين

عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاءهم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهدين لا يعملون بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه ثم ان تلك الآيات وان افادت المطلوب فهي معارضة بالآيات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة انتهى وفي جميع الاعتراضات نظر واضح ويتم جواب بعضها من المعارج وغيره وقد اشار اليه في تهذيب الوصول حقا والحق في الاول اعترض على الادلة من القرآن بان الادلة انما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كأن الله تعالى قال مهما ظننتم ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلموا قطعا انكم مكلفون بذلك الحكم وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة ثم قال وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس وبمنع قطعية الحكم والمشابهة لقوله متى ظننت الحكم فقد وجبت قطعا والا لكانت الاحكام تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كان الحكم مظنونا كذا وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني اقول كلام الناصب هيهنا على لسان اول من قاس حيث اتى بما لا يخفى الوهن وان اما اولا فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك والترديد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر انه تقول العلم الراجح مما لا محصل له واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت في شأن الكفار وعملهم بالظن في عبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار واخرجها عن عموم الآيات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه يرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل هو من قبيل ان بعض الظن اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظن واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان قيل انه يعني العلم بالاحكام الشرعية في تعريفنا الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه مسائل وجوبية تستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسيرهم الفقه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجب من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بموجبه ظنا حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المنوط منه مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى وقد اعترض في الاحكام على قوله تعالى لا تقدموا الآية فقال انا نقيد ان لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله ورسوله وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة واورد عليه في النهاية فقال وفيه نظر فان معنى التقدم بين يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي فيما لم ينص الشارع عليه وترك القياس للاصل وهو معلوم الا ان يظهر المزيل عنا انتهى واعترض في الاحكام على قوله تعالى ما فرطنا الآية وقوله تعالى ولا رطب الآية فقال المراد بان الكتاب تبيان لكل شيء انما هو لدلالة الالفاظ من غير واسطة واما بواسطة الاستنباط منه او بدلالته على السنة والاجماع الدال على اعتبار القياس فالعمل بالقياس يكون عملا بما بينه الكتاب كما انه خارج عنه كيف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم العقلية من الهندسية والحسابية بل وكثير من الاحكام الشرعية كمسائل الجد والاخوة وانتشار المفوضة ومسائل العول ونحوه وعند ذلك فيجب حمله على انه ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام المثبتة بما لا تفريط فيها حذرا من مخالفة عموم اللفظ واورد عليه في النهاية فقال وفيه نظر لانا نمنع وصف المستنبط من المنزل بانه منزل وهو ظاهر انتهى واعترض في الاحكام على قوله تعالى وان احكم الآية فقال نحن نقول بموجبه فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب

لا مطابقة ولا تضمنا بل التزاما ولو سلم الترديد لا تدل الا على ان العلم بوجوب احد الاحكام تم

[illegible]

مع الرسول ص فلا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول ص لامكان معرفته احكام الوقايع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره انتهى وفيه نظر
ومنها ما تمسك به في دفع الحد الاجماع الصحابة عليه روي عن علي ع انه قال من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال ع لو
كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر
اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا انتهى وبعض ما ذكره جملة من الكتب
في بعضه وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضيف اليهم القول بالقياس ذم القياس وتوبيخ فاعله والازراء عليه فروي عن امير المؤمنين ع انه قال
لو كان آه وهذا تصريح منه ع بانه لا قياس في الدين وروي عنه ع انه قال من اراد آه وهذا اللفظ ابلغ من غيره والنقل عنه عليه السلام مستفيض
بانكار القياس في الشريعة اكثر من استقصائه عن غيره هذا ما يرويه مخالفونا من اصحاب الحديث في هذا الباب مما رواه مخالفونا من اصحاب الحديث
في هذا الباب عن ابي بكر قوله اي سماء آه وعن عمر انه قال اياكم آه ثم نقل عنه خبرا آخر دالا على خلاف ذلك ثم قال وعن عبد الله بن مسعود انه
قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء لا يقيسون الامور برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس ان الله تعالى قال لنبيه ص احكم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ثم نقل عنه خبرا آخر مصرحا بذلك بينهم
ثم قال وعن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله ص لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي
بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس لع ثم نقل عنه رواية اخرى بالزعل في ذلك ايضا ثم قال وكان ابو سلمة بن
عبد الرحمن لا يفتي برأيه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره وتوبيخ فاعله فاي نكير ابلغ مما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتأولوا
الالفاظ التي رويناها عنهم ويتكلفوا التأويل فيتعسفوا مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه دون وجه ليسلم لهم
ما حكوه من قولهم بالقياس لان ذلك انما كان يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتأويل وكان صريحا في دلالته على ذلك ثم
قال اما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تسددا واحتياطا للدين حتى لا يقول الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر البطلان
وذلك لان التسدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله او صح لو منع منه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك
غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تأملهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس والرأي
اللذين هما اصلان عندكم من اصول الدين مساويان للكتاب والسنة والاجماع وفي الغنية ما دل على ما حكاه في بعضه عن امير المؤمنين ع وعن ابن
مسعود وعن ابن عباس وعن ابن عمر ونحن نبين ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي عليه السلام من اراد آه وقال ع لو كان آه وانكاره للعمل به متواتر
وقال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال ابن عباس يذهب آه وفي نهج الحق قال امير المؤمنين ع لو كان آه وقال ابو بكر اي سماء آه وقال
عمر اياكم آه وقال ابن عباس ان الله قال لنبيه ص ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن
عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال العظيمة مما يعم البلوى وفي النهاية لنا اجماع الصحابة على التصريح بذم
القياس قال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال علي عليه السلام لو كان آه وقال عليه السلام من اراد آه وقال ابن عباس يذهب آه وعن ابن عمر السنة آه
وعن مسروق لا اقيس آه وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وهذا الانكار من الصحابة و
التابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا نقول ما ذكرناه
اولى لان التصريح راجح على ما ليس بصريح واعترض عليه بان الذين روينا عنهم الانكار روي عنهم العمل به والتوفيق ما تقدم من صرف النهي الى بعض
انواعه ونحن نقول به لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرائط مخصوصة وفيه نظر فان الصحابة لم يمنعوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذموا القياس
والعامل به ومنعوا من العمل به من غير تقييد ومصيرهم الى الاحكام التي زعمتم ان استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الى الاحاديث وغيرها سلمنا لكن
النوع المذموم غير متميز عن المنهي عنه فلا يجوز التمسك بشيء منه وفي المنية لنا اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به فلا يجوز العمل به
اما الاول فلما روي عن علي ع من قوله من اراد آه وقال عليه السلام لو كان آه وانكاره للعمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال
ابن عباس يذهب آه ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم من بيان حجية اجماعهم في الرد وانكار كثير من الصحابة كابن عباس وشيعتهم
وغيرهم من مشهور فانه الاجماع وفي البحار قال ابو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد روي عن سلمان رض انه قال انما هلكت امتي حتى قاست في دينها وكان ابن مسعود

[illegible] من العمل بالقياس

في بيان اجماع الامامية على بطلان القياس

يقول هلك القايسون ومنها ما تضمن جملة من الكتب دعوى اجماع الامامية عليه في العدة ويمكن ان يستدل على نفي القياس ايضا باجماع الامامية على نفيه وابطاله في الشريعة وقد بينا ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم عليه السلم لا يجوز عليه الخطاء على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله ولا يمكن لاحد ان يعارض هذا الاجماع بمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلم وقال مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار بمثلهم لان من خالف في الاصول الخلاف الذي يوجب التكفير والتفسيق لا يدخل قوله في جملة من يعتبر اجماعهم ويجعله حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة الاخرى التي نعلم كون الامام عم في جملتهم وفي المعارج اجتمعت الامامية على ترك العمل به في مقام اخر اطبق اصحابنا على المنع من ذلك الا شاذا وفي نهج الحق ذهبت الامامية الى المنع منه وفي ئب منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين ان العقل دل على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان غير المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى لا يجوز التعبد به وفي ح دى قسم المص تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة منصوصة والاخر لم يكن منصوص العلة والثاني قياس اجماعا وانفقت الامامية على انه ليس بحجة وفي ده ليس حجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص العلة وفي م وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وفي غاية المامول اصحابنا قاطبة على عدم وقوع التعبد بالعمل بالقياس وفي الوافية لا خلاف بين الشيعة في ذلك الا ما نقل عن ابن الجنيد من انه كان يقول به ثم رجع بل انكار القياس صار متواترا عندنا ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى اجماع العترة عليهم السلم على ذلك وتواتر عنهم صلوات الله عليهم ففي نعه واما ما ترويه شيعة امير المؤمنين عنه عم وعن ابنائه عليهم السلم من انكار القياس في الشريعة وتبديع مستعمله وتضليل متبعه فان الشرح لا ياتي عليه لكثرته وظهوره وانتشاره وفي العدة على انا كما نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي القياس كذلك نعلم ان مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما صلوات الله وسلامه نفي القياس وتظاهر الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين فيه كتظاهرها عمن ذهب اليه في خلاف ذلك وليس يدفع عنهما هذا الامر الا مستحسن المكابرة وقد علمنا ان قولهما عليهما السلم حجة وقول كل واحد منهما لانهما الامامان المعصومان عليهما السلم ولا يجوز عليهما الخطاء في الفعل والاعتقاد وفي الغنية اما لا نختص برواية فيما لا يحصى كثرة وفي ديح نقل عن اهل البيت عم المنع منه متواترا نقلا ينقطع به العذر وفي د من اهل البيت عم ينكرون العمل بالقياس ويذمون العامل به اجماع العترة حجة وفي التهذيب والمنية لنا اجماع اهل البيت عم على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر عم والصادق والكاظم عليهم السلم انكاره وذم العمل به وفي نهج الحق قد اجمع اهل البيت عم على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وفي النهاية لنا اجماع العترة عم فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلم انكار القياس وذم المنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد تقدم ان اجماع العترة حجة واعترض عليه بعض بروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة عم جواز العمل بالقياس وفيه نظر فان منع اجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار واطلع على المقالات علم ان الائمة عم انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية وقول الزيدية ليس بصحيح لانهم يرجعون الى ابي حنيفة في مذاهبهم وفي ح دى لنا اجماع العترة عليهم السلم فانا نعلم بالضرورة ان اهل البيت عم لم يزالوا ينكرون العمل بالقياس وفي ده لنا اجماع العترة عليهم السلم على رده فقد تواتر عندنا انكارهم ومنع شيعتهم من العمل به وفي م وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عم وبالجملة فمنعه بعد ضروريات المذهب وفي احقاق الحق ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عم انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وبينا ان اجماع اهل البيت عم حجة وفي غاية المامول واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطيبة الطاهرة المنزهة من الادحاس على رده فقد تواتر عندنا ان الصادق والباقر وابائهما واولادهما عم انكروه وذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامروهم برده حتى صار ذلك ضروريا من مذهبهم كما تواتر عندكم ان ابا حنيفة والشافعي ومالكا اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة وفي البحار قال ابو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد وجميع اهل البيت افتوا بتحريم القياس ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على عدم جواز العمل بالقياس فمنها موثقة سماعة عن ابي الحسن موسى ع قال اياكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واومى بيده الى فيه ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي عم وقلت انا وقالت الصحابة وقلت انا ثم قال اكنت تجلس اليه قلت لا ولكن هذا كلامه فقلت اصلحك الله اتى رسول الله صلى الله عليه وآله الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وانما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فقلت فضاع من ذلك شيء قال لا هو عند اهله ومنها خبر عيسى بن عبد الله

القرشي قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال له يا ابا حنيفة بلغني انك تقيس قال نعم قال لا تقس فان اول من قاس ابليس لع ومنها
صحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال ان السنة لا تقاس الا ترى ان المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلوتها يا ابان ان السنة اذا قيست
محق الدين ومنها خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه ع ان عليا عليه السلم قال من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان
الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس ومنها خبر عثمان بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلم عن القياس فقال وما لكم والقياس ان الله
لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومنها خبر ابي شيبة الخراساني قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم
يزدهم المقاييس من الحق الا بعدا وان دين الله لا يصاب بالمقاييس ومنها ما رواه في الوسائل عن ك باسناده عن علي ع في حديث الاربعمائة
قال علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به لا تغلب عليهم المرجئة برايها ولا يقيسن الدين فان من الدين ما لا يقاس وسيأتي اقوام يقيسون
فهم اعداء الدين فاول من قاس ابليس لع ومنها خبر الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا ع عن ابيه عن آبائه ع عن امير المؤمنين ع قال قال
رسول الله ص قال جل جلاله ما آمن بي من فسر برايه كلامي وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني ومنها خبر جعفر
بن محمد بن عمارة عن ابيه عن جعفر بن محمد ع في حديث الخضر ع انه قال لموسى ع ان القياس لا مجال له في علم الله وامره الى ان قال ثم قال جعفر بن محمد ع
ان امر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس ومن حمل امر الله على المقاييس هلك واهلك ان اول معصية ظهرت من ابليس اللعين حين امر الله ملائكته
بالسجود لادم ع فسجدوا وابى ابليس لعنه الله ان يسجد فقال انا خير منه فكان اول كفره قوله انا خير منه ثم قياسه بقوله خلقتني من نار وخلقته من طين
فطرده الله عن جواره ولعنه وسماه رجيما واقسم بعزته لا يقيس احد في دينه الا قرنه مع عدوه ابليس لع في اسفل درك من النار ومنها خبر عيسى بن
عبد الله القرشي رفع الحديث قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال له يا ابا حنيفة بلغني انك تقيس قال نعم انا اقيس قال لا تقس فان اول
من قاس ابليس لع حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين ومنها خبر ابن شبرمة قال دخلت انا وابو حنيفة على جعفر بن محمد عليهما السلم فقال لابي حنيفة
اتق الله ولا تقس في الدين برايك فان اول من قاس ابليس لع الى ان قال ويحك ايهما اعظم قتل النفس او الزنا قال قتل النفس قال فان الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين قتل النفس
ولم يقبل في الزنا الا اربعة ثم ايهما اعظم الصلوة ام الصوم قال الصلوة قال فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة فكيف يقوم لك
القياس اتق الله فلا تقس ومنها خبر ابن ابي ليلى قال دخلت انا والنعمان على جعفر بن محمد ع الى ان قال ثم قال يا نعمان اياك والقياس فان ابي حدثني عن آبائه ان
رسول الله ص قال من قاس شيئا من الدين برايه قرنه الله مع ابليس لع في النار فان اول من قاس ابليس لع حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين فدع الرأي والقياس
وما قال قوم ليس له في دين الله برهان فان دين الله لم يوضع بالآراء والمقاييس ومنها خبر شبيب بن انس عن بعض اصحاب ابي عبد الله ع في حديث
ان ابا عبد الله ع قال لابي حنيفة انت فقيه العراق قال نعم قال فبم تفتيهم الى ان قال يا ابا حنيفة اذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله تعالى ولم تأت به
الآثار والسنة كيف تصنع فقال اصلحك الله اقيس واعمل فيه برايي فقال يا ابا حنيفة ان اول من قاس ابليس لع قال على ربنا تبارك وتعالى فقال انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين قال فسكت ابو حنيفة فقال له يا ابا حنيفة ايما ارجس البول او الجنابة فقال البول قال فما بال الناس يغتسلون من الجنابة
ولا يغتسلون من البول فسكت فقال يا ابا حنيفة ايما افضل الصلوة ام الصوم قال الصلوة قال فما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فسكت
ومنها ما رواه في الوسائل عن الاحتجاج للطبرسي عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة في احتجاجه عليه في ابطال القياس ايما اعظم عند الله القتل
او الزنا قال بل القتل فقال عليه السلم فكيف رضي في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا الا باربعة ثم قال له الصلوة افضل او الصيام قال بل الصلوة
افضل قال ع فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلوة في حال حيضها دون الصيام وقد اوجب الله عليها قضاء الصوم دون
الصلوة ثم قال له البول اقذر ام المني فقال البول اقذر فقال يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المني وقد اوجب الله تعالى الغسل من
المني دون البول الى ان قال تزعم انك صاحب رأي وكان اول من قاس ابليس لع ولم يبن دين الله على القياس ومنها المرسل عن ابي عبد الله عليه السلم
في رسالته الى اصحاب الرأي والقياس اما بعد فان من دعا غيره الى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه لان المدعو الى ذلك ايضا لا يخلو
من الارتياء والمقاييس ومتى لم يكن بالداعي قوة في دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعي ان يحتاج الى المدعو بعد قليل لانا قد رأينا المتعلم
الطالب ربما كان فائقا لمعلمه ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعي ربما احتاج في رأيه الى رأي من يدعو وفي ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون
وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن الهزل ولم يعب الجهل ولكن الناس لما سفهوا الحق وغمطوا

[illegible]

النعمة واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك عن رسله والقوام بامره وقالوا لا شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا فولاهم

الله ما تولوا واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتيائهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث

اليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم انما استدللنا ان رضى الله غير ذلك ببعثة الرسل بالامور القيمة الصحيحة والتحذير من الامور المشكلة

المفسدة ثم جعلهم ابوابه وصراطه والادلاء عليه بامور محجوبة عن الرأي والقياس فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله الا بعدا ولم يبعث رسولا

قط وان طال عمره قابلا من الناس خلافا لما جاء به حتى يكون متبوعا مرة وتابعا اخرى فلم ير ايضا فيما جاء به استعمل رأيا ولا مقياسا حتى يكون ذلك واضحا

عنده كالوحي من الله وفي ذلك دليل لكل ذي لب وحجى ان اصحاب الرأي والقياس مخطئون مدحضون الحديث ومنها مرسلة معونة بن شريح عن الصادق

عليه السلام ان عليا عليه السلام ابى ان يدخل في دين الله الرأي وان يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس ثم قال ولو علم ابن شبرمة من اين هلك الناس

ما دان بالمقاييس ولا عمل بها ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم قال في كتاب آداب امير المؤمنين عم لا تقيسوا في الدين فان امر الله لا يقاس

وسيأتي قوم يقيسون وهم اعداء الله ومنها خبر محمد بن مسلم ايضا قال كنت عند ابي عبد الله عم بمنى اذ اقبل ابو حنيفة على حمار له فلما جلس قال

اني اريد ان اقايسك فقال ابو عبد الله عم ليس في دين الله قياس ومنها خبر مالك الاحمسي عن الصادق عم القياس ليس من ديني ومنها خبر احمد

بن محمد بن ابي نصر قال قلت للرضا عم جعلت فداك ان بعض اصحابنا يقولون نسمع الامر يحكى عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به فقال سبحان الله

لا والله ما هذا من دين جعفر هؤلاء قوم لا حاجة بهم الينا قد خرجوا من طاعتنا قال جعفر لا تحملوا على القياس فليس من شيء يعدله القياس يكسره الا والقياس ج

ومنها صحيحة زرارة قال قال لي ابو جعفر محمد بن علي عم يا زرارة اياك واصحاب القياس في الدين الحديث ومنها خبر ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله

عليه السلام قال لعن الله اصحاب القياس الحديث ومنها خبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم في حديث قال ليظن هؤلاء الذين يدعون انهم

فقهاء علماء انهم قد اثبتوا جميع الفقه والدين مما يحتاج اليه الامة وليس كل علم رسول الله عم علموه ولا صار اليهم الى ان قال فلذلك استعملوا

الرأي والقياس في دين الله وتركوا الآثار ودانوا بالبدع ومنها المرسل عن الصادق عم اعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من

خلق الله في دينه بهوى ورأي ولا مقاييس ومنها ما تمسك به في النهاية وهو ما روي من النبوي المرسل يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة

بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما تمسك به في ذي وفي نهج الحق والنهاية من النبوي الآخر ستفترق امتي على بضع وسبعين

فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام قال في نهج الحق رواه الخطيب في تاريخه وابن مردويه والديلمي انتهى

ومنها غير ذلك من الاخبار واشار الى كثير منها في البحار وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف المانعون من العمل بالقياس شرعا في جوازه

عقلا فحكي عن جماعة انه لا يجوز التعبد به عقلا وصار المعظم ومنهم السيد والشيخ الى جوازه عقلا **الثاني** قال في البحار في تحف العقول

كان لابي يوسف كلام مع موسى بن جعفر عم في مجلس الرشيد فقال بعد كلام طويل لموسى بن جعفر عم بحق آبائك لما اختصرت كلمات جامعة لما تجاريناه فقال

نعم واتى بدواة وقرطاس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم جميع امور الاديان اربعة امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة التي يضطرون

اليها والاخبار المجمع عليها وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار فسبيله استيضاح

اهله لمنتحليه بحجة من كتاب مجمع على تأويلها وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله ولا يسع خاصة الامة وعامتها

الشك فيه والانكار له وهذان الامران من امر التوحيد فما دونه وارش الخدش فما فوقه فهذا المعروض الذي يعرض عليه

امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عليك صوابه نفيته فمن اورد واحدة من هذه الثلث فهي الحجة البالغة التي بينها الله في

قوله لنبيه عم قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان الله عدل لا

يجور يحتج على خلقه بما يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون ثم قال وجدت هذا الخبر بعينه في كتاب الاختصاص وهو

اوضح مما سبق فاوردته رواه عن ابن الوليد عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن محمد بن اسمعيل العلوي عن محمد بن الزبرقان الدامغاني عن ابي

الحسن موسى عم قال قال لي الرشيد احببت ان تكتب لي كلاما موجزا له اصول وفروع يفهم تفسيره ويكون ذلك سماعك من ابي عبد الله عليه السلام

فكتبت بسم الله الرحمن الرحيم امور الاديان امران امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة التي يضطرون اليها والاخبار المجمع عليها

المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار وسبيل استيضاح اهله الحجة عليه فما ثبت لمنتحليه من كتاب

تنبيهات متعلقة بالقياس على مذهب الامامية

مستجمع على تأويله او سنة عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله ضاق على من استوضح تلك الحجة ردها ووجب عليه قبولها والاقرار والديانة بها وما لم يثبت لمستخلصه حجة من كتاب مستجمع على تأويله او سنة عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله وسع خاص الامة وعامها الشك فيه والانكار له كذلك هذان الامران من امر التوحيد فما دونه الى ارش الخدش فما دونه فهذا المعروض الذي يعرض عليه امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عنك ضوؤه نفيته ولا قوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل **الثالث** قال في الوسائل محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا من كتاب هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ونقلا من كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع قال في البحار بعد الاشارة الى الخبر الاول روى زرارة وابو بصير عن الباقر والصادق عليهما السلام مثله **مفتاح** اذا كان الحكم الثابت في مورد النص ومحل النطق اولى بالثبوت والتحقق في المسكوت عنه والخارج عن مورد النص كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وهو الذي يسمى بالقياس بالطريق الاولى وبفحوى الخطاب ولحن الخطاب فهل يجوز الحكم بمجرد تلك الاولوية بثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون القياس بالطريق الاولى حجة شرعية فيصح شرعا الحكم بحرمة الضرب وجميع الاذى التي هي اشد من التأفيف ان كان خارجا عن مورد النص او لا بل يلزم الرجوع فيما خرج عن مورد النص كالضرب ونحوه في المثال المذكور الى الاصل وغيره من الادلة الشرعية فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان المسألة تحتمل الصور منها ان يكون الخطاب الصادر من الشرع الدال على ثبوت الحكم في الاصل مما يدل ولو التزاما عرفيا على ثبوت نحو ذلك الحكم في الفرع الذي هو اولى بما جرت عادة اهل اللسان بالاشارة والتنبيه بذلك الخطاب على ثبوت الحكم في الفرع الذي هو اولى كما في لا تقل لهما اف فان عادة العرب جرت بالتنبيه بهذا الخطاب على ثبوت التحريم في مطلق الاذى الذي هو اشد من التأفيف كما جرت عادتهم بالتنبيه بتعليق الحكم بكلمة ان الشرطية على نفي الحكم عن المسكوت عنه مما خرج عن المنطوق ولا اشكال ولا شبهة في حجية هذا القسم من الاولوية وقد صرح بحجيتها في النهاية والعدة والغنية والذريعة والمعارج والتهذيب والمنية ... واحقاق الحق وهو خيرة جدي قدس سره و والدي العلامة دام ظله العالي لوجوه منها العمومات الدالة على حجية العرف واللغة وما تعارف بين اهل اللسان في المحاورات والمكالمات من قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ومن الاخبار الدالة على لزوم الاخذ بظواهر القرآن والسنة والاجماع المحكي على حجية ظن اللغات وكلما دل على حجية المفاهيم المخالفة كمفهوم الشرط وغيره لا يقال هذه العمومات معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالقياس في الشريعة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان عموم ما دل على اعتبار العرف واللغة اعم من صورة حصول القياس وعدمه وعموم ما دل على حرمة القياس اعم من كونه موافقا للعرف واللغة وعدمه فمادة الاجتماع محل البحث ومادتا الافتراق معلومة فينبغي الرجوع الى المرجحات الخارجية ومن الظاهر انها هنا مع العمومات الدالة على حرمة العمل بالقياس لاعتضادها بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم من الكتاب وبجملة من الاخبار المتقدمة الدالة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى منها الاخبار المصرحة بان اول من قاس ابليس لعنه الله ومنها الاخبار المتضمنة للاحتجاج مع ابي حنيفة وايراد النقوض عليه كما لا يخفى لانا نقول ما ذكر مدفوع وذلك للمنع من صدق لفظ القياس على محل البحث حقيقة فلا يندرج تحت العمومات المانعة عن العمل بالقياس وقد اشير اليه فيما ذكره في جملة من الكتب ففي الذريعة المفهوم منها استقل بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه نحو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس الخ وثانيها ما يدل بفحواه نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومن خالف في فحوى اللفظ يجب موافقته فيقال له ان خفي عليك عرف عادة العرب في خطابها بما شبهته في ان القائل اذا قال لا تقل له اف فقد منع من كل اذية له وانه ابلغ من قوله لا تؤذه فمن نازع في ذلك الشاعر عن عنده ومن لم يخالف وادعى ان بالتأمل والقياس يعلم ذلك قيل له فمن لا يثبت القياس يجب ان لا يعرف ذلك ولو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما ونحن نعلم ضرورة ان قولهم فلان مؤتمن على القنطار ابلغ من قولهم انه مؤتمن على كل شيء وقولهم ما يملك نقيرا ولا قطميرا ابلغ من قولهم انه لا يملك شيئا وانما اختصر للبلاغة والفصاحة وهذا يبعد من مناقضة من قال لا تقل له اف واستخف به وقال فلان لا يملك نقيرا ومعه الوف الدنانير وفي العدة اما ما يستقل من الخطاب بنفسه فعلى اربعة اقسام الى ان قال وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله تعالى ولا تظلمون فتيلا لانه يقتضي فحواه نفي الظلم عنهم بذلك وما زاد عليه وفي الغنية من الحق هذا الوجه بالقياس وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطأ لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما ذكرناه اقوى من دلالة

في بيان حجية القياس بالطريق الاولى

النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تامل وهو اذا كان الاولى والذي يكشف عما قلنا انه لو قلنا ولا تقل لهما اف واضربهما واقتلهما او
اضعفهما يعد بذلك متناقضا وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكن اعطيك الدراهم والخلع عيد لكان ذلك منه متناقضا قصته
ظاهر ولو ان قائلا قال فلان يؤتمن على قنطار ثم قال ويخون فيما قدره دانق كان ذلك متناقضا فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه الا انه ربما كاد
بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما التبس مثله انه منه فيما هو منه انه ليس منه في التنبيه المعتبر هو المستقل بنفسه في معرفة المراد به ذلك
اما ان يدل على المراد بلفظه واما ان يدل على المراد بفحواه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وفي زرع الاقوال على ضربين ما يستقل بنفسه في معرفة المراد
به وهو يدل اما بصريحه او بفحواه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف هذا حقيقة عرفية في نفي الاذية مطلقا وقيل يعلم ذلك بالقياس وهو باطل لانه يعلمه
من لا يستحضر القياس ومن لا يعتقد صحته ايضا وفي المعتبر واما دليل العقل فقسمان الاول ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلاثة الاول لحن الخطاب
كقوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اراد فضرب الثاني فحوى الخطاب وهو ما دل عليه بالتنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وفي الذكرى القسم
الثاني ما يتوقف العقل فيه على الخطاب الى ان قال وثالثها فحوى الخطاب وهو ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم كالضرب مع التافيف وفي التنقيح
في ذكر المفهوم من الادلة العقلية الثالث مفهوم الموافقة وهو ما يكون الحكم في المسكوت عنه اولى نحو ولا تقل لهما اف في الدلالة على تحريم
الضرب وفي المبادي الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التافيف وذلك ليس من باب القياس لان
الشرط في هذا كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم وفي التهذيب الاقوى عندي حجية قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف فان ادعى قياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وفي شرح المبادي المنطوق هو ما دل اللفظ عليه
بالوضع والمسكوت عنه ما لم يذكر والحاق المسكوت بالمنطوق التسوية بينهما في الحكم وهو اما جلي او خفي فالاول ان يكون الفارق بين المقيس والمقيس عليه
غير مؤثر قطعا وان تعلم العلة ووجودها فيهما كالحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف هو ليس من باب القياس بل من باب التنبيه لان شرطه ان يكون ثبوت الحكم
في المسكوت عنه اولى من المنطوق بخلاف القياس والثاني الخفي وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
وفي شرح المختصر مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور ولا يمكن معرفة كون الحكم اشد مناسبة
للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف من اجل ان التعلية باعتبار معنى مناسب قال قوم
انه قياس جلي وانه غير مفيد لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغ هذه المعاني قبل شرع القياس وان من اراد المبالغة قال لا تعطه ذرة فيفهم المنع مما فوقها
قطعا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل لا يكون مندرجا في الفرع اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة
ويدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخلة في الاكثر وفي المقدمة الاولى مناقشة قالوا لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك الموجب للحكم وعن كونه
اكد في الفرع لما حكم به لا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لتناوله لغة لا انه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس
يقول به ولو كان قياسا لما قال النافي للقياس به وقد يقال ان الجدال لم يكن انتهى لا يقال غاية ما ذكر ان جماعة ذهبوا الى ان المفروض ليس من القياس
وهو معارض بظهور عبارة جماعة في انه من القياس منها ما نقله الجلال الاشارة في المسالة السابقة ومنها عبارة المنية فانه قال اختلف مجوزوا
القياس عقلا في وقوعه فذهب الجمهور ومعظم الفقهاء والنهر ولي في صورتين احدهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ او بايمائه ثم
علم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف اما في غيرهما فلا لوجود ما
يمنع ذلك منهما وهو اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى وجماعتهم ثم قال اختلفوا في ان تعدية الحكم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع
الاذى الزائد عن اذى التافيف هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال الاخرون ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب
العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند
امره بقتله والتالي باطل فكذا المقدم فتعين كون الدلالة بالقياس ومنه نظر فانه مراجعة بالاولوية بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية
منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيلزم من انتفائها واتنفاء النقل تعين كون الدلالة بالقياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه
وهو دلالة الالتزام احتج الاخرون بان لو كان قياسا لما قال به نفاة القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه تعالى لو منع من

[illegible]

في القياس

العمل بالقياس لم ينعقد لا لتحريم التافيف على تحريم الضرب فذلك موقوف بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس ولجيب عن الاول بان احدا لم
يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول من القياس الظني ان لا يكون قياسا
ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور
في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص اختياره كون هذه الدلالة بالقياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا
البحث عند اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس
من باب القياس المختلف فيه انتهى وفي النهاية اشار الى القولين بقوله والحق القول الاول اللذين اشار اليهما في التهذيب وقال بعد ذلك وفيه نظر لان
هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار وانه يقاس عليه لان التعبد به ايضا على خلاف الاصل فلم كان احدهما اولى
من الاخر وحسن نفي الجدال عن الاستخفاف لما فيه من الوفاء انتهى ثم نقل حجة القول الثاني اللذين اشار اليهما في التهذيب ثم نقل حجة اخرى لم يصرح
بانهما مما احتج به او بابه فقال الثالث اجمعنا على ان قولنا فلان لا يملك حبة يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان
مؤتمن على قنطار فانه يفهم في العرف انه مؤتمن مطلقا والفهم يتبادر الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف
فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذاء لمسارعة الفهم اليه ثم نقل عن بعض الجواب عن الحجة الاولى والجواب عن الحجة
الثانية الذين حكاهما في التهذيب عن بعض ثم قال اعترض على الثالث بان قوله ليس عندك حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لو جد الحبة فيه لا ما نقص
لعدم تعرض كلامه له وقولهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي هي على ظهر النواة والقطمير ما في
شقها انما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا وقولنا فلان مؤتمن على قنطار يفيد كونه مؤتمنا على ما دونه لدخوله فيه اما ما فوقه
فلا يدخل فيه وفيه نظر فانه من يخرج هذا النوع عن القياسية ويجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف القاطع لا يجعل علة الحكم هنا معلومة لانه لا علية
هنا ولا قياس فكيف يكون يقينيا او لا فيه ما ذكره جوابا عن الثاني لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب مع تحريم التافيف ان منع من القياس
الشرعي محرم فكيف يكون القياس يقينيا الا ان يمنع تجويز المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذلك مما لم يقل به احد وقوله ان ليس لي عندك حبة يفيد نفي الاكثر
منها لو وجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الازيد وان لم تكن الحبة موجودة فيه اذا تغاير الجنس وقد ذهب العلامة في بعض كتبه العامة الى ان
تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائدة عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه
التعدية فقيل انه دلالة المفهوم وفحواه عليه وسمي بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ولحن الخطاب
ايضا وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى هو صريح كلام المحقق ثم نقل حجة القولين الاولين ثم قال الحق ما ذكره بعض
المحققين من ان النزاع هاهنا لفظي لا طائل تحته انتهى ولا نا نقول ما ذكره الاولون من ان المفروض ليس من القياس ارجح ووجهه اوضح نعم ان
اللفظ انما يدل على حكم المسكوت عنه بمفهومه وفحواه ودلالته الالتزامية لا باعتبار الوضع الشاذ لغرضه اذ لا يفهم ولا يتبادر من اطلاق
اللفظ تبدله الى حكم الاصل فلا يتبادر من قوله تع ولا تقل لهما اف الا حرمة التافيف في ذلك حيلة عن الوضع للشارع وبالجملة ما ذكرناه مما لا
ريب فيه سلمنا ان المفروض من افراد القياس وانه يصدق عليه حقيقة كصدق الانسان على زيد ولكن نقول العمومات الدالة على حجية العرف واللغة
اولى بالترجيح من العمومات الدالة على حرمة القياس لا عتضاد تلك العمومات بما سبقت اليه الاشارة ويكون بعضها من كتاب الله تع ومع ذلك فصدق
تخصيص تلك العمومات بما لا ينبغي الريب فيه سلمنا عدم الترجيح لكن لا اقل من التوقف فيبقى ح اصالة حجية الظن سليمة عن المعارض فيجب الاخذ
بها على انه قد يمنع من شمول الاطلاقات المانعة من القياس لمحل البحث لان المتبادر منها غيره كما لا يخفى فلم يبق الا عمومات جملة من الاخبار الواردة
في المنع من العمل بالقياس والاخبار الدالة بظاهرها على عدم حجية القياس بالطريق الاولى وهما لا يصلحان لدفع الاصل المذكور اما الاول فلعدم
معلومية اعتبار سند الاخبار المشتملة عليه سلمنا ولكن غاية الامر انه من جملة اخبار الاحاد المعتبرة في عدم حجية هذا الظن المستفاد منها نهاية
وهذا القدر لا يصلح لدفع الاصل المذكور اذ هو ليس باولى من العمومات المانعة من العمل بالظن الواردة في الكتاب والسنة وهذا لا يصلح لذلك
والا لم يكن الاصل المذكور صحيحا فكذلك تلك الاخبار وتواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة لا يقتضي تواتر حرمة العمل بالقياس المفروض لان

الاقوى عند الامامية عدم حجية القياس بالطريق الاولى

منها منصوص م

المتواتر الاجمالي انما حصل من مجموع الاخبار الواردة في حرمة العمل بالقياس ومن جملتها الاخبار الدالة باطلاقها عليها فاذا لم تشمل محل البحث كما بيّناه سقطت هنا ومن الظاهر ان التواتر لم يحصل بالاخبار الثابتة والاحاد لا عبرة بها في مقابلة الاصل المذكور فتم واما الثاني فلان من جملته اخبار الاحاد ايضاً وقد بيّنا ان خبر الواحد ان كان معتبراً لا ينفع في هذا المقام ومع ذلك فاعتبار سنده غير معلوم على انا نمنع كون المفروض فيه من القياس المفروض بل الظاهر عدمه فتدبر ومنها ما ظهر من دعوى الاتفاق على حجية المفروض في تصريح المعظم بها من غير تصريح بوجود المخالف ومنها ما ظهر من دعوى الاجماع على ذلك من المنتهى فانه قال تعدية الحكم من التأفيف الى الضرب بجهة من انواع الاذى الزائدة عن اذى التأفيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا انتهى ويعضده امران احدهما ما ذكره في احقاق الحق فان المأمول في الاول ان كل قياس علم الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في القياس الذي وافق اصحابنا الامامية وغيرهم في جواز العمل بها وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او بالعكس وفي الثاني لا كلام لاحد في ثبوت التحريم في جميع انواع الاذى الزائدة على التأفيف عند تحريمه لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من التأفيف الى انواع الاذى الزائدة عليه هل هو بالقياس فقيل نعم واختاره العلامة في بحث هو مذهب كثير من العامة سموه قياساً جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة انتهى وثانيهما ما ظهر من عبارة النهاية والمعالم وغيرهما في دعوى الاتفاق على حجية ذلك كما لا يخفى ومنها ان لا يعلم بالخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل بعينه بل يكون غايته ما يحصل العلم به بثبوت الحكم في الاصل في الجملة كما اذا حصل العلم بالاجماع او التواتر المعنوي ونحو ذلك بحرمة التأفيف في الشريعة ولم يعلم بخصوص الخطاب الدال عليه الصادر من الشرع ولكن يعلم بثبوت الحكم في الاصل علما قطعيا جزميا ويعلم ايضا بثبوت تلك العلة في الفرع الذي هو اولى كما اذا علم ان حرمة التأفيف التي ثبتت بالاجماع او نحوه علتها دفع اذية الوالدين الاول لا يحتمل مدخلية لفظ التأفيف في التحريم تعبدا وعلم بتضمن الضرب ونحوه الاذية ايضا فهل يجوز الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع الذي هو اولى فيكون هذا القسم من القياس بالطريق الاولى حجة ايضا فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم واطلاق النصوص الدالة على حرمة العمل بالقياس وعموم جملة من الاخبار الظاهرة في المنع من القياس بالطريق الاولى كالاخبار الدالة على بطلان قياس ابليس لعنه الله هو من هذا القياس والاخبار التي تضمنت النقض على ابي حنيفة بعدم جواز قياس الصلوة على الصوم في عدم سقوط القضاء ونحو ذلك فان كل ذلك من هذا القسم من القياس مضافا الى اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على بطلان القياس المعتضد باطلاق فتوى معظم الاصحاب به وما ذكروه من ان القياس بالطريق الاولى والتنبيه بالادنى على الاعلى حجة لا ينصرف الى هذا القسم بل انما ينصرف الى القسم الاول كما لا يخفى ومن ان هذا القسم من القياس يحصل منه الظن بالحكم الشرعي كخبر الواحد والشهرة ونحوهما والاصل في كل ظن الحجية حتى يقوم دليل قاطع على عدم حجيته ويعلم بعدم حجيته كالقياس المستنبط العلة الذي ليس فيه اولوية تامة فانه مقطوع بعدم حجيته لانه القدر المتيقن من النصوص والفتاوى والاجماعات المحكية الدالة على حرمة القياس كما لا يخفى وليس المفروض من هذا القبيل لعدم دليل قاطع على عدم حجيته والوجوه المتقدمة لا تصلح لافادة القطع بذلك اما الاصل فظاهر واما العمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاطلاقات فان جملة منها وان كان قطعي السند من الكتاب لكن جميعها ظني الدلالة لان دلالة العام والمطلق على كل جزئي مندرج تحتهما ظنية قطعا واللازم ارتكاب التخصيص والتقييد فيهما كما لا يخفى وبطلان التالي في غاية الوضوح فان تخصيص العمومات وتقييد المطلقات مما لا مجال لانكاره ومن جملتها هذه العمومات والاطلاقات فان تقييدها وتخصيصها في موارد كثيرة ككثير من موارد الموضوعات الصرفة وكثير من موارد الموضوعات الاستنباطية والمسائل اللغوية وكثير من موارد الاحكام الشرعية الفرعية مما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه وحيث كانت ظنية الدلالة فلا تصلح لدفع الاصل المذكور بل هي مندفعة به لانه لا يرتفع الا بدليل علمي وذلك ظاهر واما الاطلاقات والعمومات الدالة على حرمة القياس فهي ظنية الدلالة لما تقدم مع انها بخصوصها ظنية السند ايضا لانها من الاحاد ولم تتواتر وتواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة معنى لا لفظا كما لا يخفى فلا يلزم من تواتر ذلك تواتر مضمون العمومات والاطلاقات المذكورة كما تقدم اليه الاشارة وحيث كانت ظنية السند والدلالة كانت اسوء حالا من العمومات المانعة من العمل بغير العلم فاذا كانت هذه لا تصلح لمعارضة الاصل المذكور فكذلك العمومات والاطلاقات المذكورة لاتحاد الوجه والاولوية فتم هذا كله على تقدير تسليم اندراج المفروض تحتها واما على تقدير المنع منه اما باعتبار عدم صدق لفظ القياس بالمعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين عليه لكونه من باب تنقيح المناط وهو مما لا يسمى بحسب الاصطلاح قياسا او باعتبار عدم معلومية ارادة المعنى الاصطلاحي للقياس في الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس لاحتمال ان يراد منه فيها الوجوه الاعتبارية والاستحسانات العقلية المعمولة عند العامة والمجتنب عنها عند الشيعة او باعتبار عدم دليل على حجيته ابدا فهو ظاهر الفساد فالجواب عن ذلك في غاية الوضوح واما الاخبار الدالة على بطلان قياس

ابليس لعنه الله فهي ايضا غير قطعي السند من الآحاد بل وغير ظاهرة الدلالة للمنع من كونه قياسا لعله من قبيل المفروض كما لا يخفى ولاحتمال كون المنع منه باعتبار كونه في مقابل النص ومن الظاهر انه من اقبح القبائح فيجب الحكم بفساده وليس هذا من محل البحث في شيء فتدبر واما الاخبار المتضمنة للنقض على ابي حنيفة فهي ايضا غير معلومة السند من الآحاد بل وغير ظاهرة الدلالة لاحتمال اختصاص المنع بصورة التمكن من تحصيل العلم بالحكم كما في زمن ابي حنيفة لان حجة الله وخليفته كان موجودا ظاهرا متمكنا من الرجوع اليه في معرفة المسائل الشرعية وليس محل البحث من هذا القبيل بل هو مختص بصورة عدم التمكن من ذلك كهذه الازمنة ولا يبعد عقلا اختلاف الاحكام والادلة الشرعية باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال بالاعتبارات التي من جملتها التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وعدمه وقد وقع الاختلاف المذكور في الشريعة كثيرا فان المسافر يقصر والمقيم يتم والمريض يصلي جالسا والصحيح قائما والخائف من العدو يغسل رجله في الوضوء تقية وغير الخائف يجب عليه المسح فلم لا يجوز ان يكون تكليفنا اليوم العمل بالقياس المفروض لحكمة شرعية خفية وان حرم علينا ذلك حين ظهور الامام عليه السلام والتمكن منه في تحصيل الحلال والحرام وترتب الطعن واللعن والعذاب ونحو ذلك من التهديدات على العمل بذلك لا يستلزم ترتبه على غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسائل الا نادرا في الغاية والمضطر الى العمل بغيره كاضطرار الجائع المشرف على الهلاك الى اكل الميتة فتم وبالجملة الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس وان كان يحصل من مجموعها العلم بها في الجملة ولكنها لا تفيد حرمته بجميع اقسامه واحواله واعتباراته لان هذا العموم لم يتواتر معنى بواسطة تلك الاخبار ومع هذا فالاخبار المذكورة معارضة باخبار اخر متضمنة لاحتجاج المعصوم ع بالقياس بالطريق الاولى منها ما اشار اليه في الزبدة فقال وامامه امير المؤمنين ع اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء فمن طريق الاولوية وفي غاية المأمول ايجاب الغسل منه عليه السلام ههنا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا ايضا فلا ينافي ما تواتر عنه عليه السلام من انكاره انتهى لا يقال لعل استدلال المعصوم مبني على الجدل مع العاملين بالقياس ولا باس بالزام الخصم بما يذهب اليه وان كان فاسدا بل هذا هو الظاهر اذ لا حاجة للمعصوم الى التمسك بمثل هذا الدليل في الاحكام الشرعية فانه مصدق بما يخبر به لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية البعد اذ لو كان القياس الذي انكروه عليهم محرما في الشرع لكان تمسكهم به موجبا للاغراء بالجهل اذ لعل ما تقدم واحدا يتوهم ان هذا الاستدلال كاستدلالهم بالكتاب والسنة الذي هو حجة شرعا ولا يخطر بباله انه من باب الجدل فيلزم الفساد وذلك منهم عليهم السلام غير جائز فتم ومع هذا فظاهر الروايات كما لا يخفى على من لاحظها انه عليه السلام تكلم مع الصحابة ومنهم عمر وليس احد منهم يجوز العمل بالقياس حتى يصح مجادلتهم بما عرفت سابقا من حكاية منع العمل بالقياس عن الصحابة فتم واما اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس فانه لا يفيد العلم بحرمة المفروض ايضا كما لا يخفى بل قد يدعى اتفاق الاصحاب ومعظمهم على حجية المفروض لانهم قد تمسكوا في موارد متعددة في الفقه بقاعدة الاولوية التي هي ايضا من القسم الاول وكما لا يخفى على انه قد يدعى اندراج المفروض تحت القسم الاول لان الاجماع والتواتر المعنوي اللذين دلا على ثبوت الحكم في الاصل وان لم يثبتا خصوص الخطاب الدال عليه لكن يتبين منهما وجود خطاب او نحوه يدل على ثبوت حكم الاصل وذلك يقتضي ثبوت الحكم المذكور في الفرع ايضا لابتناء ذلك على التنبيه بالادنى على الاعلى واي نحو كان الخطاب او الدليل الدال على حكم الاصل حتى لو كان اشارة للزم ذلك ولا يشترط في ذلك معرفة الخطاب بشخصه لا يقال لعل الخطاب الدال على حكم الاصل فلا معنى للقياس بطريق الاولوية لانا نقول هذا الاحتمال غير قادح في مقصودنا وهو ثبوت الحكم في الفرع لان الخطاب الصادر من الشرع لا يخلو اما ان يكون مختصا بالاصل كما هو مورد الاجماع او عاما في الواقع وان اختص الاجماع بالاصل وعلى اي تقدير يلزم الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع فتم فانقلنا الاقرب هو الاحتمال الاول الذي جرت عليه عادة العقلاء على الظن ومنها ان يعلم بثبوت الحكم في الاصل اما بخطاب الشرع المشخص او بالاجماع او بالتواتر المعنوي او نحو ذلك ولم يعلم علما قطعيا جزميا بعلته ثبوته فيه ولم يكن الدليل الدال عليه يدل بالالتزام على ثبوته في الفرع ولكن يفهم اولويته بثبوته فيه بتبادر الى ذهنه من غير التفات الى السبب كاحاد الادلة ولا تعقيب هذا القسم كثير فهل يجوز الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع بمجرد الاولوية المذكورة وان ظن بعلة ثبوت حكم الاصل او بثبوتها في الفرع بعد التامل فيكون القياس بالطريق الاولى حجة مطلقا من غير استثناء فرد من افراده او لا فيه اشكال وقد تقدم الاشارة الى وجهه في الصورة السابقة ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة بناء على المختار من اصالة حجية الظن لعدم وجود الدليل القاطع على عدم حجية هذا القسم من القياس ويمكن دعوى مصير معظم الاصحاب الى حجيته وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال الشهيد الثاني في المسالك في مقام انه هل يكفي في الاستفاضة التي هي مستند الشاهد في الشهادة على النسب ونحوه الظن المتاخم للعلم او يعتبر العلم يحصر الحكم في المذكورات وان اكتفينا بالظن الغالب فالتوقف مجال الا ان نفرض زيادة الظن على ما ل

منه الذي هو حجة عندنا

المسالة من الشرع كان عاما شاملا للاصل والفرع ولكن الاجماع مثلا ما كشف من حكم الاصل

القياس بالطريق الاولى

في بيان ما يتعلق بالطريق الاول

منه بقول الشاهدين بحيث يمكن استفادته من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الشاهدين الذى هو حجة منصوصة فيمكن الحاقه به وقد اعترض عليه فى جمع الفوائد فقال ان مفهوم الموافقة انما يعتبر اذا علم علية العلة ووجودها فى الفرع وليس بظاهر عليه حجية العدلين بحصول الظن او الظن نفسه منه بل تعبد محض وهذا قد يحصل للحاكم مثل هذا الظن من مجرد دعوى المدعى العدل الثقة صاحب الاحتياط سيما فى الاموال الحقيرة الدنيا وعدم اعتبارها عنده اصلا اذا ادعى شيئا حقيرا لنفسه مع العلم بانه اذا انتشر ما يأخذه من المدعى عليه او يعطيه غيره وانه ان حصل فى تلك الظن من الفساق الكثير ما يبلغ حد الاستفاضة لم يقبل الا ان يلتزم ذلك وهو بعيد فانه يلزم جواز القتل بمثل ذلك فى اثبات الرجم والجلد وسائر الحدود بشاهد واحد وذلك احد اخذ فى الذين وترك لظاهر القران والاخبار فلا يمكن ارتكابه لمنهم وقد صرح بما ذكره من الاعتراض فى الرياض ايضا ويظهر من كلامهما انه يشترط فى القياس بالطريق الاولى العلم بعلة الحكم فى الاصل وثبوتها فى الفرع وفيه نظر بل يكفى مجرد العلم بالاولوية او ظهورها فافهم الثانى يجوز تخصيص العام وتقييد المطلق ودفع الظواهر المعتبرة بالقياس بالطريق الاولى الذى هو حجة اذا كان اقوى منها وان كانت من الكتاب او السنة المتواترة وكذا يجوز ترجيح احد المتعارضين على الاخر به ويجب الجمع ظاهرا **الثالث** اذا بطل الاصل كحرمة التأفيف بنسخ او تأويل فهل يبقى حكم الفرع او لا فيه اشكال من الحاصل لانه متعدد ان فلا يبطل ان الاخر ومن ان احدهما متفرع على الاخر فلا يعقل بقاء الفرع بدون بقاء الاصل وهذا هو الاجود **الرابع** لا يشترط فى القياس بالطريق الاولى ان يكون الدليل على حكم الاصل قطعى السند والدلالة او قطعى السند بل يجوز ان يكون خبر الواحد ونحوه والظاهر انه مما لا خلاف فيه **الخامس** اذا قام الدليل على عدم ثبوت حكم الاصل فى فرع من الفروع كما اذا قام الدليل على جواز ضرب الوالدين فهل يجوز حينئذ قياس سائر الفروع على الاصل واجراء حكمه فيها اولا بل يبطل القياس بالطريق الاولى مطلقا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول لا يخلو من قوة **السادس** قد يتفق وقوع التعارض بين القياسين بالطريق الاولى فيجب الرجوع الى المرجحات كما فى غيرهما **مفتاح** اذا حكم صاحب الشرع بحكم شرعى فى مورد خاص وعلله بعلة وعلم بوجود تلك العلة المذكورة فى غير ذلك المورد كما اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة او قال حرمت الخمر وعلة تحريمها الاسكار وعلم بوجود الاسكار الذى هو علة تحريم الخمر فى النبيذ فهل يلزم ح الحكم بثبوت مثل ذلك الحكم المعلل فى اى موضع علم بوجود تلك العلة فيه ويجرى فى ذلك التعليل فيكون القياس المنصوص العلة حجة شرعية والتعليل من الاسباب الموجبة لتعدى الحكم عن موارده الخاصة وان كان الاصل عدم التعدى والقياس ليس بحجة اختلفوا فى ذلك على قولين الاول ان القياس المنصوص العلة حجة والتعليل موجب للتعدى وهو للمعارج والعدة والنهاية والتهذيب والمبادى والمنية والتنقيح والزبدة والمعالم وغاية المأمول والمحكى فى ح دى عن المفيد المحكى فيه وفى المنية وح ص والاحكام عن القاشانى وابى بكر الرازى والكرخى والنظام والمحكى فى الثلثة الاخيرة عن احمد بن حنبل والمحكى فى المنية والاحكام عن النهروانى وفى النهاية قال به ابو اسحق النظام والقاشانى وبعض اهل الظاهر وكان ابو هاشم وفى غاية المأمول على هذا جمهور اصحابنا الثانى ان القياس المنصوص العلة ليس بحجة ولا التعليل يكون موجبا للتعدى وهو الذى فى الغنية وح ص وم والمحكى فى ح دى والمنية والاحكام عن ابى اسحق الاسفراينى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والمحكى فى المنية والاحكام عن اكثر الشافعية وبعض الظاهرية وفى ح ص عليه الجمهور للاولين وجوه منها دعوى الاتفاق على ما صار اليه فى النهاية فانه قال بعد الاشارة الى القولين المتقدمين وحجيتهما واعلم ان التحقيق فى هذا الباب ان يقال ان النزاع هنا لفظى لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون فى تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم ان النزاع وقع فى ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا وهذا غير البحث الذى وقع نزاعهم فيه فنحن نقول ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة بل العلة التى نص الشارع عليها اسكار الخمر فيكون قاصرة فلا يثبت الحكم فى غير المنصوص وان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا فى قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فيجب ان يجعل البحث هنا قوله حرمت الخمر للاسكار بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لا ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت الحكم فى جميع موارده فان ذلك متفق عليه انتهى واعترض عليه فى المعالم فقال بعد الاشارة الى ما ذكره واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى رحمه الله فى هذا الباب فلذلك حسب النزاع من القوم لفظيا وانهم متفقون فى المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعى الى الفعل ثم نقل كلاما الى ان قال ثم الاشارة اليه تعرف ثم قال هذا كلامه وهو دال على كون النزاع فى المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره من موافق فى المعنى فلا ينبغى ان يعد فى المانعين انتهى وفيه نظر فى مجرد ما

في بيان ان القياس المنصوص العلة حجة ام لا

بسط الصلاح

المرتضى في بعضه لا يقدح فيما ادعاه من الاتفاق لاحتمال اطلاعه على رجوع المرتضى عما ذكره في بعضه سلمنا لكن مجرد مخالفة المرتضى او مع ابن زهرة
لا يقدح في الاجماع المنقول خصوصا اذا اعتضد بالشهرة المحققة والمحكية وبما ادعاه في احقاق الحق من مصير اصحابنا الى القول الاول فتامل ومنها
ما تمسك به في نهاية المامول فقال لنا ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول اذ يلزم من تحقق العلة التامة وجود معلولها والى هذا اشار في التهذيب والمبادي فحينئذ فاذا نص
على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان تكون العلة ما نص الشارع
عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وفي الثاني لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول معه اين تحقق والا لم يكن علة انتهى
وقد ذكر هذه الحجة في المنية وحج ذكراها ولم يعترضا عليه وفيه نظر اما اولا فلان غاية ما يستفاد من التعليل ان مطلق الاسكار وحقيقته علة لتحريم
الخمر وليس فيه دلالة على كونه علة لحرمة كل مسكر ولا بعد في كون شيء علة لشيء خاص دون غيره كما ان النار علة لاحراق بعض الاشياء دون بعض فتم
واما ثانيا فللمنع من كون الاسكار علة تامة ورد لاله اللفظ عليه فان العلة التامة لا تحصل الا بعد اجتماع العلل الاربع والشرائط ورفع الموانع
ومن الظاهر ان الاسكار ليس كذلك فهو علة ناقصة بمعنى المؤثر وما من شانه التاثير ولهذا استعمال الالفاظ الموضوعة للتعليل كاللام في هذا المجاز اذ ليس
هو حقيقة بل هو الغالب كما لا يخفى وح يمكن تخلف المعلول عن العلل الفاعلية والمؤثرات باعتبار الموانع كثيرة في الغاية فاذن يجوز ان يكون في السكوت
عنه لمانع من ظهور اثر العلة التي هي الاسكار وهو التحريم لا يقال الاصل عدم المانع لانا نقول هو معارض باصالة عدم ثبوت حكم الاصل في الفرع
مع ان عدم ظهور الاثر لا ينحصر بوجود المانع بل قد يكون باعتبار عدم قابلية الذات وهذا لا يمكن دفعه بالاصل بل قد يدعى انه موافق له فتم واما ثالثا
فللمنع من ان العلل الشرعية مؤثرات كالعلل العقلية بل هي معرفات كما صرح به جماعة وح لا يتم لزوم اطرادها فتم ومنها ما اشار اليه في ح معم
فقال قالوا لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا
الاول وهو الظاهر انتهى وح قد تمسك بالحجة المذكورة في المبادي والنهاية فقال الاول لان قوله حرمت كل مسكر وفي الثاني لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
يتنزل منزلة كل مسكر حرام اذ لم تكن للخصوصية مدخل في العلية انتهى وفيه نظر لانه ان اريد ان معنى العبارتين واحد وانهما مترادفان كالانسان
والبشر فذلك باطل قطعا فان المعنى المطابقي لاحديهما غير المعنى المطابقي للاخرى بحكم التبادر وان اريد انه من لوازم التعليل المذكور عقلا الكلية
المستفادة كما انه يلزم من الامر بالشيء النهي عن الضد ووجوب المقدمة بمعنى لا بديتها ومن الاربع الزوجية ونحو ذلك فتم اذ لم نجد من العقل ما يقتضي
ذلك فليس التعدي عن مورد النص باعتبار التعليل من مقتضيات العقل ولا التعليل دليلا عقليا على التعدي وان اريد ان التعليل يدل بالالتزام
العرفي على ثبوت حكم الاصل في جميع الفروع المتضمنة للعلة المذكورة كدلالة التعليق على الشرط على نفي الحكم مع عدم الشرط فهو ايضا ممنوع والا لزم عتق
كل حسن الخلق لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه سواء كان بطريق الانشاء او الاخبار ولزم اعطاء جميع املاك السيد العلماء اذا قال للعبد اعط
ملكي الفلاني لانه عالم وبطلان التالي في المثالين مقطوع به وبالجملة عدم التعدي مع التعليل كثير عادة وقد يدعى ان التعليل يدل على ان الحكم في
حكم الاصل العلتان المذكورتان ولما لم يكن غير الحكيم والشارع من سائر الناس يلتزم مراعاة الحكمة فلم يكن تعليله مقتضيا للتعميم في جميع موارد العلة
ولا كذلك الحكيم فانه يجب عليه مراعاة الحكمة اذ تركها يلزم القبح وهو منزه عنه فيكون التعليل منه مقتضيا للتعميم وفيه نظر ولكن الانصاف ان دلالة
التعليل على التعميم مما لا ينبغي انكاره فان العقلاء واهل اللسان قد جرت عادتهم باستفادة التعميم من التعليل الا ترى ان السيد اذا قال للعبد لا تجلس
مع زيد لانه مجذوم او ابرص او سفيه فجلس مع عمرو الذي هو كذلك كان مستحقا لعتاب السيد وعاصيا واثما لو كان القائل في المثالين المتقدمين مما يجب
اتباعه ويجوز تقليده فاعتق التابع والمقلد عبدا من عبيده الذي هو حسن او اعطى ملكا من املاكه لعمرو العالم تمسكا بما ذكره المتبوع من التعليل كان
عند العقلاء واهل اللسان ممدوحا مما ولبس ذلك الا لدلالة التعليل على ذلك وبالجملة الامثلة التي تفيد التعليل فيها التعميم كثيرة في الغاية
ولا تكاد تحصى وقد جرت عادة العقلاء واهل اللسان بذلك قديما وحديثا واستفادة العلماء وافادتهم القواعد الكلية في الفنون المختلفة
بذلك غير عزيزة ومنها انه يحصل من تعليل الحكم في الاصل الظن بثبوته في جميع الفروع التي تضمنت العلة المذكورة والاصل فيه الحجية لاصالة حجية
الظن لا يقال يعارضها العمومات والاطلاقات الدالة على حرمة القياس وهي اولى بالترجيح فينبغي المصير اليها لانا نقول لا نم صدق القياس حقيقة
على محل البحث كما عن بعض سلمنا ولكن لا نم شمول الاطلاقات لما صدق عليه لفظ القياس حقيقة سلمنا ولكن يعارضها العمومات الدالة على

[illegible]

تخلف المعلول عن العلة بالمانع

الخمر لاسكاره تنزل منزلة قوله حرمت كل مسكر

عا

حجية العرف واللغة والدلالة الظنية اللفظية المقدم عليها الدلالة الالتزامية المفروضة وهي اولى بالترجيح لما تقدم اليه الاشارة في المسألة السابقة ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف فيبقى الاصل المذكور سليما عن المعارض سلمنا عدم صلاحية العمومات المذكورة لمعارضة ما دل على المنع من القياس ولكنه لا يصلح لمعارضة الاصل المذكور لانه قاطع وذلك غايته الظن لما تقدم اليه الاشارة في المسألة السابقة ومن الظاهر ان الظن لا يعارض القطع خصوصا اذا عارض الظن ظن اخر وهو هنا الاجماع المنقول المتقدم اليه الاشارة والشهرة المحققة والمحكية وما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله ومنها ما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله تعالى وللآخرين ما ذكره في النهاية فانه قال المقصد المنقول بنفسه المستقل بنفسه على اقسام الى ان قال وثالثها ما الحقه قوم بعض الدال على المراد بما تقدم ومثاله طريقة التعليل ثم قال فاما طريقة التعليل فاكثر ما فيها ان يعقل من قوله انها من الطوافين عليكم والطوافات تعليق الحكم بهذه الصفة فمن اين تعديته الى كل ما كانت له هذه الصفة وذلك انما يكون بالعبادة بالقياس والا لم يكن مستفادا ثم قال وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تامله وجد له مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات ولاجل قوة هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى ان العلل الشرعية لا تكون الا منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها ونزل قوم منهم رتبة فقالوا انها لا تثبت الا بادلة شرعية ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي بسطناها لا بد من ان يكون مجوزا للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول ايضا ان الله تعالى لو نص على العلة او امر الرسول ص بالنص عليها ثم تعبدنا بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما يقول لو نص الله تعالى على العلة في تحريم الخمر وصرح بانها الشدة المطربة لوجب حمل ما فيه هذه العلة عليها وان لم نتعبد بالقياس ويجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد هذا غير صحيح لان العلل الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم يكن يعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة انتهى واعترض عليه في غاية المأمول فقال لا يبعد الاشارة اليه وفيه نظر فان الاقرب ان المراد بعلل الشرع بيان الدواعي او وجه المصلحة بل المتبادر منها حيث شهد الحال باشتراك الخصوصية منها تعلق الحكم بها انتهى والمسألة لا تخلو عن اشكال ولكن الاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول**

تنبيهات تتعلق بالنص على العلة

اذا قلنا ان المنصوص العلة حجة ومن اسباب تعدية الحكم وقال الشارع حرمت الخمر لاسكارها وعلل حكم الاصل بما هو فيه لا في جزئه بمقتضى ظاهر اللفظ فهل مجرد هذا القسم من التعليل يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع الذي فيه الاسكار وهو العلة التي في الاصل ويكون من اسباب التعدية ايضا كما لو علل بمطلق الاسكار فلا يكون فرق بين التعليل بمطلق الاسكار من غير تقييد باسكار الخمر وبين التعليل بالاسكار المقيد بالخمر او لا بل لا يجوز التعدي عن الاصل الا بدليل من الخارج فيبقى تحت اصالة عدم التعدية سليمة عن المعارض اختلف القائلون باعتبار منصوص العلة في ذلك على قولين الاول ان ذلك لا يفيد ثبوت حكم الاصل ولا يكون من اسباب التعدية وهو للمحقق في [illegible] فانه قال النص على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقا يوجب ثبوت الحكم ان ثبتت العلة كقوله الزنا يوجب الحد والسرقة يوجب القطع واذا حكم في شيء بحكم ثم نص على علته فيه فان نص مع ذلك على تعديته وجب وان لم ينص لم يجب تعدية الحكم الا مع القول بكون القياس حجة ومثاله انما قال الخمر حرام لانها مسكرة انتهى ويظهر من عبارة النهاية المتقدمة انه مذهب جماعة الثاني ان ذلك يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون من اسباب التعدية وهو للباقي والنهاية والمنية والتهذيب والزبدة ويظهر من عبارة النهاية المتقدمة انه مذهب جماعة للاولين وجوه منها ما تمسك به في [illegible] فانه قال بعد ما حكيناه عنه سابقا فانه يحتمل ان يكون التحريم معللا بالاسكار مطلقا ويحتمل ان يكون معللا باسكار الخمر ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية انتهى ويرد عليه ما في جملة من الكتب وفي المنية احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينه لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل من هذه الحشيشة لانها سم منعه عن اكل كل حشيش يكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل والاصل عدمه وان علة الحكم لا بد ان يكون منشأ الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل [illegible]

اعمّ

اعتباده وكون مطلق الاسكار هو العلة وفي النهاية بعد الاشارة الى الحجة المزبورة والجواب لا نم ان قيد الاسكار في ذلك المحل يحتمل ان يكون جزءا من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة لغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا الا ان الظن قاض بسقوطه لان علة الحكم يجب ان يكون منشأ الحكم ولا مفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بذاك بل منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون ثم قال اعترض بان الحركة ان عني بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع قيامه بدون المتحركية وان عنيت شيئا اخر بحيث يبقى منه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة كذلك قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب انه كذلك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على الظن كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فح يجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الذي يدل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس وفي ح صرح قالوا ذكر العلة يفيد التعميم بقرينة شفقة الاب وما علم منها انها يقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى فانها قد يخص بعض المحال دون بعض لامر لا يدرك وقد يقال نفرض الكلام في طبيب يقول لا تاكل هذا لبرودته او لحموضته او لانه كثير الغذاء لو سلم الا انه لا يدفع النقض كالوهم النقض والتخصيص محتمل انتهى ومنها ما اشار اليه في ح المختصر فقال لنا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق وكان يقتضي ذلك عتق كل حسن الخلق واشار اليه في الاحكام فانه قال المختار هو القول الاول لانه اذا قال الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ولم يرد التعبد باثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر فاقتضاء التحريم في غير الخمر كالنبيذ اما ان يكون في ذلك لان اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر وان قوله حرمت الخمر لانه مسكر نازل منزلة قوله حرمت كل مسكر كما قاله النظام ومن وافقه او لوجود العلة في غير الخمر لعدم امكان قسم ثالث فان كان الاول فهو ممنوع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر كدلالة قوله حرمت كل مسكر ولهذا فانه لو قال اعتقت عبيدي السودان عتق كل عبد اسود له ولو قال اعتقت سالما لسواده فانه لا يعتق كل عبد اسود له وان كان اشد سوادا من سالم وكذا اذا قال لوكيله بع سالما لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع ان كان اسوأ خلقا من سالم وان كان الثاني فهو ممنوع لوجهين الاول انه لو كان وجود ما نص على عليته كافيا في اثبات الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله اعتقت سالما لسواده عتق غانم اذا كان مشاركا له في السواد وهو ممتنع الثاني انه من الجائز ان يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ومن الجائز ان يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله تعالى فيه من المفسدة الخاصة به او لا وجود لها في غير الخمر ولو احتمل فالتعدية تكون ممتنعة الا ان يرد التعبد بالتعدية فان قيل لم قلتم بان اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر وقوله اعتقت عبدك سالما لسواده دال على عتق غانم ايضا اذا كان اسود ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل منا يقضي في ذلك عند عدم اعتاقه وبيعه له غانم ايضا اسود فلم خصصت سالما بالعتق دونه وكذلك القول في قوله لوكيله بع سالما لسواده هذا بالنظر الى المفهوم من اللفظ لغة وحيث لم يقع العتق لغير سالم ولا جاز بيعه شرعا انما كان لان اللفظ وان كان له على ذلك دلالة لكنها غير صريحة والشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول نظرا لهم في عاقبة الامر لجواز طرو الندم والبداء عليهم بخلاف تصرفات الشارع في الاحكام الشرعية ولهذا فانه لو قال الشارع حرمت الخمر لاسكاره وتعبدوا عليه بالقياس كل مسكر لزم منه تحريم كل مسكر ولو قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل اسود فانه لا ينفذ تصرفه في ذلك وان سلمنا انه لا عموم له في اللفظ لكن لم قلتم انه يمتنع اثبات الحكم لوجود العلة وما ذكرتموه من الوجه الاول فلعدم ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف في املاك العبيد بصريح القول دون غيره وما ذكرتموه من الوجه الثاني فغير صحيح والجواب قولهم لم قلتم ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا لما ذكرناه قولهم ان قوله اعتقت سالما لسواده مقتض بلفظه عتق غيره من العبيد السودان جز صحيح فان اللفظ الدال على العتق انما هو اعتقت سالما وذلك لا دلالة له على غيره وان قيل انه يدل عليه من جهة التعليل فهو عود الى الوجه الثاني قولهم ان العقلاء يقضون في ذلك بغانم قلنا ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق فيهما وانما ذلك منهم طلبا للفائدة تخصيص سالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها واذا بطل القول بتعميم اللفظ فالعتق يكون ممتنعا

ومفاد ذلك لزم في الاب لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم يفهم منه المنع من اكل كل مسموم الجواب ان فهم التعميم ح

[illegible]

بيان انه متعلق بحجية القياس
المنصوص العلة

غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه الا ما ذكروه كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم لانه لو دل
اللفظ عليه لكان الاصل لعتباده لفظه في مدلوله نظرا الى تحصيل مصلحة العاقل المتعلق لفظه عليها قوله انه لو قال لوكيله بع سالما السواد
ومن عليه كل اسود من عبيدك لا ينفذ تصرفه في غير سالم الا انه ذلك فانه لو قال الرجل مهما انه له اراد في رضائه بشيء بالامتثال الدون في
المقال فاضل فلم يفعل واذا قال بع سالما السواده وقس عليه غيره فاذا ظهر ان العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وانه لا فارق بينهما
فهذا ظاهر اراد به لبيع غانم فكان له بيعه قولهم لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الاول فانما
يصح ان لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذرا من التعارض فانه على خلاف
الاصل انتهى وقد اجاب في شرح الدليل المذكور فقال بعد الاشارة اليه وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك يثبت
بالصيغة بل بان ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وانه يعلم تعبده بالقياس كلها فان احدهما من الاخر ثم قال وقد قالوا عليه
لانه لو لزم العتق لان الحق حق ادمي لا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله تعالى فانه يثبت بالتصريح والايماء لاطلاعه على السرائر
قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر اما لتشوق الشارع اليه واما لان فيه حقا لله لانه عبادة اعتق ومنها العموم المانع
من العمل بالقياس المعتضد بالعموم المانع عن العمل بغير العلم ومنه نظر يظهر وجهه مما تقدم للاخرين ايضا وجوه منها ما ادعاه جماعة من ان المفهوم
عرفا ولغة من قوله عليه السلام حرمت الخمر لاسكارها تحريم كل مسكر وانه ثابت بمنزلة كل مسكر حرام كما ان المفهوم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه نفي وجوب
الاكرام عند عدم المجيء وانه ثابت بمنزلة لا يجب الاكرام اذا لم يجيء لا يقال الدعوى المذكورة وان ادعاها جماعة ولكنها ممنوعة عند اخرين فلا يبقى
بها وثوق لانا نقول الايراد المذكور غير سديد لا ينبغي الاصغاء اليه اما اولا فلان الاعتماد على الجماعة التي ادعتها اولى لانهم يشهدون بالاثبات
وقد تقرر ان شهادة الاثبات اولى من شهادة النفي خصوصا اذا كان المثبتون اكثر واوثق كما هنا واما ثانيا فلان مجرد انكار جماعة دعوى لا يقدح
فيها حيث تكون الشواهد عليها محققة كما في هذه الدعوى فان منع ذلك مما ذكر مقطوع به لا يسع احدا انكاره لا يقال لو كان ذلك حقا لما اعلم اذ ذكر للزم
ان يكون قوله اعتقت سالما السواده واكلت الرمان لحلاوته ونحو ذلك من الامثلة المذكورة دالا على ثبوت حكم الاصل في الفرع وبطلانه مقطوع به لانا
نقول لا نسلم ذلك بل انه اذ دفع اليد عن ظواهر الالفاظ في بعض المقامات لدليل وقرينة لا يدفع من اصالة اعتبار ظواهرها حيث لا معارض اقوى
بالاتفاق والا لزم رفع اليد عن جميع الظواهر كالعمومات والمفاهيم كمفهوم الشرط ونحوه وفي ذلك بطلان قطعا الا ان يقال ان الظواهر المذكورة قبل الدليل
الاقوى يتبادر منها المعاني الاصلية ولكن الصارف الاقوى يمنع من ارادتها وكذلك اعتقت غانما لسواده فانه لا يفهم منه ثبوت حكم الاصل
في الفرع حتى يقال ان الصارف منع من ارادته فالفرق بين الامرين واضح فلا يقاس احدهما على الاخر وفيه نظر لامكان دعوى الفهم ومنع الصارف
من ارادته في المثال المذكور وهو العادة واستبعاد عتق العبيد بعلة واحدة ثم ان ما ذكر لو دل على بطلان الحجة المذكورة للزم ان لا يكون
التعليل المطلق كما في قوله حرمت الخمر لاسكارها من اسباب التعدية وان لا يكون القياس بالطريق الاولى حجة وفي ذلك لان قوله اعتقت سالما
للسواد لا يقتضي عتق غانم الذي هو اسود من عبيده ولو كان اشد سوادا فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن المفروض وبالجملة الانصاف
ان احتمال ارادة الخصوصية في التعليل خلاف المفهوم عرفا وعادة غالبا في معظم الامثلة فيلزم الحاق المشكوك بالاعم الاغلب الا ان يقال
الغلبة ممنوعة بل الامثلة مختلفة ففي بعضها يفهم اعتبار الخصوصية كما ان اللفظ بحسب الوضع اللغوي في بعضها يفهم عدم اعتبار الخصوصية
نعم كالمشتقات فان بعضها يفهم منه بقاء المبدأ عند الاطلاق وبعضها يفهم منه لفظ المشترك بين الماضي والحال فلا يكون لاحد
النوعين مزية على الاخر حتى يجعل اصلا يرجع اليه في موارد الشك على انه قد يدعي اصالة اعتبار الخصوصية لكونها من مقتضى اللفظ بحسب
الوضع اللغوي وفيه نظر فان الحق ان الغلبة واصالة عدم اعتبارها وبعض في تلك مصير المعظم الى ذلك فتم ومنها ما اشار اليه في شرح ... فانه قال لو
لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها لعري عن الفائدة اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها الا اتباعها باثبات الحكم اينما يثبت في اللازم منه كلام
فعل الاحاد ولا يخلو عن فائدة فكيف الشارع ثم اجاب عن ذلك فقال الجواب المنع من الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز ان يكون
فائدته ان يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه انتهى وفي الاحكام الجواب ان فائدة التنصيص على
العلة ان تعلم حتى يكون الحكم معقول المعنى ان كان الوصف مناسبا للحكم فانه يكون اسرع للانقياد وادعى الى القبول من بقاء الحكم في محل التنصيص

شاربها ... دليل على ...

عنه

عند انتفائهما ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف وان لم يكن مناسباً للحكم ومنها ما اشار اليه في شرح ضرر فقال قالوا اتفقنا على انه لو قال
علة الحرمة الاسكار لكان عاماً في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره في معناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر التعليل باسمه او بحرف يدل
عليه فيجب ان يكون عاماً ثم اجاب عن ذلك فقال الجواب انا لا نسلم ان العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار
معرفاً باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقولك حرمت الخمر لاسكاره قد علمت فيه حرمت الخمر بالاسكار المضاف
الينا فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام من انه لو قال الشارع حرمت التأفيف للوالدين فانه يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما
كان الشارع مومياً الى العلة وهي كف الاذى عنهما فاذا صرح بالعلة ونص عليها كان ذلك اولى بالتعدية ولو كان لخصوص الاذاء بالتأفيف مدخل
في التعليل لما فهم تحريم الضرب سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكراً لكنه غير مطرد فيما اذا قال علة تحريم
الاسكار حيث لا اضافة ثم اجاب عنه فقال الجواب انه انما قال جعلت شرب المسكر علة للتحريم يكون ثابتاً في كل صورة وجد فيها شرب المسكر
بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم كما في الخمر فذلك من باب الاستدلال لا من باب القياس فانه ليس قياس بعض المسكر ههنا على البعض اولى من العكس
لتساوي نسبة العلة المنصوصة الى الكل ولا كلام فيما نحن فيه انتهى ومنها ما اشار اليه في الاحكام ايضاً من ان الغالب من العلة المنصوص عليها ان تكون
مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد لا لمناسبة في خصوص اضافة الاسكار الى الخمر بل المناسبة في كونه مسكراً الا غير ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب

في بيان حكم قياس منصوص العلة

ان النظر في التعليل الى مناسبة القدر المشترك والغاء ما به الافتراق من الخصوصية اما ان يكون في الاصل وجود الاشتراك بين الاصل والفرع او لا يكون موجباً الرفاه كان موجباً
له فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه يكون كافياً في تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجباً للتعدية فلا اثر لايراده انتهى المسئلة الرابع
عن اشكاله لكن القول الاول هو الاقرب **الثاني** قال في يعرف بعض الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل
لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كان وارداً بعلة الترك وجب التخطي من غيره دليل مستانف ففصل بين الامرين بان قال من ترك احداً الفعل
لمن ترك غيره انما شاركه فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته وياكل شيئاً حلواً ولا يجب مثل هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر يثبت في غيره
وان لم يكن له فاعلاً وهذا صحيح متى كان النص الوارد بالعلة كاشفاً عن الداعي ووجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مخصصاً بوجه المصلحة
لم يجب ذلك لان الدواعي قد يتفق ويختلف وجوه المصالح وقد يختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح انتهى وفي النهاية قال ابو عبد الله البصري
ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبداً بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندباً لم يكن النص عليها تعبداً بالقياس
بها ثم قال احتج البصري بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان يأكل كل رمانة
حامضة انتهى واعترض بمنع وجوب ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي للترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه
الرمانة غير حاصلة في سائر الرمانات سلمنا لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فان قوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان يأكل كل رمانة حامضة
قلت الموجب لذلك انه لم يأكل لمجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلاء المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود لم توجد في
اكل الرمانة الثانية وفي الاول نظر لما قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة ومنع التعميم اجماعاً انتهى
ولا مر بعدك فساد التفصيل الذي حكيناه **الثالث** قال في ج فان كانت العلة معلومة ولزوم الحكم لها معلوماً من حيث هو كانت النتيجة
علمية ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلاً وان كانت العلة مظنونة او كانت معلومة لكن لزوم الحكم لها عند خلوها عن موضع الوفاق مظنوناً كانت النتيجة
ظنية وهل هو دليل في الشرعيات فيه خلاف **الرابع** قال في ج ايضاً ان التنبيه لا يقتضي تعدي الحكم كما لو قال اعتق سالماً لانه حبشي لم
يغلب على الظن انه يريد عتق كل حبشي له **الخامس** قال الخطيب في ح دق اختلف الناس في ان التعدي بالتعليل هل هو قياس ام لا فقال
بعضهم ليس بقياس بل هو قاعدة كلية يعرف منها احكام جزئياتها وسماه بعضهم قياساً ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه حجة وقال بعضهم
انه ليس بحجة والحق عند المصنف ره انه حجة وانه ليس من باب القياس وانه قاعدة كلية **السادس** قال في التنقيح من الادلة العقلية اتحاد طريق
المسئلتين وهو تعليق الحكم على وصف هو سبب التحريم فيتعدى الى كل محل يوجد فيه ذلك الوصف كالحكم بتحريم ذات البعل المزني بها بالتحريم
المعتدة الرجعية مع الزنا بها فالنص على انها بحكم الزوجية فالمزوجة اولى وهذه ليست من القياس بل هي في حكم المنصوصة لقوله عليه السلام علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ومثله عن ابي الحسن الرضا ع **السابع** هل يشترط في التعليل ان يكون متصلاً بالتنصيص

على الحكم ومما يشتمل عليه الخطاب الذي دل على حكم الاصل كما في قوله حرمت الخمر لاسكارها او يجوز ان يكون منفصلا كان يرد رواية تدل على حكم الاصل وترد رواية اخرى تدل على علية ذلك الحكم المعتمد هو الاول لان المنفصل المشتمل على التعليل دليل شرعي فيجب العمل به وانفصاله لا يقدح اذ لا وجه له وعلى المختار فهل يشترط في اعتبار التعليل ان يكون ما دل على التعليل مثل ما دل على ثبوت الحكم في الاصل في قطعية السند وظنيته او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد كون ما دل على التعليل حجة فاذا كان المشتمل على حكم الاصل قطعيا سندا ودلالة وما دل على التعليل ظنيا دلالة وسندا كفى لعموم ما دل على حجيته وظهور الاتفاق عليه وفحوى ما دل على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الثامن** يجوز بالتعليل تخصيص العمومات القطعية كعام الكتاب ودفع الظواهر حيث يكون اقوى منها وبالجملة هو كسائر الادلة اللفظية فيجري فيه ما يجري فيها **التاسع** هل التعليل يقتضي نفي حكم الاصل فيما ليس فيه العلة فاذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها يقتضي ويدل على عدم حرمة الخمر التي لا اسكار فيها والنبيذ الذي لا اسكار فيه كما في مفهوم الشرط ونحوه مما يدل على نفي حكم المنطوق عن المسكوت عنه اولا بل يكون كتعليق الحكم على اللقب في عدم الدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه فيه اشكال ولكن الاقرب الاول لانه المفهوم عرفا ولان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول ولظهور الاتفاق عليه وقد يقال ان قوله للاسكار في قوله حرمت الخمر للاسكار يعارض قوله حرمت الخمر وذلك لان مقتضاه تحريم جميع افراد الخمر حتى ما لا يكون مسكرا ومقتضى مفهوم التعليل بناء على ما ذكرناه اختصاص التحريم بما يكون مسكرا فكما يمكن تخصيص قوله حرمت الخمر بما يكون مسكرا كذلك يمكن التاويل في التعليل بحمله على معنى يجتمع مع عموم الاول وحينئذ لا ترجيح فينبغي التوقف ومعه لا يمكن الحكم بنفي حكم الاصل عما لم يتحقق فيه العلة باعتبار التعليل وفيه نظر فانا ندعي ان ارتكاب التخصيص في قوله حرمت الخمر اولى من ارتكاب التاويل في التعليل لانه مجاز والتخصيص اولى منه فيصح الحكم بالنفي المذكور فتدبر

الغاية في بيان طرق التنصيص على العلة المنصوص

مفتاح اعلم انه ذكروا ان استفادة التنصيص على العلة من كلام الشارع ودلالته عليها يتحقق بامور الاول ان يكون صريحا في التعليل وقد صرح بهذا في النهاية ويب ومنية وشرحه المنية والوافية وح صر وم ففي الاول النص على العلة قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا في المؤثرية اما من الكتاب او السنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي ومن وان والباء وفي الثاني النص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل واما ان يكون ظاهرا وفي الثالث النص على العلة قد يكون صريحا وقد يكون ظاهرا وفي الرابع النص على العلة قد يكون صريحا وهو ما يدل على التعليل بالوضع من غير احتياج الى نظر واستدلال وقد يكون ظاهرا غير قطعي والفاظه ثلثة اللام والباء وان وفي الخامس اما النص فالمراد به هنا ما كان دلالته على علة الحكم ظاهرة اي حجة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية واما ما ليس قاطعا بل دالا ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلث الباء واللام وان وفي السادس اعلم ان للعلم بالعلة عند القائسين طرقا منها النص عليها وله مراتب صريح وهو ما دل بوضعه وفي الثامن المسلك الثاني في النص الصريح وهو ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال وهو قسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم القسم الثاني ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وان والباء وفي وقد ذكروا لهذا القسم امثلة منها ان يقول لعلة كذا وقد صرح بهذا في النهاية والتهذيب والمبادي وشرحه المنية وح صر وفيه هو اقوى افراد التصريح ومنها ان يقول المؤثر كذا وقد صرح بهذا في ية وب والمنية وح دى ومنها ان يقول لموجب كذا وقد صرح بهذا في النهاية والتهذيب والمنية وح دى ومنها ان يقول لسبب كذا وقد صرح بهذا في النهاية وب والمبادي وشرحه المنية ومنها ان يقول لاجل كذا وقد صرح بهذا في ية ودى والمنية وح صر ومنها ان يقول العلة كذا وقد صرح بهذا في م ومنها ان يقول السبب كذا وقد صرح بهذا في الاحكام ايضا الثاني ان يكون كلاما ظاهرا في ذلك لا صريحا وقد صرح بهذا في ية والمبادي وب والمنية وغيرها وذكروا له امثلة منها ان يأتي باللام نحو ان يقول لكذا وقد صرح بهذا في النهاية وب ودى وشرحه وح صر والاحكام قال في الاول اللام كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله ع كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل السيارة وهو يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة به لا يقال اللام ليست صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة كما يقال لعلة كذا ولو كانت للعلية كان تكرارا ولانه تع قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان يكون ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ليست اللام للغرض ولانه يقال اصلي لله تع ولا يجوز ان يكون ذاته غرضا ولانه يقال لم فعلت كذا فنقول لاني قصدت ان افعلها وكل هذه ليست علل لانها ليست مؤثرات ولا بواعث على التأثير لانا نقول صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل

وضعا وفي السابع للنص مراتب صريح وهو ما دل م

وقوله

وقولهم حجة و هذه الاشياء ان لم تكن علة وجب القول بكونها مجازا فيها وايضا في الاول نظر لان التاكيد مشهور في اللغة من غير تكرير فجاز ان يكون دخوله للتاكيد كما يدخل فاء التعقيب عليه وفي الثاني نظر لانا نجعل اللام مفهم للعلة بل في حكم اقترن بوصف صالح للتعليل ولا يحمل له سواء قال دخلت السوق لشراء اللحم ودخلت الحمام للاغتسال واطعمت الفقير لدفع حاجته ولا نقول انها للتعليل فيما وردت فيه للاستحقاق مثل الجل للفرس انتهى وفي الاحكام صرح اهل اللغة بانها للتعليل ومنها ان يؤتى بالباء نحو ان يقول بكذا وقد صرح بهذا في ية وب ودى والمنية ح صرح قال في ية والمنية اعلم ان الباء للالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فيها فحسن استعماله فيه مجازا و منها ان يؤتى بلفظة ان كما في قوله تعالى لا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله عم انها من الطوافين عليكم وقد صرح بهذا في ب وية ودى وشرح والمنية ومنها ان يؤتى بلفظة من نحو قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقد صرح بهذا في ية ومنها ان يؤتى بلفظ كي كما في قوله تعالى لكي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقد صرح بهذا في النهاية ومنها ان يقول انه كان كذا وقد صرح بهذا في شرح المختصر قال انما كان ظاهرا لان ان يجيء للشرطية ومجرد الاستصحاب ومنها ما صرح به في الكتاب المذكور فقال في مقام ذكر الالفاظ الظاهرة في التعليل ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول عم اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو الثاني والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول عم بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيها الفقيه وغيره لانه لو لم يفهم ترتيب الحكم على الوصف لم ينقله وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور انتهى واعلم انه قال في ح ودى يزداد قوة التعليل مع اجتماع الظاهر والقاطع كقوله لعلة كذا وفي ب ويزداد قوة التعليل مع الاجتماع وفي المنية ويتحقق قوة الدلالة على العلية حينئذ انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا او لعلة كذا او لانه كذا **الثالث** ان يكون كلام دالا على التعليل بالايماء والتنبيه وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي التهذيب النص اما ان يكون قطعيا الى ان قال واما بالايماء وفي النهاية واعلم ان اللفظ اذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء وفي المنية واما ما يدل على التعليل لا بوضعه له بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وفي شرح ضد النص انه صريح وهو ما دل عليه بوضعه ومراتب تنبيه وايماء وهو لازم مدلول اللفظ ثم قال واما مراتب التنبيه والايماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وفي الاحكام المسلك الثالث ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وضابطه ان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل انتهى وذكروا لهذا القسم اقساما ولا نطيل الكلام بذكرها وقد اشار اليها في ية والتهذيب والمبتدى والاحكام وفي دلالتها على التنصيص على العلة نظر تم

بحث في الفاظ التنصيص على العلة في دلالة الفاظ النصوص على العلة

في التنبيه والايماء

خاتمة في التعادل والتراجيح في الحديث عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صلعم ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه **مقدمة** قد تضمن جملة من الكتب لبيان معنى اللفظين المذكورين ففي المبادي اعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها وفي غاية البادي المراد بالتعادل ههنا ان يرد دليلان متنافيين الحكم على شيء واحد وفي التهذيب الترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وفي النهاية والمنية الترجيح تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به وزاد في الثاني فقال ويطرح الاضعف لرجحيته وزاد في الاول فقال وقيل انه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر وفي ح وكذا الترجيح هو اقتران الظني بما يقوى به على معارضه وفي الزبدة وغاية المامول الترجيح تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها وعرفه الحاجبي باقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وفي الاحكام

بحث في بيان معنى لفظ التعادل والترجيح

اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر وفي الصحاح رجح الميزان في اللغة جعل
الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في
استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتي ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي
وظني فتعين ان يكون لامارة على الحكم فلا يحصل تحكما محضا بل لا بد من اقتران امر به تقوى على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح
هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم عرفه باقتران الامارة بما يقوى على معارضها انتهى **مفتاح** قال العضدي في شرح المختصر
الدليلان اما قطعيان او احدهما قطعي والآخر ظني او هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني
لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان انتهى وقد اشتمل كلامه هذا على مطالب ثلثة الاول انه لا يقع التعارض بين
القطعيين وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي الاستبصار للشيخ المتواتر من الاخبار ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء
ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي والائمة عليهم السلام وفي النهاية
الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في
نفسها لزم حصول مدلوليهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين وفي ئب الدليلان اما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما
قابلا للتأويل لا الآخر بحيث يمكن الاجتماع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وفي المبادي وشرحه لا يتعارض دليلان قطعيان
وقد مر في الثالث فقال لاستلزامه اجتماع النقيضين وفي المنية الادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين متقابلين بالنفي
والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية
فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان ثم قال في مقام آخر التعارض في اليقينيات محال لان الدليل اليقيني لا يتحقق الا
مع كون مقدماته ضرورية او منتهية الى الضرورية اما ابتداء او بواسطة مباديها ذلك اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع
علوم اربعة العلم الضروري ببعض المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم
الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المصنف
لتعارض بينهما ثم الخ فيه نظر لان القابل للتأويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني
تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا من الدليلين جزؤه يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته وفي غاية البادي تم الاتفاق
على امتناع التعارض بين الادلة العقلية واما النقلية فليست قطعية وعلى تقدير افادتها اليقين فالدليل القائم في العقليات قائم في سائر
القطعيات وفي الزبدة ولا تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين ولا قطعي وظني وفي غاية المأمول التعارض ان يكون هناك دليلان مقتضيان
لحكمين يتعذر العمل بهما وليس احدهما اولى من الآخر وهو لا يتحقق بين قطعيين والا لثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال وفي الاحكام
لا يتصور التعارض في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي او ظني الاول محال لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما
دون الآخر ولا اولوية مع التساوي والثاني ايضا محال لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف وان الدليل القطعي
لا يكون في مقابلته دليل صحيح فلم يبق سوى الطرق الظنية وفي المختصر لا تعارض في قطعيين انتهى **الثاني** انه لا يقع التعارض بين القطعي والظني وقد
صرح به جملة من الكتب منها ما تقدم اليه الاشارة ومنها المنية وغاية المأمول ففي الاول الثالث ان يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني
ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وفي الثاني لا يتحقق التعارض بين القطعي والظني لانتفاء الظن عند
حصول القطع وانما يتحقق بين الظنيين **الثالث** انه يجوز وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين المتكافئين وقد اختلفوا فيه على قولين
الاول ما ذكره هو للتهذيب في دي وانية وح دي ولم وئة والمأمول وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي التهذيب الامارتان ان تعادلتا في
اقتضاء الفعل وتركه في الحكمين كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا وجوزه
قوم وهو الاقرب وفي ئب واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلهما فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه الباقون وفي المنية قد اختلفوا
في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق وفي ح دي اختلفوا في الظنيين فذهب الجمهور

في تعريف الترجيح لغة واصطلاحا

اعتبر ترتيبها والعلم الضروري

في امتناع التعارض بين القطعيين

في الاثبات او امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين

في امتناع التعارض بين القطعي والظني

فرع في بيان [illegible] التعادل [illegible] الظنيين
الباب الرابع في التراجيح [illegible] الامارات

من المعتزلة والاشاعرة الجواز واختاره المص وباقي الائمة وفي غاية المبادي اما الامارات فهل يقع التعادل فيها ام لا فذهب الجبائيان والقاضي
ابو بكر واكثر الفقهاء الى الجواز وفي مقام اخر منه عليه اكثر اصحابنا واكثر العامة وذهب احمد بن حنبل والكرخي الى المنع والزموا انه لا بد من ترجيح مرجح
لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد مسلك الثاني لا يجوز ذلك وهو المحكي عن احمد بن حنبل والكرخي وقوم للاولين ما تمسك به في النهاية وتهذيب
وشرح المبتهى من انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان عدلان منا وبانه في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري وبعد
جملة من الاخبار الآتية وللآخرين ما اشار اليه في التهذيب وشرح المبتهى من انه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا
وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز
على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على
التعيين فقضية العمل باحدهما على التعيين لانا انا خيرنا بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على
امارة الحظر وهو باطل واعترض عليه بوجوه منها ما ذكره في المبادي والتهذيب وغيرهما من انا التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال له ان اخذت بدليل
الاباحة فقد ابحنا لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك كمن عليه درهمان فقال له صاحبهما قد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت
وان لم تقبل وابتت بهما قبلتهما عن الدين فان من عليه الدين مخير ان شاء اعطى بدلهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب كذا في المسافر ان شاء
الاماكن الاربعة التي تخير فيها بين الاتمام والقصر فانه مكلف بركعتين ان شاء القصر وباربع ان شاء التمام قال في المبتهى بعد الاشارة الى هذا
والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر اخر كقصد او
فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارة الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارة الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارة الوجوب والحظر وان
كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الرخص
كالسفر في شهر رمضان وعدمه لا يقال ان صوم شهر رمضان مباح انتهى واجاب في النهاية عن الاعتراض المذكور فقال بعد الاشارة اليه الجواب
عنه انما كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع منه فاذا حصل الاذن في الفعل لا بقيد الحجر فلا يبقى خطر البتة
وهو معنى الاباحة فقوله الفعل محظور بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة قلنا انه باطل لان امارتي الحظر والاباحة
ان قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم
نرفع الحجر كان خطرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد
ما وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره وعلى تقدير
ما ذكرتموه يقام امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر فانهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل كان معناه ان امارة الحرمة
قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا
على شيئين متباينين غير متحدين لا على شيء واحد كالامة في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وايضا ان عمل بالاخذ
باحدى الامارتين اعتقاد رجحانها فهو باطل لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان
وفي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما بحيث يحصل الفعل لا محالة
كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه او منعا مما يجب وقوعه
وان لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك فلو اراد الرجوع عنه وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك انتهى وفيه
نظر ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض من انه يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او اخذا بالاقل ثم اجاب عنه بانه ان جاز الترجيح
بالاحوط او بالاخف فوجوده ينفي التعادل وان لم يجز بطل كلامكم ومنها ما حكاه في النهاية ايضا عن بعض من ان ذلك انما يتم عند تعارض امارتي
الحظر والاباحة واما عند تعارض امارتي الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير مرجح فدليلكم على امتناع التعادل غير متناول لكل
الصور ثم اجاب عنه بانه لا قائل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي الوجوب والحظر ولان الاباحة منافية للوجوب والحظر
فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة كان ذلك قولا بتساقطهما معا واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل البتة

ما حكاه في النهاية عن بعض ايضاً من انه لو سلم فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط والعبثية لازم لجواز ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا يطلع عليها ثم اجاب عنه بان المقصود من وضع الامارة التوصل بها الى المدلول واذا كان في ذاتها بحيث يمتنع التوصل بها الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث هذا بخلاف وقوع التعارض في افكارنا لان الرجحان حاصل في نفس الامر فلم يكن وضعه عبثا نعم لما قصرنا في النظر لم ننتفع به اما اذا كان الرجحان منتفيا في نفس الامر كان الوضع عبثا ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض ايضاً من ان التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكنه لا شك في وقوع التعادل بحسب الذهن فهاهنا فاذا انتفى العبث عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض ايضاً من ان ذلك يشكل بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والاخر بالتحريم واستويا عندنا فانهما بالنسبة الى العامي كالامارة والتحقيق عندك في المسئلة ان يقال ان كان مراد القائلين بجواز وقوع تعادل الظنيين المتعارضين كما هو ظاهر انه يصح ان يتعارض الدليلان الظنيان بحيث لا يترجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه ويكون كل منهما مؤثرا في حصول الظن بالفعل بحيث يحصل له في آن واحد ظنان يتعلق كل منهما باحد الضدين فهو باطل قطعا لاستحالة ذلك عقلا لان الظن من الكيفيات النفسانية ويستحيل التكيف بالمتضادين في آن واحد لذا لا يمكن وقوع التعارض بين القطعيين وحصول القطعيين المتنافيين في آن واحد ان كان مرادهم جواز وقوع تعادل الدليلين الذين من شانهما افادة الظن وان لم يفيداه حين التعارض فهو جيد حيث لم ينصبهما الشارع ليلا ولكن يمكن ان يتوهم مثل هذا في تعارض القطعيين لان ابقى الدليل القطعي لا يمكن فرض وجوده منفكا عن افادة القطع لانه علة لها ولازم لذاته كالزوجية والاربع كما اشار اليه في المنية وهو في غاية الوضوح في الدلائل العقلية البرهانية كالاشكال الاربعة فلذا لا يجوز تعارضها ولا كذلك الدلائل الظنية فانه يجوز وجودها منفكا عن افادة الظن لانها انما تفيد الظن بمحض العادة لا بغيرها ولذا يجوز تعارضها وهو حسن في كثير من الادلة المفيدة للقطع واما ما يفيد القطع بحسب العادة كالحدسيات والتجربيات فلا يتجه فيه ما ذكر فينبغي الحكم بجواز وقوع التعارض بين الدليلين منه فتأمل وهل يجوز للشارع ان ينصب للمكلف دليلين ظنيين متكافئين من جميع الجهات فيه اشكال وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في النهاية اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل ونحوه ما في المنية الا انه نقل عند بعض الفقهاء بل قال وقال الاخرون يتساقط الامارتان وفي غاية المامول التخيير هنا هو المعهود بين اصحابنا وسيأتي الكلام في هذه المسئلة **الثاني** التعادل بين الامارتين ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير بمعنى انه يجوز له ان يعمل بايهما شاء وقد صرح بذلك في النهاية والمبادي وشرحه والمنية وغاية البادي وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل بايهما شاء كالمفتي وقد صرح بذلك في الكتب المذكورة ايضاً بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بالتخيير وان وقع للحاكم والقاضي تخير في العمل بايهما شاء كما صرح به في تلك الكتب ايضاً ويلزمه التعيين عند الحكم وقد صرح به فيما عدا غاية البادي من الكتب المذكورة ايضاً قال في المنية وشرح المبادي لانه منصوب لقطع الخصومة وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاوفق والاصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحد الامارتين في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر صرح بالاول في النهاية ومبادي والمنية بل عزاه فيه الى المحققين ثم قال كما في النهاية لكن في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد فيه توهم كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز له ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول انتهى وهو جيد **الثالث** قال في النهاية اعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى مجتهدين فانه جائز مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فنقول بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا اما جواز الاول فالوجدان دال عليه الى ان قال واما جواز الثاني فلان المصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء ثم قال ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلا عن الاخر انتهى وقد صرح بالقسمين في المبادي والمنية ايضاً **مفتاح** اختلفوا فيما اذا ورد خبران متعارضان لا يمكن الجمع

تنبيهات متعلقة بتعارض الادلة الظنية

بينهما

بينهما ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فذهب الشيخ في العدة والاستبصار والمحقق في يج والعلامة في يب وصاحب المعالم فيه الى التخيير في العمل بايهما شاء
كما عن الجبائيين والقاضي ابي بكر والرازي والبيضاوي وفيه انا لا نعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا كما عليه اكثر اهل الخلاف انتهى ونسبه بعض
الافاضل الى المجتهدين وفي بعض شروح يب هو مذهب الجمهور وذهب بعض العامة فيما حكى عنه الى انهما يتساقطان ويرجع الى الاصل وحكى عن
الاخباريين التوقف للقول الاول الذي عليه المعظم وجوه منها انه قول الاكثر المعتضد بما في كلام الظاهر في الاجماع وهو حجة وقد يناقش فيما
ذكر بانه مبني على اصالة حجية كل ظن في نحو هذه المسائل وهو محل الكلام وليس في المعالم نفي الخلاف بل عدم العلم به وهو اعم منه فلا حجة فيه
وان قلنا بحجية الاجماع المنقول ودعوى ارادة نفي الخلاف مما ذكره يحتاج الى دلالة ولم تثبت وفي بعض شروح يب ولا يمكن التمسك بالاجماع
بان يقال ان كل صورة وقع التعارض وقع الاجماع بالخيار لان المص كابن الحاجب منع هذا الاجماع وكيف لا وجمع كثير على خلافه ومنها انهما
دليلان تعارضا لا يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما بالخصوص دون الآخر ولا اسقاطهما فوجب التخيير اما الاول فلان ما دل على حجية خبر الواحد
شامل لمحل البحث كما نص عليه جماعة واما الثاني فواضح واما الثالث فلان العمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح واما الرابع فلان اسقاطهما
موجب لاسقاط ما ثبت من الشرع اعتباره واما الخامس فلانه لا يمكن غيره وقد يناقش في هذه الحجة بالمنع من كونهما دليلين حين التعارض وان
كان كل منهما منفردا دليلا لتحقق المطلب ان ما دل على حجية خبر من الاجماع والآيات وما دل على حجية الظن من الادلة العقلية لا يشمل محل البحث الواحد
وانما القدر المسلم الدلالة على حجية الخبر الخالي عن المعارض المكافؤ واما حجيته مطلقا فلا اما الاول فلعدم العلم بتحققه في المسئلة وتحققه في حجية خبر
الواحد في الجملة لا يقتضي تحققه في حجية جميع افراده واما الثاني فلوجهين احدهما ان غايتها الاطلاق وانصرافه الى محل البحث محل تامل وثانيهما
ان مفادها وجوب التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن في محل البحث فطعم صرفها الى الوجوب التخييري يحتاج الى دلالة ولم تثبت على ان الدليل
على خلافه وذلك لانه يلزم عدم دلالتها على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض لان وجوب التعبد به عيني وهو ظم وحملها على الوجوب العيني بالنسبة اليه والتخييري م
بالنسبة الى محل البحث بعيد جدا لا يقال ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد عينا عام يشمل جميع افراده الا انه في محل البحث يجب الحكم بخروج احدهما
عنه لا خروجهما معا اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وهو خروج الواحد فيبقى الآخر مندرجا تحت ذلك العموم ولما لم يكن معلوما
ولا امكن العمل بهما احتياطا جاء التخيير لانا نقول حيث لا يمكن الاحتياط بالعمل بهما يجب طرحهما لا التخيير لان كلا منهما يحتمل ان يكون مامورا به
منهيا عنه لان الذي خرج عن حكم العام يحرم العمل به وما هذا شانه يجب التوقف فيه والرجوع الى الاصل ومحل البحث من قبيل ما اذا قال الشارع
اكرم العلماء الا من استثنيه ودار الذي يستثنيه بين كونه زيدا او عمرا وصرح بتحريم اكرام المستثنى فانه لا يلزم ح اكرامهما معا ولا يجوز ترك اكرامهما معا
دون التخيير بعينهما انه يحرم اكرام الذي يستثنيه فلا يجوز الترك بل يجب العمل بهما معا ثم كل ذا اذا فرض ان المخرج معلوم في الواقع واما اذا فرض انه لا واقع له
فلا يجوز لامتناع تعلق التكليف بما لا يعلمه المكلف وهو واضح واما الثالث فللمنع من حصول الظن في المقام بل التعارض ينفي الظن الحاصل منهما منفردا
كما اشار اليه بعض شراح يب فقال وتعارض الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك والثابت بالحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل
لا بد فيه من مفيد الظن لا اقل انتهى وح فالخروج عن الاصل القطعي والحكم بالوجوب التخييري يحتاج الى دلالة شرعية والا فلا يجوز العدول عنه
وقد يقال بمنع حصول الظن من المتعارضين بل يحصل الظن منهما معا بتخصيص الاصل والخروج عنه والتعارض انما اوجب رفع الظن بالحكم
الواقعي لا الظن بالخروج عن الاصل ويكون محل البحث كما لو علم من الاجماع وغيره بعدم الكراهة والاباحة والاستحباب في فعل وشك في وجوبه
وحرمته فهنا يجب الحكم بالتخيير فكذا في محل البحث لان الظن بالخروج عن الاصل فيه خال عن المعارض فيجب العمل به ومنه يلزم التخيير وقد يجاب
اولا بالمنع من حصول الظن بذلك وثانيا بانه يتوقف على اصالة حجية كل ظن والا فهذا الظن بالخصوص يحتاج الى دليل وحيث لم يتحقق فلا
يخرج عن الاصل لا يقال هذا حسن لو اريد من الاصل اصالة البراءة كما يستفاد من كلام بعض واما اذا اريد منه العموم الذي لولا المتعارضان لكان اللازم
الرجوع اليه كما يستفاد من كلام بعض فلا اذ كما يطالب بحجية ذلك كذا يطالب بحجية الظن المستفاد من ذلك العموم لانا نقول الظم انعقاد اجماعهم
على ان العمومات القطعية كعموم الكتاب والسنة المتواترة ما لم يظهر تخصيصها ظن معتبر شرعي لا بد من الاخذ بها ولا يجوز المطالبة بحجيتها فيما اذا
عارضها ظن ما لم يقم من الشرع دليل على اعتباره نعم اذا كان العموم مستفادا من خبر الواحد فما ذكر له وجه ولعل الراجع لنا الاصل يرجع الى اصل
البراءة وثالثا بمعارضة هذا الظن بالظن الحاصل من ادلة التخيير بين الاخذ بالصواب والخطاء لظهور ان احد الخبرين خلاف الواقع فيكون خطاء

مضافا الى ان التخيير قد يستلزم استدامة الخطاء كما اذا اختار الخبر الذي هو في الواقع كذب ولا كذلك لو رجع الى الاصل لانه لا يلتزم بالبراءة او الفعل فقد يفعل وقد لا يفعل فيحصل احيانا ما هو المصيب في الواقع ويتحقق العمل بالخبر الذي هو صدق في الواقع فتدبر ثم انا نقول عدم جواز الرجوع الى الاصل لا يستلزم التخيير لجواز ان يترجح هنا ويعمل بما يترجح منهما او يعمل بهما معا احتياطا او يتوقف فلم يجاب بانه اذا بطل الرجوع الى الاصل تعين التخيير اذ لا قائل بالرجوع الى القرعة في المسئلة ولا التوقف ولا العمل بالاحتياط مع اختصاصه بما اذا كان مفاد احد الخبرين وجوب فعل دون غيره ومفاد الاخر وجوب الغير ونحوه فانه يمكن الحكم بالاتيان بهما احتياطا بناء على حصول الظن منهما باشتغال الذمة بفعل وحصول الشك في ذلك فلا بد من الاتيان بجميع ما يحتمل الاشتغال به تحصيلا للبراءة اليقينية ولكن اذا كان مفاد احدهما وجوب فعل ومفاد الاخر حرمته فلا يمكن الاحتياط جدا واما التوقف فهو وان كان له قائل الا انه لا يجوز الاعتماد عليه من طرق اخر وهو ما دل على جوازه في بعض الصور ولزوم التوقف في اخر ومنها جملة من الاخبار منها المرسل المروي عن العالم ع بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ومنها صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت ومنها خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان كان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ومنها ما روي عن العوالي مرسلا عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر ومنها ما رواه في الوسائل فانه قال احمد بن علي الطبرسي في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الى ان قال عليه السلام في الجواب ان فيه حديثين اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ومنها خبر الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه ومنها خبر احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا ع انه قال اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين بايقان الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ص والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وقد يناقش في هذه الحجة بان سند جملة من الاخبار المذكورة ضعيف ودلالة البعض قاصرة ومع ذلك فهي باسرها معارضة باخبار كثيرة دالة على لزوم التوقف فمنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن ادريس نقلا من كتاب مسائل الرجال علي بن محمد ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسأله عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها موثقة ابن بكير المرسلة عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا

قال اذا كان كذلك فاي حجة تلزمنا بها فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الاخبار ارجح لوجوه الاول انها موافقة
للاصل لان الاصل عدم التخيير فما دل عليه يكون مخالفا له الثاني ان ما رواه عمر بن حنظلة متلقى بالقبول مع اعتضاده بموثقة سماعة وايضا
هو مشتمل على التعليل ولا شيء من اخبار التخيير يشتمل عليه والعلل افضل الثالث انها مخالفة لمذهب العامة لما عرفت من نسبة صاحب
القول بالتخيير الى اكثر اهل الخلاف ولا يعارض هذا ما ادعاه من عدم ظهور الخلاف بين اصحابنا في التخيير لان المخالف منهم موجود وهو العلامة
في النهاية فانه منع من جواز تعادل الامارتين وحينئذ يتعين الاخذ بهذه الاخبار وكان اللازم الرجوع الى الاصل لان المراد من التوقف هو
عدم العمل بهما معا وعدم كونهما حجتين وانهما ساقطان عن درجة الاعتبار وعليه يلزم الرجوع اليه لعدم تحقق المعارض وليس المراد منه
التوقف في العمل لان ذلك قد يكون محالا وقد يمنعه الضرورة وقد يقال الاخبار الدالة على التوقف بعضها ضعيف السند وهو الذي
كالصريح في نفي التخيير وعدم جواز العمل بشيء من المتعارضين وهو مرسل ابن بكير وخبر جابر ولا جابر له فلا يلتفت اليه لا يقال ابن بكير ممن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر ارساله لانا نمنع من كون ذلك جابرا للارسال واما الذي هو معتبر السند وهو مقبولة عمر بن حنظلة
وموثقة سماعة فغاية ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما على الاخر والتوقف في هذا لا في اصل العمل بهما مخيرا فلا ينافي الاخبار الدالة
على التخيير وقد اشار الى هذا في الوافي فقال ولا يخفى ان رده عليه السلام الى الائمة عليهم لا ينافي التخيير في العمل من باب التسليم فلا يجوز الفتوى بانه حكم الله
ثم في الواقع وان جاز الفتوى بجواز العمل به من جواز العمل به انتهى ولو سلم ظهور الدلالة على التوقف في ذلك نظرا الى السياق فنقول الظاهر لا يعارض
الصريح سلمنا ان الامر بالتوقف انما توجه الى الراوي فيحتاج في تعديته الينا الى الدليل فان قلت ان هذا مقلوب عليكم في اخبار التخيير بالنسبة — قلنا التخيير
الى الراوي يستلزم التخيير بالنسبة الينا اما للاولوية او للاجماع المركب ولا كذلك التوقف لجواز ان يكون التوقف باعتبار التمكن من تحصيل العلم
بما هو الحق من المتعارضين وربما اشعر به الاخبار الدالة عليه فلا يجوز التعدي لعدم الاولوية والاجماع ولا يمكن ان يقال مثل هذا في الاخبار
الدالة على التخيير فان تلك الاخبار الدالة على التوقف مطلقة تشمل صورة امكان تحصيل العلم وعدمه فاذا جاز للراوي التوقف في صورة عدم
امكان تحصيل العلم فيجوز لنا قطعا لعدم القائل بالفصل قلنا الاطلاق محمول على الغالب من امكان تحصيله واما الاخبار الدالة على التخيير فلا
يمكن تنزيلها الا على صورة عدم امكان تحصيل العلم نعم قد يقال لو نزل الاخبار الدالة على التوقف على ذلك لما جاز الامر بالاخذ بالمرجحات
المذكورة فيها فتأمل ومع هذه فالاخبار الدالة على التخيير معتضدة بعدم الخلاف فيه بين الطائفة على الظاهر وصرح به جماعة كما عرفت ومخالفة
العلامة في بعض كتبه معلومة ولو سلمنا هنا فغير قادحة لانه في باب الفتوى في التعادل التخيير سلمنا لكن لا اقل من الشهرة وهو من اعظم المرجحات
ومما يؤيد الاخبار الدالة على التخيير استناد ثقة الاسلام في الكافي وشيخ الطائفة في الاستبصار اليها ومنها ما ذكره في منار فقال واذا لم
يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بطرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التأويل بينهما كان العامل ابهما مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم
لانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان
الاجماع على صحتهما كان العمل بهما سائغا انتهى وفيه نظر وقد علم مما سبق حجة القولين الاخيرين والقول بالتخيير لا يخ عن قوة ولكن الانصاف
ان المسألة لا تخ من اشكال والتحقيق فيها ان اللازم الاخذ بالاصل حتى يتبين الصارف عنه فان تحقق فيما اذا تعارض فيه الخبران المتكافئان — مشكل
اجماع على عدم جواز الرجوع اليه او دليل اخر قطعي غيره او حصل ظن منهما بخصوصه وقلنا باصالة حجية كل ظن او بحجية هذا الظن بخصوصه
فلا اشكال في دفع اليد عنه ولكن بمجرده لا يعدل الى التخيير في العمل بهما مطلقا الا ان يكون هناك اجماع عليه او نص معتبر واما مع عدمهما فاللازم
الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وهو قد يقتضي التخيير كما اذا كان احد المتعارضين دالا على الوجوب والاخر على التحريم ولم يرجح جانب التحريم
باعتبار ما ذكره بعض من ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وقد يقتضي وجوب العمل بالخبرين احتياطا كما اذا كان احدهما دالا على وجوب فعل
والاخر على وجوب اخر مضاد له في واقعة واحدة وقد يقتضي التوقف كما اذا دل احدهما على ان المال بالمعاملة الفلانية ينتقل الى زيد والاخر
على انه ينتقل بها الى عمرو فانه يجوز ان يتوقف في العمل بهما ولكن كل من اطلق التخيير يعم الصورتين فان تم الاجماع المركب كما لا يبعد فهو والا
فما ذكرنا وكذا الكلام في كل دليلين ظنيين متكافئين وان قلنا بالتخيير مطلقا في تعارض الخبرين المنصوص المنقولة فيحتاج في التعدي من ذلك الى
كل متعارضين ظنيين متكافئين الى دليل لاختصاص النصوص بالخبرين وعلى تقدير التعدي كما هو ظاهر كلام الاصوليين فهل يتعدى الى ما يعارض

تنبيهات تتعلق بالتخيير

الاحتمالين المتكافئين كما انا علم بالاجماع تخصيص الاصل وشك في احد المخالفين له التحقيق عدم جواز التمسك هنا لاختصاص النصوص في كلام الاصوليين بغير هذا ثم انه هل يتعدى الى المسائل اللغوية وغيرها مما يكتفى فيها بالظن اذا تعارض الظنيان المتكافئان فاذا تعارض دليل الدال على وضع الامر للوجوب مع الدال على وضعه للندب فيتخير الاخذ بايهما شاء وكذا اذا دل دليل على ان جهة القبلة كذا والاخر على ان جهتها غير ذلك فيتخير بالتوجه بايهما شاء او لا يتخير هنا مطلقا او يتخير اذا كانا من جنس واحد الا فلا اوجه الاقرب الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وعدم التخيير لاختصاص دليله بغير ما ذكر وبالجملة الحكم بالتخيير يحتاج الى دلالة وليس هو مما يلزم تعارض الظنيين وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل معنى القول بالتخيير الاخذ باحد الحديثين والعمل بجميع مقتضياته ولوازمه فيكون كما لو لم يعارضه الاخر والتخيير في الحكم المستفاد منهما والثمرة تظهر فيما اذا كان لاحدهما دلالة التزامية تابعة لمحل التعارض فيه اشكال **الثاني** لو اختار شيئا فهل يجوز العدول الى خلافه او لا الحق العدم لانه بمجرد اختياره يشتغل ذمته بحكمه والاصل بقائه بتحقيق المطلب انه اذا ورد اكرم زيدا يوم الجمعة وورد لا تكرمه يوم الجمعة واختار في يوم الجمعة الخطاب الاول اشتغل ذمته بوجوب الاكرام لتعلق الخطاب الحتمي به والاصل بقائه على انه لو جاز هنا للزم ترك الواجب لا الى بدل وليس محل البحث مثل التخيير في الكفارة بين الصوم والاطعام حتى يقال انه عدل عن الواجب الى بدله وذلك لانه بمجرد اختياره يلزمه الحكم والا لم يكن مختارا له ولا كذلك لو اختار الصوم فانه بمجرد اختياره لا يلزمه بل اللازم بطريق الاعتدال من جوز النسخ قبل حضور وقت العمل وايضا لو جاز العدول عن احدهما الى الاخر حيثما شاء لم يبق في التخيير فائدة بل هو في الحقيقة رجوع الى اصل الاباحة غالبا واولى بالمنع لو عمل بمضمون احدهما في الجملة لانه لم يمكنه العمل بالاخر قطعا فلا يكون عاملا بشيء منهما وهو واضح هذا كله اذا اختار عند الحاجة الى العمل باحدهما كما في المثال المذكور واما اذا اختار قبل الحاجة كما اذا اختار يوم الخميس الخطاب الاول فالاصل يقتضي بقاء التخيير ان قلنا بصحة التخيير قبل الحاجة فتامل **الثالث** قال الشيخ في الاستبصار لا يكون العاملان بهما على وجه التخيير اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب انتهى وهو جيد.

في وجوب العمل بالراجح من الظنين

مفتاح اذا تعارض دليلان ظنيان في مسئلة فقهية وكان احدهما ارجح من الاخر باعتبار كون الظن الحاصل منه المتعلق بالحكم الشرعي اقوى من الظن الحاصل من معارضه اما باعتبار قوة السند او باعتبار قوة الدلالة او باعتبار الاعتضاد بامر خارجي فهل يلزم العمل بالارجح والاخذ به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يلزم العمل بالارجح وهو للاستبصار والعدة والنهاية والمبادي وشرحه وغاية البادي والمنتهى والمنية والمامول والوافية وصرح بحكايته في النهاية عن المحققين الثاني انه لا يلزم ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن بعض الفقهاء وفي النهاية المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح انكره بعضهم وفي المبادي اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقيل بالتخيير او الوقف وفي شرحه اختلف الناس فيما اذا وقع التعادل بين الامارات فذهب المحققون الى وجوب الترجيح والعمل بالراجح وذهب القاضي ابو بكر والجبائيان الى ان حكمه التخيير وبعض الفقهاء الى ان حكمه التساقط والرجوع الى الاصل وفي المنية اذا كانا ظنيين تعين الترجيح بينهما وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن وفي غاية البادي اعلم انه اذا وقع التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم يجب التخيير او التوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند تساوي الادلة فهو حق والا فهو باطل انتهى للاولين وجوه منها ظهور اتفاق الامامية على ما صار اليه ويعضده نسبته في النهاية وغيره الى المحققين ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه ففي المبادي لان الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض وفي النهاية لنا الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين وفي غاية البادي اجمع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض وفي غاية المامول ان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين انه متى تعارضت الامارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح وفي الاحكام اما ان العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف في الوقايع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنيين وفي ح ض اذا حصل الترجيح وجب العمل به وهو تقديم اقوى الامارتين للقطع بذلك

من الصحابة

من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به بتكرره في الوقايع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا لمن تفتش عن مجاري اجتهاداتهم انتهى وقال
في النهاية وغاية البادي في الاحكام فانهم قدموا خبر التقاء الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا
فلا صوم له على خبر عايشة انه صلى الله عليه وآله كان يصبح جنبا وهو صائم وزاد في الاولين فقالا وقوي علي عليه السلام خبر ابي بكر فكان لا يحلفه ولا يحلف
غيره من الرواة وقوى خبر ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري وفي الاحكام ومن فتش عن احوالهم ونظر في وقايع اجتهاداتهم علم
علما لا يشوبه ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون اضعفهما ومنها ما تمسك به في النهاية والاحكام فقالا ولتقرير النبي صلى الله عليه وآله معاذا لما بعثه
قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض ومنها ما تمسك به في النهاية والتهذيب ومنية اللبيب والمنية وغاية البادي من انه عند الترجيح لو لم يعمل بالراجح
لزم العمل بالمرجوح وهو غير معقول وقبيح عقلا وفي المبادي ان الراجح حجة فيجب تحصيله والعمل به بحسب الامكان اما الاولى فلانه اما ان يعمل بالراجح
او بالمرجوح او بهما او لا بشيء منهما والكل بكم غير الاول اما الثاني فلانه خلاف المعقول قطعا واما الثالث فلا ستلزامه العمل بهما واما الثانية فظاهرة
وفي الاحكام ولانه اذا كان احد الدليلين راجحا فالعقلاء يرجحون بعقولهم العمل بالراجح ومنها ما تمسك به في النهاية وغاية البادي من انه اذا وقع
التعارض بين الظنين وترجح احدهما كان العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الاحكام الاصل
تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية ولهذا قال صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون الخ ومنها انه لو كان الواجب التوقف او التخيير ولم يجب العمل بالراجح لتوافرت الدواعي على نقله
بالقبول وذلك لتوفر الدواعي ومسيس الحاجة ومنها انه لو لم يجب العمل بالراجح لكان الواجب التوقف والتخيير فلم يجب تخصيص العام بالخاص ولا تقييد
المطلق بمقيده ولا تاويل في ظاهر باظهر ولا ترك راجح بارجح وذلك هدم للدين وتضييع لشريعة سيد المرسلين والمنهاج الائمة المعصومين صلوات
الله عليهم اجمعين وذلك لان معظم الادلة الشرعية متعارضة بل لا يكاد يوجد دليل الا وله معارض مثله في الحجية نعم قد يتفق فقده ولكنه في غاية
الندرة فهو في حكم المعدوم فتم ومنها ان العمل بالراجح يوجب البراءة اليقينية للاتفاق على جوازه فيجب ولا كذلك العمل بالمرجوح فيجب الاول فتم ومنها
انه لو وجب التخيير او التوقف لزم مساواة المؤمن والفاسق والعالم والجاهل في عدم العمل بخبرهما والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا لا يستوون وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فتم ومنها انه لو وجب التخيير او التوقف لزم ارتكاب تخصيصات كثيرة لا تكاد
تحصى في العمومات الدالة على حجية الظنون كخواية النبأ وغيرهما وهو مع كونه خلاف الاصل في غاية البعد بل مقطوع بفساده لادائه الى سقوط
الفائدة في تلك العمومات لا يقال تلك العمومات كما تدل على حجية الراجح كذلك تدل على حجية المرجوح من غير فرق فان آية النبأ تدل على لزوم قبول خبر الواحد العدل
والعادل بدلالة الواحدة فلا وجه لترجيح الراجح بحسب الظن لانا نقول لو اذا فسد احتمال التخيير والتوقف بما بيناه لزم التخصيص في تلك العمومات قطعا
ولا يمكن اخراج الراجح لانه يتعين العمل بالمرجوح وهو مع قبحه عقلا مجمع على بطلانه فتعين اخراج المرجوح ابقاء للعموم في الراجح فيجب العمل به بحكمها فتم ولا
يقال ما ذكرته انما يتجه فيما دل على حجيته العموم واما غيره فلا لانا نقول اذا وجب العمل بالراجح من المتعارضين في صورة وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل
بين الصورتين هنا على الظ ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالراجح منها الاخبار المتقدمة الدالة على طرح كل خبر يخالف
الكتاب والسنة ومنها ما سبق اليه الاشارة من الاخبار المتضمنة لبيان وجوه الترجيح لا يقال يعارض الاخبار المذكورة الاخبار المتقدمة في
المسألة السابقة الدالة على التخيير والتوقف مط لانا نقول هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار لانها اخص مط من هذه الاخبار كما لا
يخفى فيجب تخصيصها بها سلمنا لكن لا اقل من ان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظ ان وجوه الترجيح مع الاخبار الدالة على لزوم
الاخذ بالراجح وقد يجاب ان ترجيح هذه الاخبار هنا يتوقف على لزوم الاخذ بالراجح وهو عين المسألة الا ان يقال وجوه الترجيح هنا تفيد القطع
بلزوم الاخذ بالراجح او ان الترجيح هنا في مسألة اصولية والكلام في المسائل الفقهية وفيه نظر هذا كله على تقدير التعارض بين الاخبار المذكورة
وقد يمنع منه بدعوى انصراف الاخبار الدالة على التخيير والتوقف الى صورة تكافؤ الخبرين لا غير فتم وللآخرين ايضا وجوه منها العمومات المانعة عن
العمل بغير العلم خرج منها ما لا يفيد العلم الذي لا معارض له بالدليل ولا دليل على خروج ما له معارض فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر اما اولا فلوجود
الدليل على خروج هذا ايضا وقد تقدم اليه الاشارة واما ثانيا فلان ما دل على خروج الاول وهو قضاء العقل بلزوم العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية يقتضي خروج هذا ايضا كما لا يخفى واما ثالثا فلان القائل بالتخيير هنا يلزمه الحكم بخروج المفروض عنها ايضا
فلا يمكنه التمسك بها على مختاره كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج المنكرون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قال في الاحكام

وكيف كان فمقتضى [illegible]

امر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل واجاب عنه في الاول فقال الجواب ان ما ذكرناه دليل قطعي وما ذكره ظني فلا يعارضه على ان غاية الامر دلالتها على وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح و في الاحكام اما الاية فغاية ما فيها الامر بالنظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالترجيح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره ومنها ما اشار اليه في به فقال احتج المنكرون بان قوله تعالى فاعتبروا وقوله نحن نحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظاهر ويحصل فيه الاعتبار ثم اجاب عنه فقال كما في الاحكام الجواب ان الخبر يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة مخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا فيه ومنها ما اشار اليه في به فقال احتج المنكرون بانه لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقدم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر موجودة هنا ثم اجاب عنه فيه وفي المنية والاحكام فقالوا الجواب بمنع نفي الترجيح في باب الشهادة فانه يقدم عندنا قول الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة وقد الغي مقام اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة وينبغي التنبيه على امور

قول الاربعة على ح

الاول هل يجب في الترجيح الاقتصار على المرجحات المنصوصة وهي التي وردت بها الاخبار فان وجد احدها لزم الترجيح والا فلا مطلقا وان حصل الرجحان بوجه لم يرد به نص او لا يظهر من الوافية الاول فانه قال في مقام ذكر اقسام التعارض الحاصل بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم اقتصر في اعلمية و ذكروا انها اقساما من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او اضبطيته او نحو ذلك من الاوصاف او علو الاسناد في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تاكيد الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد بعضها بالامور الخارجية كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول او بمخالفة العامة على قول اخر او بمخالفة العامة لاهل الخلاف بخلاف الاخر وهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانما لم ابسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر والاولى الرجوع في الترجيح الى ما ورد به من روايات انتهى وفي الفوائد الحائرية وعند الاخباريين ان بناء المرجحات على التعبد ثم قال واما المجتهدون فلما كان بنائهم على التحري وتحصيل ما هو اقرب الى فهمهم في السند والدلالة والتوجيه فقد يستشكلون في هذه الاخبار وكذلك كل من يبني الامر فيها على ما هو اقرب عنده فتم انتهى والمسئلة محل اشكال من الاصل وعموم الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير او التوقف يشمل ما يوجد فيه مرجح من المرجحات المنصوصة ومن ظهور اتفاق محققي اصحابنا على ان المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم الاصولية و الفرعية ومع هذا فان النصوص المتضمنة لوجوه الترجيح تقتضي لزوم الترجيح بوجوه اخر هي اقوى مما ذكر في تلك النصوص بطريق اولى ولا قائل بالفصل على الظاهر بين هذه الوجوه وغيرها من سائر الوجوه التي خلت النصوص عنها فتم وايضا الاخبار المتضمنة لجملة من وجوه الترجيح اكثرها ضعيفة السند فلا يصلح للحجية واما ما يصلح لها فانما كان حجة لاصالة حجية الظن المستندة الى الدليل العقلي الذي اشار اليه جدي قدس سره في مسئلة الاستصحاب و تقتضي اعتبار كل ما يفيد الظن في مقام الترجيح وايضا اختلاف الاخبار في ذكر المرجحات قلة وكثرة ربما يدل على ان وجوه الترجيح ليست محصورة شرعا وعلى ان البناء على حصول الظن الاقوى مطلقا فتم وايضا لو كان الاقتصار على المرجحات لازما لكان التعدي عنها حراما ولو كان حراما لامتنع الاجماع بل وتواترت بالحكم بالتحريم كما تواترت بتحريم القياس وايضا الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح متعارضة كما لا يخفى فينبغي الرجوع فيها الى المرجح ولا يمكن الترجيح بما تضمنه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه العقل في مقام الترجيح وهو لزوم الاخذ بما هو اقوى الظنين مطلقا فاذا جاز ذلك هنا جاز مطلقا لظهور عدم القائل بالفرق فتم وايضا مقتضى اطلاق الاجماعات المحكية على لزوم الترجيح عند التعارض لزومه مطلقا ولو لم يكن وجه الترجيح منصوصا عليه فتم واذن فالمعتمد هو الاحتمال الاخير

او كون دلالة احدهما اظهر او كون فحواه على توسط الامر بخلاف الاخر ح

الثاني هل يلزم الاقتصار على المرجحات التي ذكرها القوم او بل يجوز الترجيح بكل ظن المعتمد هو الاخير لاصالة حجية كل ظن ولظهور الاتفاق عليه

الثالث هل يجب الفحص عن وجه الترجيح عند التعارض فيكون واجبا مطلقا او انما يجب الترجيح اذا ظهر المرجح لا مطلقا فيكون واجبا مشروطا الاقرب الاول

الرابع هل يشترط في وجه الترجيح ان يكون مفيدا لقوة الظن او لا بل يجوز الترجيح بوجه تعبدا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح فانه شامل لصورة عدم حصول الظن منها ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة وقوة احتمال انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن منها لغلبتها مضافا

الظهور

في بيان الرجوع الى المرجحات السندية عند تعارض الخبرين

المظنون الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو حصول الظن الاقوى فان الاحتمال الاول هو الاقرب

مفتاح الخامس

لا مرية في الدليلين الظنيين المتعارضين في لزوم الترجيح بين الآيتين المتعارضتين او الروايتين او الآية والرواية او غيرهما اذا ورد من احد المعصومين عليهم السلام خبران متعارضان متكافئان بانفسهما من جهة الدلالة والمرجحات الخارجية كان اللازم الرجوع الى المرجحات السندية وقد ذكروا وجوها كثيرة منها كون راوي احدهما فقيها دون الآخر ففقاهة الراوي من جملة المرجحات عند التعارض فرواية الفقيه ارجح من غيره وقد صرح بهذا في يب ومب دى وشرح وغاية البادي والمنية ونهاية المأمول والاحكام ولهم وجوه احدها ما تمسك به في غاية البادي والمبادي والزبدة من الكتب المذكورة من ان الفقيه يميز بين ما لا يجوز وبين ما يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره فيفحص عنه ويبحث عن تاويله ويسأل عن مقدمته وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس بخلاف العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور ولعل الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وبالجملة الظن الحاصل من خبر الفقيه اقوى وثانيها ظهور الاتفاق على ذلك وثالثها ان البراءة اليقينية تحصل من خبره لا من خبر العامي فيجب الاخذ بما ذكروه ومنها كون راوي احدهما افقه من راوي الآخر فافقهية

في الترجيح بكون احد الراويين افقه

الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الافقه ارجح من غيره وقد صرح بهذا في العدة ويب ومب دى وشرح وغاية البادي والمنية ونهاية المأمول وغيرها ولهم وجوه احدها ظهور الاتفاق على ذلك وثانيها ظهور عبارة العدة في دعوى الاجماع عليه فانه قال فاذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الآخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الآخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ على رواية من ليس له تلك الحالة وثالثها ان البراءة اليقينية انما تحصل من خبره لا من الخبر المعارض له ورابعها ما تمسك به في يه والمنية وشرح دى وغاية البادي من ان احتراز الافقه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل من خبره يكون اقوى وخامسها خبر عمر بن حنظلة الذي وصفه بالموثقية في البحار فقال رواه الصدوق في الفقيه وثقة الاسلام في الكافي بسند موثق لكنه من المشهورات وضعفه منجبر بعمل الاصحاب انتهى ووصفه بالصحة في الوافية فقال روى الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان ليس يتفاضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ثم قال وهذه الرواية تدل على ان الترجيح باعدلية الراوي وافقهيته واورعيته انتهى فتم وهل ترجح خبر الافقه وخبر الفقيه بخصوص صورة نقل الحديث بالمعنى او يرجحان مطلقا يظهر من المحكي عن النهاية والمنية وغاية البادي عن قوم الاخير فانهم قالوا بعد التصريح بترجيح الفقيه قال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى واما عند نقل الحديث باللفظ فلا وهو غلط انتهى ويظهر من الاكثر الاول وهو الاقرب هل المراد بالفقه هنا المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين او المعنى اللغوي احتمالان ولكن الاقرب الثاني ومنها كون راوي احدهما زاهدا فالزهد من المرجحات عند التعارض ورواية الزاهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في شرح المنية و

في الترجيح بكون احد الراويين ازهد

اشار فيه الى وجهه فقال رواية الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في امور الدنيا وتوليها فهو على تحصيلها انتهى وفيه نظر ولكنه احوط ومنها كون راوي الآخر فالازهدية من المرجحات عند التعارض ورواية الازهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في يب ودى وشرح المنية لان اجتنابه عن الشواغل واعراضه عن الهوى اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى ومنها ان يكون راوي احدهما ورعا فيكون الورع من المرجحات وقد صرح بهذا في النهاية والمنية وغ

الترجيح بالافقهية

وغاية المأمول وح صرّ قال في الرابع انا الظن بقول الاكثر اكثر من ظن ان الكذب انتهى ومنها كون راوي احدهما اورع من راوي الاخر فالاورعية
من المرجحات وقد صرح بهذا في الاحكام ويدل عليه خبر عمر بن حنظلة المتقدم ومنها كون راوي احدهما عالما بالعربية دون راوي الاخر فالعلم
بالعربية من المرجحات لان خبر العالم بها ارجح وقد صرح بهذا في النهاية والمبادي وشرحه المنية قال في الاول والاخر لتمكنه من التحفظ عن مواقع
الزلل وقدرته على ما لا يقدر غيره عليه وعلى معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل
بل غيره اولى لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون خائفا فيبالغ في الحفظ وزاد في
الاول فقال وفيه نظر فان معرفته يقتضي اختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغيرها ادنى سبب في اعرابها وجهة
المتحفظ لها ليس اكثر من الجاهل بالفرق بين المعاني المختلفة بسبب تغير الاعراب في ح صرح بان العالم بالنحو كك ومنها ان يكون راوي
احدهما اعلم بالعربية من راوي الاخر فيكون الاعلمية بالعربية من المرجحات ورواية الاعلم بها ارجح وقد صرح بهذا في ب ع النهاية والمنية وغاية المأمول
وغاية البادي وح دي وم قال في ب لان ظن احترازه اقوى وفي غاية البادي لان الوثوق بها اتم وفي الاحكام لكونه اعرف بما يرويه لتميزه بين ما يجوز
[illegible] انتهى وهل يلحق بالعربية سائر العلوم او لا لم اجد مصرحا بذلك نعم صرح في العدة والمبادي وشرحه الاحكام بان رواية الاعلم ارجح وزاد
في الاخير فقال لانها اغلب على الظن وفي ح رجح الشيخ بالعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم وهذا حق لانه ابعد من الزلل انتهى وفي غاية البادي العالم مقدم على غيره وفي م يرجح بالعلم انتهى والاقرب
الترجيح بما يفيد الظن لا مطلقا ومنها كون راوي احدهما صاحب الواقعة المقتضية وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وب دي وشرحه والمنية
والاحكام وشرح المختصر واشار اليه في المنية والاحكام فقالا رواية صاحب الواقعة ارجح لان كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس
كك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من
روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي صلعم تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان
ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول انتهى واستشهد بقضية ميمونة في ب وح المبادي وم وح صرح في غاية البادي ولذلك
قدم الصحابة خبر عايشة في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها انما الماء من الماء انتهى وحكى في ب والاحكام عن الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة
ان المرجح المذكور لا يصلح للترجيح في المسئلة لانه من اشكال الا ان ما عليه المعظم لا يخ من قوة ومنها كون راوي احدهما اكثر مجالسة ومخالطة
للعلماء وقد صرح بهذا المرجح في ب ودي وح المنية وغاية البادي وح دي وم وغاية المأمول قال فيه لتفطن الاول لما لا يتفطن له الاخر فيقوى الظن
بخبر الاول على الظن بخبر الثاني وفي المنية لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل
بخبر غيره وفي غاية المأمول لان جليسهم اعلم بطرق الرواية من غيره انتهى ولا بأس بما ذكروه وصرح في ب وب المنية وح دي بانه اذا كان راوي
احدهما اكثر مجالسة للمحدثين كان خبره اولى بالترجيح ومنها كون طريق راوي احدهما اقوى وقد صرح بهذا المرجح في ب دي وب المنية فقال في
الاولين من طريقه اقوى ارجح وزاد في الاول فقال اذا روى ما يقل اللبس فيه وفي الثالث رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة
على رواية غيره ثم قال كما في النهاية كما لو روى احدهما انه رأى زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى الاخر انه رآه في ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه
الى الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح ومنها كون راوي احدهما عادلا فالعدالة من المرجحات ورواية العدل ارجح ان لم نجعل العدالة شرطا في
الراوي وقد صرح بهذا المرجح في العدة وهو جيد وقد صرح برايهم في ح فقال واذا تعارضا وكانت رواة احدهما عدلا كان الترجيح لجانب ما
رواه العدل لان رواية من ليس بعدل لا تقبل مع السلامة مع وجود المعارض لراويه ومنها كون راوي احدهما اعدل وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار
وغاية البادي وم كما صرح به في ب فقال رواية الاعدل ارجح من رواية العدل لان الظن بقول الاول اقوى انتهى وربما يدل عليه خبر عمر بن حنظلة
المتقدم وبعض مرفوعة زرارة المتقدمة في مسئلة تعادل الخبرين ومنها كون راوي احدهما من ظهرت وثبتت عدالته بالاختبار والمعاشرة فمعرفة
العدالة بالاختبار من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي ثبتت عدالته بالتزكية وقد صرح بما ذكر في ب وب دي وشرحه
والمنية قال في ب لامكان غلط المزكي وخطائه وفي غاية البادي اذ الخبر ليس كالمعاينة انتهى وهو جيد ومنها كون راوي احدهما ممن ثبتت عدالته
بتزكية جمع كثير فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي عرفت عدالته بتزكية قليل وقد صرح بما

الترجيح بكون الراوي صاحب الواقعة

الترجيح بكثرة المجالسة

الترجيح بثبوت العدالة بالاختبار

ذكره في ب والمنية وغاية البادي ومنية ونهاية المأمول وشرح مر والاحكام وهو حسن اذا اشترك مزكوا الطرفين في الاوصاف الموجبة للوثوق
واما اذا اختص الاقل المزكي بصفة توجب زيادة الوثوق ولا توجد في الاكثر من المزكين فلا بد من التساوي بين الاكثر والاقل وقد يرجح الاقل على الاكثر
والى هذا اشار في المنية فقال ورواية من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف
لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من الظن الحاصل بعدالة الثاني ومنها كون راوي احدهما من ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الافقه
العدل الزيد ذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم وقد صرح بما ذكر في النهاية وشرح المبادي وفي
والمنية وقال فيه لقوة ظن عدالة الاول والحق فيه بالاعلم الاورع للوجه الذي ذكره وصرح بالالحاق ايضا في غاية البادي وصرح في النهاية بان
تزكية الازهد كذلك وصرح في الاحكام بان تزكية الاوثق كذلك وصرح في ذه وغاية المأمول بان تزكية الاعدل كذلك قال في الاحكام لانها اغلب على الظن
ومنها كون راوي احدهما من ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر السبب فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية من
ثبت عدالته بتزكية العدل الذي لم يذكر السبب وقد صرح بما ذكر في ب والنهاية والمنية وشرح دي ومنها كون راوي احدهما من ثبت عدالته بتزكية
من عرفت تزكيته له بالعمل بخبره فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي ثبت عدالته بتزكية من عرفت
تزكيته له بالرواية عنه ان قلنا بافادتها التعديل وقد صرح بما ذكر في ب والنهاية وغاية البادي والمنية وفي المنية وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته
ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته انتهى ومنها كون راوي احدهما من عرفت عدالته بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على
التطلع عليها فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من العدل الذي ثبت عدالته بتزكية من ليس كذلك وقد صرح بما ذكر في به
وذه وغاية المأمول وفيه هنا دخل في التعديل وهو كون عدالة احد الطرفين عرفت بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالة
الاخر عرفت من جهة العمل على روايته فان الاول يقدم انتهى وزاد في به ثم وضح بعض المرجحات باعتبار العدالة والتعديل فقال الاول ان
العدل على المبتدع ارجح من رواية المبتدع وان لم يوجب بدعته كفرا وفي الثاني ان يكون راوي احد الخبرين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف الاخر او
انه اشتهر بذلك فروايته مرجحة لان سكون النفس اشد والظن بقوله اقوى ثم قال ايضا واما ما يعود الى التزكية فترجيحات الاول ان الثاني ان يكون تزكية
احدهما بصريح المقال والاخر بالرواية عنه او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيره لان الرواية قد تكون
عمن ليس بعدل وكذا العمل بما توافق الرواية والشهادة قد يكون بغيرهما وهو موافق لهما ولا يكون ذلك بهما ولا كذلك التزكية بصريح المقال
الثالث ان تكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته والاخر بالرواية عنه فرواية المعدل بشهادته والاخر بالرواية اولى لان الاحتياط في الشهادة
فيما يرجع للحاكم الجرح والتعديل اكثر منه في الرواية والعمل بها ولهذا قبلت رواية الواحد المرأة دون شهادتها وقبلت رواية الفرع مع امكان
الاصل هنا على بعض الاراء ومن غير ذكر الاصل بخلاف الشهادة الرابع ان يكون تزكية احدهما بالعمل بروايته والاخر بالرواية عنه فالاول ارجح
لان الغالب من العدل انه لا يعمل برواية غير العدل ولا كذلك في الرواية لان كثيرا ما يروي العدل عمن لو سئل عنه لجرحه او توقف في حاله وبالجملة
فاحتمال العمل برواية غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بها لا يليق به وان كان قائما الا انه بعيد بعد البحث التام مع عدم
الاطلاع عليه وفي الثالث اما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه الاول ما يعود الى المزكي وهو ان يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي للاخر او
اعدل واوثق الثاني ما يعود الى كيفية التزكية فيقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته ويقدم التزكية بالحكم بشهادته
على التزكية بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر انتهى ومنها كون راوي احدهما ازيد فطنة فيرجح على غيره وقد صرح بهذا المرجح في ذه
وم وغاية المأمول وشرح مر قال في الاحكام لكثرة ضبطه وفي غاية المأمول ان الاعتماد على من له الفطنة اكثر من غيره ومنها كون راوي
احدهما ذكرا فيرجح خبره على خبر المرأة والعبد وقد حكى هذا في المنية عن بعض فقال ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على
الشهادة وقال شيخنا في به لا بأس به انتهى قلت عندي هذا في به الاقوى ومنها كون راوي احدهما اقرب الى النبي صلى الله عليه وآله عند سماع الحديث فيرجح على
الابعد منه وقد صرح بهذا المرجح في ب والنهاية وغاية المأمول وشرح مر قال في الثالث لان الظن الحاصل من قوله اكثر وفي الاخير لانه
اعرف ومنها كون راوي احدهما اكثر واشد حفظا لالفاظ الرسول صلى الله عليه وآله فيرجح خبره على من ليس كذلك وقد صرح بهذا المرجح في ب والنهاية
والمنية وغاية البادي قال في غيرها الجازم من قول الرسول صلى الله عليه وآله ومنها كون راوي احدهما ضابطا فيرجح خبره على من ليس كذلك وقد صرح بهذا المرجح

في العدة فقال متى كان احد الراويين مستيقظا في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط
المستيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن من ان يكون قد سهى او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لم يتعمد لذلك وذلك لا يثلم
العدالة على حال انتهى وفي ترجيح الشيخ الضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حال لهم ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ وانسب بنقل الحديث على وجهه فكان
اولى انتهى وقد صرح بالمرجح المذكور في الزبدة ايضا واشار اليه في نهاية البادى والنهاية ومنها كون راوي احدهما اضبط واكثر واشد ضبطا
وقد صرح بهذا المرجح في بيه بر والمنية وغاية البادى وح دى وتر المامول وفي كالمنية اذ الظن الحاصل من قوله اقوى ثم قال ولا نزاع ان زيادة
كان احتمال الخطاء فيه ابعد كان انسب بنقل الحديث على وجهه وفي الفوائد الحائرية من المرجحات اعتبرها الفقهاء اضبطية الراوي ونحو ذلك انتهى الاول
وقال في ير لو كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن بكثرة الضبط ولا كثرة النسيان ما يمنع قبول الخبر
فيه بينها تضاد ويحتمل ترجيح الاول ومنها كون راوي احدهما جازما وغالما بما يرويه فيرجح خبره على من يظن بما يرويه وقد صرح بهذا المرجح في
بيه ير والمنية وح دى وغاية البادى وح ده وتر المامول وفي المنية لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ومنها
كون راوي احدهما دائم سلامة العقل فيرجح خبره على خبر المختل عقله في وقت ما وقد صرح بهذا المرجح في بيه بر والمنية وح دى ولكن قيد في
الثاني والثالث بما اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او اختلاله ومنها كون راوي احدهما غير مدلس فيرجح خبره على خبر
المدلس وقد صرح بهذا المرجح في بر وبيه والمنية وفيه التدليس لغة اخفاء العيب وفي العدة اذا كان احد الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس
ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسمه وصفته غريبه او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك
خبره ومنها كون راوي احدهما معروف النسب فيرجح خبره على خبر مجهوله وقد صرح بهذا المرجح في بر وبيه والمنية وم وح مر قال في المنية لان احتراز المعروف عن
الكذب اكثر والقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص عن حاله بخلاف الاول وفي الاحكام لان احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون
اكثر ومنها كون راوي احدهما معروفا فيرجح خبره على خبر المجهول وقد صرح بهذا في العدة فقال اذا كان احد الراويين معروفا والاخر مجهولا قدم
خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن من ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره ومنها كون راوي احدهما غير ملتبس اسمه باسم احد الضعفاء
فيرجح خبره على خبر الملتبس اسمه بذلك وقد صرح بهذا المرجح في بيه وبر والمنية وبتر البادى وح ده وبتر المامول وم وح مر قال في المنية لحصول الظن الغالب بصدق
الاول دون الثاني وفي ح مر قال ان اهتمامه بالتحفظ والتحرز وحفظ الجاه اكثر وفي م لانه اغلب على الظن انتهى وهل يختص الترجيح بذلك بصورة عدم امكان
التميز او صعوبته او لا بل هو وجه ترجيح مطلقا صرح بالاول في المنية وبه وبقي ما عداهما الثاني وفي غاية المامول من المرجحات كون الراوي لاحد الخبرين
غير ملتبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبسا ومنها كون راوي احدهما من اكابر الصحابة فيرجح خبره على خبر غير الكبير منهم وقد صرح بهذا
المرجح في النهاية والمنية وغاية البادى وفي الاحكام وح مر قال في المنية وبه وبتر الباكر لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعه من ذلك ايضا واذا تظافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر وزاد في الاول
فقال ولان الكبير من الصحابة اقرب الى رسول الله ص من غيره فيكون اعرف بالحديث منزلة الغير انتهى وصرح بالوجهين المذكورين ايضا في الاحكام وح مر
لكنهما قيدا لاقربية اليه صلى الله عليه واله بالغالب الحق في ير والمنية ماكابر الصحابة اكابر غيرهم ومنها كون راوي احدهما مشهور الاسم فيرجح خبره على خبر غيره
وقد صرح بهذا في غاية البادى ومنها كون راوي احدهما ممن يحفظ الحديث على ظهر قلبه ولا يراجع كتابا فيرجح خبره على خبر من يراجع الكتاب ويعتمد عليه وقد
صرح بهذا المرجح في بيه بر والمنية وغاية المامول والاحكام قال في بر والمنية والاحكام وح مر لانه ابعد عن الشبهة والسهو والغلط واحتمل في الاول بل
خلاف ذلك في اولهما ويحتمل التساوي في ثانيهما ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد
على كتاب محفوظ مصحح انتهى ومنها كون راوي احدهما يذكر سبب حدوث ذلك الحكم فيرجح خبره على خبر غيره وقد صرح بهذا المرجح في بر وبيه والمنية
وح دى وبتر البادى قال في الاول والثالث لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني انتهى وفي الاحكام وشرح المختصر والزبدة وغاية المامول
ما ذكره من سبب ورود النص يرجح على غيره وزاد فيما عدا الزبدة فقالوا لان ذلك يدل على زيادة اهتمام بما رواه ومنها كون راوي احدهما متحملا
للرواية بعد البلوغ فيرجح خبره على خبر المتحمل قبل البلوغ وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والزبدة وغاية المأمول وح المبادى وح مر والاحكام

قال في الثالث لان البالغ اكثر تعقلا وضبطا للفظ والمعنى من الصبي الثاني من تواتر الكتب وفي اخيره اكثر ضبطا في الخامس لحرصه وخبرة عن الخلاف في الكون

الظن به اقوى انتهى وقال في النهاية رواية البالغ وقت التحمل ارجح من رواية المتحمل في وقت الصبا والكبر اذا لم يعلم الحال البلوغ ثم قال انه يحتمل

عند احتمال هذين الوجهين ارجح رواية من يحتمل هذين الوجهين وفي رواية الباقي اذا وقع جميع رواياته بعد البلوغ فيقدم على من روي بعضها في الصغر

وبعضها في الكبر وكذا من احتمل ذلك فيه يكون مرجوحا بالنسبة لمن لم يحتمل ذلك فيه ومنها كون راوي احدهما سمع مشافهة فيرجح خبره على

خبر من لم يسمع مشافهة وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وغاية المامول والاحكام وشرح مختصر وقال انهما على الثاني كرواية القسم بن محمد ابن ابي بكر عن عائشة

ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها راجحة على رواية الاسود فانه روي انه كان حرا لان عائشة كانت عمة القسم فسمع منها شفاها بخلاف الاسود

فانه سمع من وراء الحجاب وزاد في الاحكام فقال لان الرواية من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب وزادت بتيقن عين المسموع منه انتهى وفي شرح

غاية المامول وم اذا كان احد الخبرين مشافهة والاخر مكاتبة كان الترجيح بجانب المشافهة لان المكاتبة تحتمل من الخلل ما لا تحتمله المشافهة وفي العدة

اذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه يقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتابه نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في

كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره

وان وجده بخطه او وجد سماعه عليه بخط من يثق به بغير خطه فلا يجوز له او لا ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه ومنها كون راوي احدهما مباشرا فيرجح خبره

على خبر غير المباشر وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وغاية المامول والاحكام وشرح مختصر وقال لو في مقام التمثيل كرواية ابي رافع ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو حلال

فانه راجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها عن رسول الله صلعم فكان اعرف بالحال وزاد في النهاية فقال وهذا رجحنا

حديث عائشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها عن النبي صلعم انما الماء من الماء لان عائشة كانت مباشرة فكانت اشد علما بذلك

ومنها كون راوي احدهما روى الحديث بلفظه فيرجح خبره على من روى الحديث ونقله بالمعنى وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وشرح المنية وغاية البادي والدرر

والفوائد الحايرية وعلل بالنهاية ان الفقهاء وم وشرح مختصر وقال في الاول والثالث الاجماع على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولان تطرق الغلط

الى الثاني اكثر والظن فيه اضعف وفي الرابع لتطرق الاحتمال في الثاني دون الاول وفي الاحكام لكونه اضبط واغلب على الظن بقول الرسول صلعم انتهى وقال

في المعارج قال الشيخ اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك فينبغي

ان يؤخذ المروي لفظا وهذا حق لانه ابعد من الزلل واعترض عليه في لم فقال والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة

الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه

الشيخ ومنها كون راوي احدهما روى سماعا او قراءة فيرجح خبره على خبر من روى اجازة الا في بعض الصور وقد صرح بهذا في رج والعدة ففي الاول اذا

روى الخبر سماعا وروى المعارض اجازة كان الترجيح لجانب المسموع الا ان يكون اخاله على اصل مسموع او مصنف مشهور فيكونان سواء وفي الثاني

اذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي باجازته اصلا معروفا

او مصنفا مشهورا فيسقط الترجيح ومنها كون الخبر مدنيا فيرجح على المكي وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والمنية ومعد وشرحه قال في النهاية وشرح ري

والمنية لان غالب المكي وقع قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر عن المدني قليل والقليل ملحق بالكثير فيكون العمل على المدني لظن تاخره

فيكون ناسخا وفي غاية البادي لان المدني اكثر وصرح في المنية بان الايات المدنية مقدمة على المكية ومنها كون احد الخبرين واردا بعد قوة

شوكة النبي صلعم وعلو شانه فيرجح على الوارد قبل ذلك وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والمبادي وشرحه والمنية قال في النهاية لان قوة شوكته

وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن تاخره ثم قال ولا يقال كونه دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول

مقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لان في الاول لفقال الاحتمال تاخره عنه ثم قال وهو ضعيف للعلم

بكون الاول قد صدر عنه في اخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على

الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه وهو محتمل للتقديم فيتساقطان ويبقى الرجحان السابق بغيرهما وفي النهاية بعد الاشارة

الى القول المزبور وفيه نظر لان الاول معلوم انه في اخر ه وتقدمه والثاني مشكوك فيه ومنها كون راوي احدهما متاخر الاسلام مع العلم بانه

سماعه للخبر بعد اسلامه فيرجح خبره على خبر متقدم الاسلام وصرح بهذا المرجح في النهاية والمنية قال في النهاية لانه اظهر تاخرا وفي المنية لحصول الظن

احد الخبرين

بيان المرجحات السندية

بتأخره وهو الثاني وفي الاحكام وح ض صرحا بالعكس قال في الاول اذا كان احد الراويين متقدم الاسلام على الراوي الاخر فرواية الاولى اذ هي اغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه وقال في الثاني يرجح متقدم الاسلام على اسلام الاخر فان اهتمامه بالتصون والتحرز اكثر ثم قال الثالث وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتأخر مع الرسول لم يمنع من تأخر روايته عن رواية المتأخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب ومنه نظر فان احتمال تأخر رواية المتقدم على رواية المتأخر لا يمنع من رجحان رواية المتأخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتأخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر فتكون رواية المتأخر متأخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتاج تأخرها عن رواية المتأخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تأخر رواية المتأخر في حال من ثلاثة واحتمال تأخر رواية المتقدم في حال واحدة منها فيكون تأخر الاول اغلب على الظن من تأخير الثاني وفيه نظر وقيل اذا كان المتقدم موجودا مع المتأخر لم يمنع تأخر روايته عن رواية المتأخر وهو حسن اما اذا علم فوت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب ثم قال ان حصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن نعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا نعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لظهور تأخره ومنها كون احد الخبرين متأخرا فيرجح على المتقدم عليه وقد صرح بهذا المرجح في ب والمنية ففي الاول والمتأخر راجح على المتقدم وفي الثاني اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر قدم المتأخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم وكذا الحكم في الامارات المرتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الايات في الاحاديث على المكيات الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي ص وعلو شأنه على غيره الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متأخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاخر متقدم الاسلام فيقدم الاول انتهى ويدل على ما ذكراه من الترجيح بالتأخر جملة من الاخبار احدها خبر الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال قلت كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله وثانيها خبر المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ فقال عليه السلم خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله وثالثها المرسل خذوا بالاحدث ورابعها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبد الله ع يا ابا عمرو ارأيت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما وادع الاخر فقال ع قد اصبت يا ابا عمرو وابى الله الا ان يعبد سرا وقد يناقش في جواز الاعتماد على هذه الاخبار اما اولا فبضعفها سندا لارسال الاول والثالث واشتمال سند الثاني والرابع على اسمعيل بن مرار وابي عمرو الكناني المهملين واما ثانيا فبمخالفتها الاعتبار اذ مجرد التأخر في اخبار اهل البيت عليهم السلم لا يفيد الظن بوجه من الوجوه كما لا يخفى واحتمال التعبد المحض في هذا المرجح بعيد في الغاية بل مقطوع بفساده فاذن التحقيق هنا ان يقال ان حصل الظن من المرجح المذكور كما في الاحاديث المروية عن النبي ص حيث يحتمل نسخ بعضها فلا اشكال في اعتباره واما اذا لم يحصل ذلك فلا عبرة به لظهور الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو الظن ولعموم الاخبار الدالة على التخيير المعتضد بما ذكرناه نعم لا يبعد ان يقال حيث يدور الامر بين التخيير ولزوم العمل بهذا المرجح يكون الاحوط العمل به ومنها كون احد الخبرين مما اتفقوا على رفعه الى الرسول ص فيرجح على ما وقع الخلاف في رفعه الى ص صلى الله عليه واله وقد صرح بذلك في ب وب والمنية وح ض قال في المنية لحصول الثقة في صدوره عن الرسول ص وحصول الظن بصدور الاول عنه وح ض لانه اغلب على الظن ومنها كون احد الخبرين عالي السند بمعنى ان الواسطة بين المرجح عنه وهو المعصوم والذي يحتاج الى العمل بالرواية قليلة كان يكون واحدا او اثنين او ثلثا فيرجح ذلك على غيره عالي السند هو الذي يكون واسطته كثيرة كان يكون خمسا او عشرا وقد صرح بهذا المرجح في ب وب وبحكم وشرحه والمنية والفوائد الحائرية عازيا له الى الفقهاء والاحكام وح ض قال في الاول وقيل البادي وح ذ ى والمنية وم فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل وحيثما كان ذلك كان احتمال الصحة اظهر وزاد في المنية فقال فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول ص وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالا ان يجعله يكون الخبر فيها حجة في حال واحد هو ما اذا كانا صادقين وفي بقية الاحوال لا يكون حجة فيها فلو تعددت الواسطة فان كانتا اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كانت ثلاثة كان واحدا من ستة عشر و

[illegible]

هكذا

وهكذا لكونه غير حجة في باقي الاصول الكلها ارجح فيضعف الظن عند تعدد الوسائط المرتبة وبكثرتها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية ثم
قال واعترض شيخنا في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل اثما يكون ارجح اذا انحصرت رواة كل من الخبرين في الشخص ذوات
في الصفات فاما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد ان الترجيح بالقلة او الكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة
او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام التراجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة
لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة
في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفة كما قلناه سابقا انتهى واعلم ان علو الاسناد
وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح باعتبار نفسه من حيث انه نادر ولا سيما ان بلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندور وكان مرجوحا
لان الجري على القانون المعتاد والطريق المالوف الغالب ادفع في الظن من غيره انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية ايضا فقال بعد الاشارة الى الوجه
المتقدم علو الاسناد راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندوره انتهى وفيه نظر فان تفاوت الاخبار باعتبار قلة الواسطة مطلقا ولو بنقص
واحد ان لم يكن غالبا في السند بالمعنى المتعارف فلا اقل من انه ليس نادرا ولكن في تاثيره في المرجوحية كما اشار اليه بعض الافاضل فيما حكي عنه قال
كلام هذا البعض يشبه لان تاثير الندور هنا غير معقول واورد عليه في غاية المامول وقال لا يخفى ما فيه لانا نعلم ان الندور بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد
عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي بسند ستة مثلا واخر حديثا برجال سنده
اثني عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط في الاول اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثني عشر لبعد ما يزيد على ستة من المعمر الى رجال
سنده الثاني ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة بالاسم المراد به كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين
في التسمية باسم احد كاسم محمد مثلا فان ندور تحقق مثل ذلك مما يضعف الاعتماد عليه فتامل فيه نظرا الى الظاهر ان مراد من رجح عالي السند على غيره ما علم او ظن بعلو
السند عدم حذف الواسطة لا ما لم يذكر فيه من الرواة الا قليلا مع ترك متن في السند او ظن به لان هذا لا يكون عالي السند الا ان كثيرا من المرسل
من عالي السند هو مثل ما القريب ومنها كون احد الخبرين ذا طرق متعددة وكثرة الرواية والرواة بالمعنى المتقدم فيرجح على ما لم يتعدد طرقه فلم
يكثر درايته ورواته وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار والعدة والنهاية والمبادي والتهذيب والمنية والزبدة وغاية المامول والفوائد الحائرية
والاحكام وصرح في غاية المامول بان هذا هو المشهور فيما بيننا وادعى في الفوائد الحائرية اعتبار الفقهاء انتهى ولهم ما ذكر في جملة من الكتب
في العدة واذا كان احد الروايتين ازيد من الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه
وفي النهاية والاحكام يترجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة الاخر فيكون ارجح خلافا للكرخي لان الظن الحاصل بالاكثر من الاخر
لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد الاقل ولان خبر كل واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد
ولهذا لما كان الحد الواجب بالزنا اكبر الحدود واكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي اطعم الجدة السدس
حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة في المنية من الترجيح باعتبار السند كثرة الرواة وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواته عن
الرسول بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواته بغير واسطة خمسة لان الظن الحاصل بهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من
تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصوم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث
يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من هذه الاقسام ما عدا قسم واحد وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق
واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة وفي المعالم وحيث صار الترجيح بالسند يحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل ثم قال كما في غاية المامول ولان كل واحد يفيد ظنا
فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين انتهى وحكي في غاية المامول عن بعض العامة خلاف ذلك فقال وخالف في ذلك
بعض الحنفية بناء على ان خبر يتعلق به حكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى والفرق بين الرواية والشهادة باعتبار الشهادة يجب العمل بها وان
لم يثمر ظنا بخلاف الرواية فان مدارها على الظن ويقوى بكثرة الرواة ظاهرة انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين كون احد الطرق
جامعا للشرائط الحجية اولا وهو جيد ومنها كون احد الخبرين مسندا فيرجح على المرسل على تقدير حجيته اما مطلقا وفي الجملة وقد اختلفوا في

ذلك على اقوال الاول ما ذكر من ان المسند مقدم على المرسل مطلقا وهو للتهذيب والنهاية والمنية وشرح الدراية وغير المأمول وشرح صدر وفي غاية

المأمول هذا هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة الثاني ان المرسل مقدم مطلقا وهو المحكي في بعض غير والمنية عن عيسى بن ابان الثالث ان المسند

والمرسل متساويان لا يترجح احدهما على الآخر وهو المحكي في الكتب المشار عن القاضي عبد الجبار الرابع ما صار اليه في العدة فقال اذا كان احد

الراويين مسندا والآخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت

الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون الا عمن يوثق به وبين ما

اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردت عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره

عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه

ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الآحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما

يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حال انتهى والاقرب عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم ما تمسك به في المنية

وغير وشرح فقالوا الثاني ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له اذ لا يتمكن احد ممن سواه ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف

حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله تعديلا وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح

من وثوق رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور

الباطنية التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار انتهى وللقول الثاني وجهان احدهما ما اشار اليه في غير والمنية فقالا احتج المخالف بان

المخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله الا مع القطع بذلك والاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند

وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول صلى الله عليه وآله قال ذلك فكان الاول اولى ثم اجابا عنه فقالا

والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد هو جهل غير جائز وهو ممتنع اجرائه على ظاهره بل يجب حمله على

افادة الظن ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل

احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله فتم فان قيل الراوي اذا كان عدلا ثقة وارسل الخبر فالغالب انه لا يكون الا

مع الجزم بتعديل من روى عنه والا كان ذلك تدليسا على المسلمين وهو نقيصة في حقه وهذا بخلاف ما اذا ذكر المروي عنه فانه غير جازم بتعديله فكان

المرسل اولى قلنا التدليس انما يلزم من روايته عمن لم يذكره اذا لم يكن في نفس الامر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله وانما يجب اتباعه في قوله ان لو ظهرت

عدالة الاصل وهو ممنوع كيف وانه لو كان ذلك تعديلا منه فهو غير مقبول لكونه تعديلا مطلقا وان كان مقبولا فانما يقبل اذا كان مضافا الى شخص

معين لم يعرف بفسق واما اذا كان غير معين فلا لاحتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق وتجهيل الراوي له ثم ولو كان تعديلا

مقبولا الا انه اذا كان مذكورا مشهور الحال وقد عدل بمثل ذلك التعديل او اعلى منه كان قبول قوله اولى واغلب على الظن وعكس جزم الراوي بعدالة

من عنه اذا كان مصرحا به وجزم بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان نظر بعد تعديل المذكور بتعديل غيره لا يكون موجبا للترجيح بل من ظهرت عدالته

بالتعديل المتفق عليه يكون اولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه وثانيهما ما اشار اليه فيه فقال احتج المخالف بوجهين الى ان قال الثاني قال الحسن البصري

اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبر بنفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق الا مع شدة الوثوق انتهى

وفيه نظر واعلم انه قال في غير والمنية ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاما لو قال عن الرسول صلى الله عليه وآله كذا فانه

لا يرجح على المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية يرجح خبره

على خبر من يرسل عن العدل وغيره انتهى واشار الى هذا في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في مقام ذكر المرجحات باعتبار

نفس الرواية الثالث ان يكون احد الخبرين من مراسيل التابعين والآخر من مراسيل تابعي التابعين فما هو من مراسيل التابعين اولى لان الظاهر من التابعي

انه لا يروي عن غير الصحابة وعدالة الصحابة ربما يثبت من ثناء النبي صلى الله عليه وآله وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من

المتأخرين ولهذا قال صلى الله عليه وآله خير القرون القرن الذي انا فيه وقال صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في حق

غيرهم انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الرابع ان يكون احدهما معنعنا

وطريق

ومنها بيان المرجحات ٤

ولا يرسلون نسخة

وطريق ثبوت الاخر الشهرة مع عدم النكير او الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمعنعن اولى لانه اغلب على الظن اما بالنسبة الى الطريق الاول فلما ذكر من عدم النكير وزيادة عليه من تاييده بروايه العدل عن العدل واما بالنسبة الى الطريق الثاني فلانه اسلم من الغلط والتلبيس لبعده عن التبديل والتصحيف ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الخامس ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والاخر بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمسند الى الكتب المحدثين اولى من جهة ان احتمال تطرق الكذب اليه مما دخل في صنعة المحدثين وان لم يكن من كتبهم المشهورة بهم المنسوبة اليهم بعيد من احتمال تطرقه الى ما اشتهر وهو غير منسوب اليهم ولهذا فان كثيرا ما اشتهر مع كذبه وبين المحدثين انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح ضوابطهم وفيه المعنعن اولى من الخبر الذي طريقه مشهور مع عدم النكير ومن الذي طريقه الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف وما طريقه الشهرة اولى من المسند الى الكتاب من كتب المحدثين ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور السادس ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته كمسلم والبخاري والاخر مسند الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم كسنن ابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور بالصحة اولى انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح ضوابطهم وفيه المسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور السابع ان يكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ او باجازته او بمناولته او بخطه رآه في كتاب فالرواية فيه بقراءة الشيخ ارجح لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه انتهى وفي نهاية المأمول وشرح ضوابطهم يرجح بكون الخبر مرويا بقراءة الشيخ فانه مقدم على الخبر الذي قرأه التلميذ والشيخ يسمعه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الثامن ان يكون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة فالمناولة اولى لان المناولة غير كافية وهو ان يقول خذ هذا الكتاب فما لم يقل معه حدث به عني فقد سمعته من فلان وعند ذلك فيكون اجازة وزيادة والاجازة تكون راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه ولا احتمال في نسبة تلفظه بالاجازة اليه وكذلك لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة تكون اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عنه ودلالته اظهر من دلالة الخط عليها فاذا كانت الاجازة اولى من الرواية عن الخط والمناولة اولى من الاجازة كانت المناولة اولى من الرواية عن الخط انتهى وفي نهاية المناولة اولى من الاجازة لان المناولة غير كافية وهو ان يقول خذ هذا الكتاب فما لم يقل معه حدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا تكون اجازة وزيادة والاجازة راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما يشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عنه ودلالته اظهر من دلالة الخط عليها ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار المروي الخامس ان يكون احدهما خبر واحد فيما يعم به البلوى بخلاف الاخر فما لا يعم به البلوى اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل ما يعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب في ذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق وهذا كان مختلفا فيه متفقا على مقابله انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح ضوابطهم ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار المروي عنه اما ما يعود الى المروي عنه فترجيحات الاول ان يكون احد الراويين قد روي عمن انكر روايته عنه كما في حديث الزهري بخلاف الراوي الاخر فما لم يقع فيه انكار المروي عنه يكون ارجح لكونه اغلب على الظن انتهى وفي نهاية اذا انكر الراوي الاصلي الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك وفي شرح ضوابطهم الترجيح بحسب المروي عنه وهو ان لا يثبت انكار لروايته على ما يثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لروايته انكار اولى وما لم يقع الناس انكار لروايته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو الاول وفي المنية الخبر الذي لو انفرد الاصل عن المروي عنه بمعنى انه لم يكن براجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وفيه بحث يرجح من وافقه الاصل على من كذبه ومنها ما ذكره في نهاية فقال الاول الخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي انكره والذي انكره راوي الاصل انكار نسيان وتوقف ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب وجحود وفي الثاني والمقام المذكور الثاني ان يكون الاصل في احد الخبرين قد انكر رواية الفرع عنه انكار نسيان وتوقف وفي الاخر انكار تكذيب وجحود فالاول اولى لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة الظن بالثاني ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار نفس الرواية الاول ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر لتيقنه ارجح من الاحاد لكونه مظنونا انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح ضوابطهم ومنها ما ذكره في شرح ضوابطهم فقال في مقام ذكر الترجيحات الثامن ان يكون مسندا بالاتفاق والاخر مختلفا في كونه مسندا او مرسلا انتهى وفي الاحكام اذا كانت احدى الروايتين قد اختلف فيها دون الاخرى فالتي لا اختلاف فيها اولى لبعدها عن الاضطراب ومنها ما ذكره في الزبدة ونهاية المأمول وشرح ضوابطهم فقالوا في المقام المذكور يرجح بكون الخبر مسموعا من المعصوم والاخر مشتبها في انه سمع منه ام لا فان المسموع مقدم على المشتبه ومنها ما ذكره في نهاية فقال في مقام ذكر الترجيح المستند الى حال ورود الخبر الخامس المؤرخ مقدم على المطلق لظهور تاخره ثم قال وفيه نظر لامكان تاخر المطلق نعم لو كان المؤرخ في اخر عمره فانه اولى من المطلق لظن

تنبيهات متعلقة بالمرجحات السابقة

تأخر الاول ومنها ما ذكره في النهاية فقال في المقام المذكور السادس ان يكون موقتا والاخر مطلقا فالمطلق ارجح لانه اشبه بالمتاخر وفي
ح شرح في مقام ذكر المرجحات الخارجية الثاني عشر ما اقترن بقرينة تدل على تاخره مثل كونه مورخا بتاريخ مضيق والاخر بتاريخ موسع نحو ذي القعدة
من سنة كذا او سنة كذا لاحتمال كون الاخر قبل ذي القعدة انتهى واشار الى ما ذكره قوم ايضا ومنها ما ذكره في النهاية فقال في المقام المذكور السابع اذا وردت حادثة
كان الرسول صلى الله عليه وآله يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف قيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تاخره وضعف لانه كان يغلظ
لغرامه عند علو شأنه انتهى ومنها ما ذكره في النهاية فقال الخبر الاسمين مرجوح بالنسبة الى ما الاسم الواحد ومنها ما ذكره في النهاية ايضا
فقال رواية من ذكر المزكي سبب التزكية ارجح من رواية من اطلق المزكي عند التزكية انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام في مقام ذكر الترجيحات السندية والترجيح باعتبار
المدلول فقال الترجيح بان يكون احد الروايتين خطر مع السكوت عنه اعظم من خطر السكوت عنه في الرواية الاخرى فلخطره اعظم يكون ارجح لكون
السكوت عنه اغلب على الظن من تقريره انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا ينحصر المرجحات السندية في الامور المذكورة بل كلما
افاد الظن بالترجيح باعتبار السند كان معتبرا والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فاذن الاصل حجية الظن هنا وان قلنا باصالة عدم
حجية الظن في الاحكام الشرعية كما عليه المحققون ولذا لم يتأمل احد من الخاصة والعامة في اعتبار الظن هنا باعتبار عدم قيام دليل على حجيته **الثاني**
اعلم ان ما ذكره من المرجحات المتقدم اليها الاشارة ينقسم الى اقسام منها ما يفيد الظن القوي بالترجيح وهو اكثرها ولا ريب في حجية هذا القسم
بل هو مما كان كذلك وان لم يذكروه في مقام ذكر المرجحات ومن جملة ذلك كون راوي احد الخبرين اصدق كما يستفاد من خبر عمر بن حنظلة المتقدم
اليه الاشارة ومنها ما يفيد الظن به الا انه في الجملة ولا ريب في حجية هذا القسم ايضا لظهور الاتفاق عليه ولاصالة حجية الظن خصوصا في هذا المقام
فلا يشترط في مقام الترجيح مرتبة خاصة من مراتب الظن ومنها ما لا يفيد الظن المعتد به بل غايته انه كالاشعار وانه يفيد ظنا ضعيفا في الغاية وفي
حجية هذا اشكال ولكن لا يبعد ان يقال انه احوط حيث يدور الامر بين الاخذ به وبين التخيير ومنها ما لا يفيد الظن اصلا ولا ظهور اما وفي لزوم
الاخذ به في مقام الترجيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير اشكال من قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية التي لا تحصل الا بالاخذ
بالمفروض ومن اطلاق الاخبار الدالة على التخيير الشامل لمحل البحث خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا مضافا الى ظهور
الاتفاق على انه ليس المناط في مقام الترجيح الا الظن دون التعبد الصرف فاذن الاقرب هو التخيير وان كان الاحوط هو الاخذ بذلك **الثالث**
اذا كان سند الخبرين المتعارضين قطعيين فهل تؤثر المرجحات المذكورة في الترجيح او لا المعتمد ان المرجحات التي ذكرها القوم ولم يرد بها
رواية لم تؤثر في الترجيح واما ما ورد به الرواية ففي تاثيره اشكال من اطلاق ما دل على كونه مرجحا الشامل لمحل البحث ومن امكان دعوى انصراف
الاطلاق المذكور الى غير محل البحث فهذا هو الاقرب **الرابع** اذا اختلف القراء في قراءة آية وكان ذلك موجبا لاختلاف الحكم فهل
يلزم الرجوع الى المرجحات المذكورة في مقام استفادة الاحكام الشرعية من الكتاب او لا التحقيق انه ان قلنا بتواتر القراءات السبع بأسرها
فلا يرجع اليها **الخامس** اذا وقع التعارض بين الاجماعين المنقولين او النصين من اهل اللغة فينبغي الرجوع الى المرجحات ووجهه واضح **السادس** والاجماع
السادس اذا اتفق وقوع التعارض بين الوجوه للترجيح المتقدمة فينبغي الرجوع ايضا الى الترجيح والاخذ بالاقوى ظنا منها **السابع** هل
المعتبر وجود صفات الراوي المرجحة فيمن يروي عن المعصوم او في جميع الرواة او يكفي الوجود في واحد التحقيق انه يعتبر الوجود فيمن يحصل به الظن بصدق
الخبر فتدبر **الثامن** لا فرق في لزوم الرجوع الى المرجحات المتقدمة بين ان يكون التعارض بين الخبرين من قبيل تعارض النصين كما اذا ورد يجب عليك كذا
ولا يجوز لك تركه وورد يحرم عليك كذا ولا يجوز لك فعله او الظاهرين كما اذا ورد افعل ولا تفعل او من قبيل تعارض العمومين من وجه كما اذا ورد
اكرم كل عالم ولا تكرم كل طويل واما اذا كان احدهما نصا والاخر ظاهرا او كان احدهما اظهر والاخر ظاهرا او كانا مجملين بانفسهما فلا اشكال
في انه لا يرجع الى المرجحات المتقدمة بل يلزم الاخذ بما هو اقوى دلالة لما قدمنا في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **التاسع** لا
اشكال في ان الحديث الصحيح وهو الذي يكون جميع رواته من الامامية العدول الضابطين ارجح من الحديث الحسن وهو الذي يكون جميع رواته من الامامية
الذين لم يحكم بفسقهم ولا عدالتهم او يكون جميعهم الممدوحين او بعضهم منهم مع كون الباقي معتمدا عليه ولذلك هو ارجح من الموثق وهو الذي
يكون جميع رواته او بعضهم من مخالفي المذهب مع هذا الترجيح هل الحسن ارجح او الموثق فيه اشكال لتعارض وجهي الرجحان والمرجوحية
من الطرفين من غير ترجيح في البين **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان كان يكون احدهما دالا على حرمة فعل والاخر دالا على وجوبه

في بيان تعارض الخبرين

او اتحاد

او استحباباً او كراهة او اباحة كان يكون احدهما ذا اعلى صفة معاملة والاخر ذا الاعلى فسادها وكانا حجتين بانفسهما ومتكافئين سنداً بحيث
لا يزيد سند احدهما على سند الاخر بوصف يقتضي ترجيحه ولم يترجح احدهما على الاخر بمرجح خارجي كالشهرة ونحوها فينبغي الرجوع في
ترجيح احدهما على الاخر الى المرجحات باعتبار المتن والدلالة فان وجد بعض منها كان اللازم الاخذ به والظاهر ان الترجيح بهذا الاعتبار مما لا ريب فيه
بين الاصحاب بل علماء الاسلام بل جميع العقلاء ولولا ذلك لم يتم الدين ولا يجري على ذلك بناؤهم ولا يضر في ذلك ابتناؤها على ترجيح الظن ولا يعارضه ما ذكر من
خلو الاخبار الواردة في بيان وجوه الترجيح لاحد الخبرين المتعارضين على الاخر عن هذا القسم من المرجح وظهورها في عدم اعتباره ولا ينافي ما يدل
على لزوم الاخذ بالمرجحات السندية والخارجية والتخيير ان وجد هذا القسم من المرجح لان ما ذكر من خلو الاخبار المذكورة غايتها الظهور والظهور
لا يصلح لمعارضة القاطع قطعاً على انه يدعى عدم انصرافها واطلاقاتها الى صورة وجود هذا القسم من المرجح وظهورها في غيرها وبالجملة لا اشكال
ولا شبهة في صحة الترجيح باعتبار المتن والدلالة وقد ذكروا وجوهاً كثيرة منها كون احد الخبرين فصيحاً فيرجح على غير الفصيح والركيك وقد
صرح بهذا المرجح في ب والنهاية ويه في شرحيه والمنية وذه وكم ونية المأمول قال في المنية لان الفصيح اشبه بكلام الرسول صلى الله عليه وآله لانه افصح
العرب قال صلى الله عليه وآله انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم رده محتجاً بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان
الراوي نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح يرجح عليه اجماعاً وفي يه لانه صلى الله عليه وآله كان افصح العرب فرد بعضهم الركيك لانه
لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من قبله وحمل الركيك على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح راجح عليه اجماعاً وفي نية
البادي لان من الناس من رد الركيك لكونه صلى الله عليه وآله افصح العرب فلا اقل من ان يكون مرجوحاً وفي نية المأمول اذ النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومون كانوا
افصح العرب فغير الفصيح لا يناسب كلامهم وفي المعالم وغير الفصيح ظاهر انتهى وفيما ذكروه في ذلك بيان ما ذكروه انما يتم لو كان اللازم النقل بلفظ
المروي عنه وهو ممنوع لجواز النقل بالمعنى كما هو مقتضى جملة من الاخبار وفتوى المعظم بل قد يقال ان ذلك هو الغالب وح لا يتم ما ذكر لان الفصاحة
غير ثابتة في الرواة ولا فقدها مستلزم لظن الكذب فلا يمكن ترجيح الفصيح بافادته ظن الصدق اللهم الا ان يحكم بترجيحه باعتبار الاجماع المنقول
في يه والمنية المعتضد بظهور عدم الخلاف فيه نظر وكيف كان فلا اشكال في ان الاخذ بالفصيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير بينه وبين الركيك احوط
ومنها كون احد الخبرين افصح فيرجح على الفصيح وقد صرح بهذا المرجح في ب وحكاه في يه وح ذه عن بعض وصار اليه ابنه وفي المنية فقال
الافصح اي الاشد فصاحة يرجح على الفصيح لانه عليه السلام كان مختصاً بالفصاحة ويبعد ان لا يأتي بكلمة فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك
غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه ثم قال وقال اخرون لا يرجح بذلك لانه عليه السلام كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في كتاب الله
العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلنا من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية
القصوى انتهى وقد صار الى القول الثاني في النهاية وذه وكم ونية البادي وح المبادي ونية المأمول قال في يه وغاية البادي وح المبادي لانه
صلى الله عليه وآله كان يتكلم بهما معاً وكذا وجد في القران العزيز وفي المعالم اذ المتكلم لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وفي نية المأمول لان المتكلم لا يجب
استواء كلامه في الفصاحة انتهى والتحقيق انه لو كانت الافصحية بحيث لا يقدر عليها سوى اهل العصمة عليهم السلام كما في خطب مولانا امير
المؤمنين عليه السلام والصحيفة السجادية فلا اشكال في انها ارجح والا فلا ولكن الاحوط ترجيحها مطلقاً حيث يدور الامر بين لزوم الاخذ بها والتخيير وقد اشار
الى ما ذكرناه في الفوائد الحائرية فقال وحيث ظهر ان بناء التراجيح على ما يورث الظن والرجحان فلا اعتداد ببعض المرجحات التي ذكرها بعض مثل
الفصاحة والافصحية مما يصل العقل لا يجوز كون الكلام من غيرهم او يصعب تجويز ذلك او يبعد غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة والصحيفة السجادية
وامثالهما ولا شك في ان هذا من اقوى المرجحات ومنها كون احد الخبرين خاصاً فيرجح على العام وقد صرح بهذا المرجح في ب ويه وذي وشرحيه والمنية
وذه وكم ونية البادي وح ضه وغيرهم وقال في يه وذلك لثلاثة اوجه الاول انه اقوى في الدلالة واخص بالمطلوب الثاني ان العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص
وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام اولية وتخصيصه ولا يخفى ان محذور التعطيل فوق محذور التأويل الثالث ان ضعف العموم بسبب
تطرق التخصيص اليه وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره الى المجاز ولا يخفى ان تطرق التخصيص الى العمومات اكثر من تطرق التأويل الى الخاص ولهذا كان
اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة وبهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحاً على العام وفي ح ضه لانه اقوى لان العام
يحتمل التخصيص وفي غاية المأمول اذ في تقديمه عمل بالخبرين جميعاً انتهى ومنها كون احد الخبرين مقيداً فيرجح على المطلق وقد صرح بهذا في المعالم وغيره ومنها

[illegible]

كون احد الخبرين عاما ابتداء لم يرد على سبب خاص فيرجح على العام الذي ورد على سبب خاص وقد صرح بهذا المرجح في شرح اطلق فقال ترجيح العام المبتدأ
على ذي السبب للخلاف في قصر الثاني على سببه انتهى وفصل في شرح الاحكام فقال العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص وتعارضا بالنسبة الى ذلك
السبب فالوارد عليه اقوى لكن امس حجة لان محذور المخالفة فيه اشد حيث اشتماله على تاخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق
اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صفة العموم وخصوص الثاني بتخصيص ما ورد على الواقعة بالنظر الى بيان ما دعت الحاجة
اليه والى اصالة مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست اليه الحاجة والخلاف فيه انتهى وقد صرح بالتفصيل المذكور ايضا في المنية وشرح مختصر ومنها
كون احد الخبرين عاما لم يدخله التخصيص فيرجح على العام المخصص وقد صرح بهذا المرجح في شرح المنية وشرح الماموني وشرح مختصر قال في شرح المنية
لصيرورة الثاني مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه وفي الاحكام الذي لم يدخله المخصص اولى لتعدد تطرق الضعف اليه وعلى هذا فما كان عاما
من وجه يكون مرجحا على ما هو عام من كل وجه وكذلك المطلق من وجه والمقيد من وجه مرجح على ما هو مطلق من كل وجه وما هو منطوق من كل وجه مقدم [وغاصا من وجه]
على ما هو منطوق من وجه دون وجه وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه وفي شرح مختصر يقدم العام الذي لم يخصص على [في بيان المرجحات]
العام الذي قد خصص لتطرق الضعف بالخلاف في حجيته وتقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق الذي لم يخرج منه
مقيد على ما اخرج منه انتهى وقد يرجح العام المخصص على ما لم يخصص بكون دلالته على معناه في غاية الضعف بل قد يمنع منها لصيرورة التخصيص من
المجازات الشائعة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ولا كذلك العام المخصص فينبغي ترجيحه فتدبر ويظهر من الكل العلامة المصير اليه هنا ومنها
كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص فيرجح على ما اشتمل على خاص مأول وقد صرح بهذا المرجح في جملة من الكتب ففي النهاية وشرح مختصر اذا كان العمل
باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تاويل الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني وفي المنية يرجح العام المخصص على الخاص المأول
وفي غاية المأمول من الترجيحات المتنية كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص والاخر مشتملا على خاص مأول فان الاول يقدم على الثاني لان تخصيص
العام كثير بخلاف تاويل الخاص ولذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر مقررة غير مأولة ومنها ما ذكره في شرح مختصر فقال في مقام ذكر الترجيحات
الخارجية اذا تعارض عام هو خطاب شفاه لبعض من تناوله وعام اخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر ووجهه ظاهر انتهى و
اشار الى ما ذكره في الاحكام ايضا فقال يرجح بان يكون احدهما قد قصد به المخاطبة على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غيره كما في قوله تعالى والذين
يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا والاخر ورد بالمخاطبة شفاها كما في قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا يا ايها الناس فان تقابلا في حق من وردت المخاطبة اليه شفاها فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه
شفاها كان الاخر اولى لما حققناه في معارضة العام المطلق والوارد على السبب المعين ولان الخطاب شفاها انما يكون للحاضرين الموجودين
وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل اخر اما من اجماع على انه لا فرق او من قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها ما ذكره ايضا
في شرح مختصر في المقام المذكور فقال اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه قدم على الاخر مثل قوله تعالى في وطي النكاح وان تجمعوا بين
الاختين فانه يقدم في مسألة الجمع بينهما في الوطي بملك اليمين على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسألة الجمع انتهى وفي الاحكام والنهاية في
المقام المذكور من المرجحات ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالذي قصد به البيان للحكم يكون اولى لانه امس
بالمقصود وذلك كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين بالوطي بملك اليمين فانه مقدم
على قوله سبحانه وتعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع ومنها ما ذكره في شرح فقال في المقام المذكور اذا كان عموم احدهما من قبيل
الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية وغيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلل اولى من غيره انتهى وصرح بما ذكره من الحكم وعلته
في شرح المختصر ايضا وربما يظهر من الاحكام خلاف في ذلك فانه قال في المقام المذكور ومن المرجحات ان يكونا عامين الا ان احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر
من قبيل النكرة المنفية والمعلل اولى من غير المعلل وقد يمكن ترجيح دلالة نفي النكرة بان دلالته اقوى ولهذا كان خروج الواحد منه يعد خلفا في [فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء بكون الحكم فيه معللا بخلاف نكرة المنفية]
الكلام عندما اذا قال لا رجل في الدار وكان فيه رجل بخلاف مقابله وبهذا يكون دلالة النكرة المنفية اولى من جميع اقسام العموم انتهى ومنها
ما ذكره في النهاية ايضا فقال في المقام المذكور الجمع المفيد للعموم من غير ما يرجح دلالته على العموم من المعرف بلام الجنس عليه للاتفاق من القائلين بالعموم
في الاول وحدوث الثاني انتهى وصرح بما ذكره في الاحكام وشرح مختصر في الاول ما اذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والاخر من قبيل من وما او [من وما]

لمن

في بيان المجازين

لعدم احتمالها للعهد احتمال ما قابلها له وفي الثاني بعد الجمع المحلى باللام والاسم الموصول لكن وهما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في العموم
فيصير دلالته على العموم اضعف ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور ومن الترجيحات ان يكون دلالة احدهما من قبيل الجمع المعرف و
الاخر من الجمع المنكر فالمعرف اولى لوجهين الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر فكان اقوى لقربه من الاتفاق والثاني انه لا
يدخله الابهام بخلاف المنكر فكان اقوى وربما رجح المنكر بكونه داخلا على عدد اقل من الجمع المعرف فكان اقرب الى الخصوص فكان اولى ومنها
ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور ومن الترجيحات ان يكون احدهما اسم جمع معرف والاخر اسم جنس دخله الالف واللام فاسم الجمع اولى
لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود بخلاف اسم الجمع المعرف فكان اقوى عموما ولهذا يكون مقدما على من وما ومنها ما ذكره في الاحكام
ايضا فقال في المقام المذكور ويرجح ان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء والاخر من قبيل اسماء الجموع فالاول اولى لان اكثر من
خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء ولان الدلالة منه مشيرة الى الحكم والعلة بخلاف مقابله وبهذا يكون اولى من باقي اقسام العموم
ومنها كون احد الخبرين يدل على المعنى بالوضع بطريق الحقيقة فيرجح على ما يدل عليه بطريق المجاز وقد صرح بهذا المرجح في بب وذرى وشرح المنية والمنهاج
وغاية المأمول والاحكام وشرح المختصر قال في المنية لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة
عنها انتهى وصرح بالوجه الاخير في غاية المأمول والاحكام ثم قال في المنية بعد ما حكيناه عنه ومنع اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة
المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على
الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتباره وعدمه انتهى وفي غاية
قيل الحقيقة مقدمة على المجاز فقدم الاول وهو ضعيف لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة
من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى من دلالة قولنا فلان سخي وفي الفوائد الحائرية وربما اعتبر بعض الاصوليين كون المدلول في احدهما حقيقيا
وفي الاخر مجازيا والعام المخصص وكذا المطلق ومنها الافصحية وشيء منها ليس بشيء سوى الافصحية بالنحو الذي ذكرنا سابقا ومنها ما ذكره
في غاية المأمول فقال في مقام ذكر المرجحات منها كون احد الدليلين مشتملا على مجاز اقرب والاخر على مجاز ابعد فان الاقرب يقدم دائما لكثرة
استعماله في الالسنة كتسمية الشجاع بالاسد فانه اقرب من تسمية الابخر بالاسد اذ ذلك لا يستعمل الا قليلا انتهى وفي غاية يرجح اقرب المجازات
على ابعدها وفي غاية اكثر المجازات شبها بالحقيقة ارجح من مقابله ومنها ما ذكره في لم فقال في المقام المذكور او يكون مدلول اللفظ فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر او الاقوى او الاظهر انتهى وقد اشير الى ما ذكر في
جملة من الكتب ففي النهاية يرجح المجاز على المجاز الاخر لشهرته او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله وفي ح ص يقدم المجاز على
مجاز اخر يكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة مشهورا فيه دون الاخر او اقرب مع قربهما واتحاد جهتهما او يكون مصححه قريبا دون الاخر كاسم السبب
على المسبب يقدم على عكسه لان المسبب يستلزم السبب ولا عكس او برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرناها في معرفة المجاز ككونه ثبت بنص الواضع
او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او بشهرة استعماله دون الاخر وفي م ويرجح بان يكون المصحح للتجوز في احدهما اظهر
واشهر من الاخر فهو اولى ومنها ما ذكره في غاية وغاية المأمول ففي الاول يرجح اقل المجاز على الاكثر وفي الثاني يرجح بكون احد المجازين اقل
احتمالا من الاخر بان يكون احد الخبرين مجازا في معنيين والاخر في اكثر من ذلك فيقدم الاقل لبعده من الاضطراب انتهى وفي النهاية اذا تعارض
خبران ولم يمكن العمل باحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان الثاني اولى لقلة مخالفة الاصل وزاد في الثاني فقال ولانه ابعد
عن الاضطراب ومنها ما ذكره في الكتابين والنهاية والاحكام ايضا فقالوا يرجح المجاز على المشترك وقد تقدم الكلام في ذلك ومنها ما ذكره في
الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح بان يكونا مجازين الا ان احدهما منقول مشهور في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الاخر فالمنقول اولى
لعدم افتقاره الى القرينة ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر واشهر
فالاشهر يرجح بان يكونا حقيقيين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى وانقى من غيره او لغير ذلك وفيه ايضا الحقيقة
المشهورة ارجح من غيرها ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكون احد الحقيقيين متفقا عليها والاخر
مختلفا فيها فالمتفق عليه اولى وزاد في الاول فقال لانه اغلب على الظن ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان

النبذ المحصولي

يكون دلالة احدهما غير محتاجة الى اضمار ولا حذف بخلاف الاخرى فان الذي لا يحتاج الى ذلك اولى لقلة اضطرابه اعترض عليه في النهاية بقوله العقل
الاشارة البر وغيره نظرا لانه عليه السلم كان يتكلم بهما معا انتهى وفيه نظر ومنها كون احدهما منطوقا فانه يرجح على المفهوم وقد صرح بهذا الترجيح في باب
ديم والمنتهى ومختصره وغاية المامول وشرح مختصر قال في ... والمنتهى وغاية المامول والاحكام لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم وهل يختص ذلك بمفهوم
المخالفة او لا بل يعم مفهوم الموافقة ايضا فيرجح المنطوق عليه ابقى ظاهر اطلاق ... وفي المامول ... الثاني وصرح بالاول في المنتهى فقال
بعد الاشارة الى ذلك هذا في مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح
بان يكونا دالين بالمفهوم الا ان احدهما من قبيل مفهوم المخالفة والاخر من قبيل مفهوم الموافقة فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة من جهة انه متفق عليه
ومختلف في مقابله وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من جهتين الاول ان فائدة مفهوم المخالفة التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد و
التاسيس اصل والتاكيد فرع فكان مفهوم المخالفة اولى الثاني ان مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان
وجوده في محل السكوت اشد ولا كذلك مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وتقدير كونه غير متحقق في محل
السكوت وبتقدير ان لا يكون اولى باثبات الحكم في محل السكوت وبتقدير ان يكون له معارض في محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات
اربعة يكون اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد انتهى وقد ما دل على ترجيح مفهوم الموافقة في النهاية ... وكذا ما دل ... في المامول فقال
يرجح بكون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فان الاول يقدم على الثاني ووجهه انه لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم
مخالفة ما يشعر به اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من استلزام الكذب بخلاف مفهوم المخالفة فان ترك العمل به انما يستلزم كون التعليق فائدة
... الكلام عن الفائدة اهون خطرا من حمله على ما يقرب من الكذب ومنها ما ذكره في ... في مقام ذكر الترجيحات اللفظية فقال الرابع عشر ان
يكون احدهما نصا على الحكم مع اعتباره بمحل الاخر والاخر ليس كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه به معا الا ان اعتبار محل بمحل اشارة الى وجود
علة جامعة كقول الحنفي في قوله عليه السلم ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فيحل تجنباه في الشبه الى قوله عليه السلم الا انتفعوا من الميتة باهاب ولا
عصب في الشبه به مسئلة تخليل الخمر على قوله ... ومنها ما ذكره في ... فقال في المقام المذكور السادس عشر ان يكون احدهما تنصيصا
على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك لدلالة اللفظ على ترجيح مدلوله
على ضده لان تقديمه يقتضي ... وتقديم ضده يقتضي تعدده مرتين والاول اولى ومنها ما ذكره في ... ايضا فقال في المقام المذكور
الثامن عشر الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على ما يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالمعلل اذا فرض الكلام في
صورة واقام الدليل فالمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع بقول المعلل
ان دليلي ارجح لانه بغير واسطة ودليل المعترض بواسطة والاول راجح لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا ومنها
ما ذكره في ... وشرح ... المنتهى والزبدة وغيرها فقالوا المؤكد ارجح من غيره ومنها ما ذكره في ... فقالوا الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل
من وجه واحد وزاد في الاول فقال لان الظن الحاصل منه اقوى ثم قال وفيه نظر فان قوة الدلالة لا توجب ... الثاني ... وصرح في المقام
المذكور يرجح بان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او تكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة وزاد في الاول فقال
ومن امثلته ما جاء في بعض الاخبار التفصيلي للسائل بعد دخول الوقت من قوله ثم تقصر ان لم تفعل فقال الله خالف رسول الله ص ومنها ما ذكره
في الاحكام وشرح ... فقال يرجح بان يكون دلالة احدهما على مدلوله بطريق المطابقة والاخرى بدلالة الالتزام فدلالة المطابقة لانها اضبط ومنها
ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احد الظاهرين مضطربا في لفظه بخلاف الاخر فغير المضطرب اولى لانه ادل على الحفظ و
الضبط ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فما دل
على العلة يكون اولى لصيرورته الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة دلالته على العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون
اولى ولان التعليل بلازمه مخالفة ... من جهة واحدة والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الاخر في الحكم من جهتين فكان اولى وربما رجح
ما لم يدل على العلة من جهة ان المشقة في قوله اشد الثواب عليه اعظم الا انه مرجوح بالنسبة ... ولذلك كان هو الاغلب انتهى وقد
صرح بما ذكره من الترجيح في ... وشرح ... المنتهى ... المامول ... الذي يعلل

وان اقتضائه للحكم في محل السكوت م

نسخ يدبغ

لفظ ومن جهة م

اقوى دلالة في المثبتة لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب عدم الانقياد وسهولة القبول ومنها ما ذكره في الاحكام

ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة الا ان دلالة احدهما على العلة اقوى من دلالة الاخر عليها فالاقوى يكون

اولى لكونه اغلب على الظن ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون كل واحد منهما مأولا الا ان دليل التاويل في احدهما

ارجح من دليل التاويل في الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن انتهى وقد صرح بهذا المرجح ايضا في دة وبه المامول وح ص ومنها ما ذكره في الاحكام

ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما قولا والاخر فعلا فالقول اولى لكونه ابلغ في البيان وان كان احدهما قولا وفعلا والاخر قولا

فقط فالقول والفعل اولى لانه اقوى في البيان وقال في مقام اخر ايضا يرجح بان يكون احد الروايتين عن صيغة النبي ص والاخرى عن فعله فرواية

الصيغة تكون ارجح لقوة دلالتها وضعف الفعل ولهذا ان من خالف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به لم يخالف في الصيغ ولان ما يفعله

النبي ص الى الاختصاص به اقرب بمدلول الصيغة ولان تطرق الغفلة الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه لهذا قل ما يتكلم الانسان بخلاف ان يفعل

ومنها ما ذكره في الاحكام وبه ودة وبه المامول وح ص فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة

الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء ودلالة الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين والرابع فقالوا الترجيح لما

يقصد المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية وح ص فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من

قبيل دلالة التنبيه والايماء فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبيه والايماء انتهى

ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية وح ص فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة المفهوم

فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين فقالا اولو قوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها وزاد في الاول فقال ولان ما يعرض دلالة الاقتضاء من

المبطلات اقل مما يعرض المفهوم ولهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم وصرح في الثالث بانه لا فرق في المفهوم بين المخالف

والموافق ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكونا دالين بجهة الاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله لضرورة صدق

المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والاخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا كما سبق تعريفه فما يتوقف عليه صدق المتكلم او وقوع الملفوظ به عقلا

اولى نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع امتناع مخالفة المعقول وقرب المخالفة في المشروع انتهى وفي ح ص اذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فاحدهما لضرورة الصدق والاخر لضرورة

وقوعه شرعا يقدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعيا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال يرجح بان يكونا دالين بجهة التنبيه والايماء الا ان يكون احدهما

لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من قبيل ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب فالذي لو لم يقدر التعليل به

كان ذكره عبثا اولى من الاخر نظرا الى ان محذور العبث في كلام الشارع والغا اتم من محذور المخالفة لدلالة حرف الفاء على التعليل لامكان تاويلها بغير

السببية بل هو اولى من سائر انواع التنبيه والايماء لما ذكرناه من زيادة المحذور وما دل على العلية بفاء التعقيب لظهوره مقدم على ما عداه من باقي اقسام

التنبيه والايماء انتهى وفي ح ص اذا تعارض ايماءان احدهما لانتفاء العبث او الانتفاء الحشو والاخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم الاول لكون انتفاء الحشو اهم

من دلالة الفاء على الترتيب في النهاية يرجح بان يدلا بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يقدر كون المذكور علة للحكم لكان عبثا وحشوا فانه راجح على

الايماء بما لا يترتب فيه الحكم بفاء التعقيب ومنها ما ذكره في الاحكام وح ص ولم فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكونا مشتركين الا ان مدلولات احدهما

اقل من مدلولات الاخر فالاول اولى قال في الاول لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور

يرجح بان يكون لفظ احدهما مشتركا والاخر غير مشترك بل متحد المدلول فما اتحد مدلوله اولى لبعده عن الخلل وفي المعالم في المقام المذكور يرجح بان

يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال

في المقام المذكور يرجح بان يكون احد الروايتين عن سماع عن النبي ص والاخرى عن ما جرى في مجلسه او في زمانه وسكت عنه فرواية السماع اولى لكونها ابعد

عن غفلة النبي ص وذهوله وعلى هذا يكون الرواية عما جرى في مجلسه وسكت عنه اولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه انتهى وفي ح ص في المقام

المذكور يرجح بان يكون احدهما جرى بحضوره وسكت عنه والاخرى بغيبته فسمع وسكت عنه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح

بان يكون احدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي والاخر بالوضع اللغوي وكل واحد منهما مستعمل في الشرع فههنا يظهر ان العمل بالوضع اللغوي يكون

يكون اولى لانه من لسان الشارع مع كونه مقررا للوضع اللغوي وما هو عرفه ومصطلحه وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي ولا يخفى ان العمل بما

بما ذكرت فيه

جرى

هو من لسان الشارع من غير تغيير او لحق العلم بانه من لسانه مع التغيير لانه ابعد عن الخلاف هذا بخلاف ما اذا اطلق لفظا واحدا وكان له مدلول لغوي وقد استعمله الشارع في معنى آخر وصار حقيقة له فانه مهما اطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب ان الشارع انه اذا اطلق لفظا له موضوع في عرفه لا يريد به غيره وقد صرح بتقديم الاشهر معنى في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره ثم قال يقدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنقول الشرعي وهو ما له معنى شرعي فقط والآخر له معنى لغوي فان حمله على الشرعي اشهر وربما يستفاد من جملة من العبارات اختلاف في ذلك ففي نهاية المبتدي وغاية البادي وشرح المبادي يرجح الدال بالوضع اللغوي وزاد في الثاني فقال والوجه ان يقال اللفظ الذي صار شرعيا في غيرنا وضع في اللغة على الشرعي اولى

الشرعي اما العرفي على الدال بالوضع

من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ اما الذي ليس كذلك مثل ان يكون لفظ يدل بوضعه الشرعي على حكم ولفظا آخر يدل بوضعه اللغوي على حكم ولا عرف للشرع في هذا اللفظ فانه لا يرجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون لغويا عرفيا شرعيا والاول شرعي لا غير والنقل على خلاف الاصل فلا يرجح ثم قال العلامة ان احد الخبرين قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والآخر قد اشتمل على لفظ ثم وضعه الشارع لمعنى غير موضع اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ واحدا منفردا واستعمل في اللغة لمعنى وفي الشرع لآخر فان المفهوم من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو بازائه وزاد في الثالث فقال يحتمل في غير الذي ذكرنا فيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت فيه

واللفظ الثالث يوضعه اللغوي على حكم

مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ عرف فلا نرجح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي وعرفي وشرعي معا واما الاول فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المحقق في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول لمحل الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احد مدلولي الخبر الواحد على الآخر واما القسم الثاني فلا نم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ثم انه لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي وينبغي التنبيه على امور **الاول** ليست مرجحات المتن والدلالة منحصرة في الامور المذكورة بل كل ما اقتضى الترجيح ودل على كون احد الخبرين اقوى لاثر معا رضه كان اللازم الاخذ والرجوع اليه والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فلا مناط هذا القسم من الترجيح بظنون خاصة كالادلة الشرعية عند علماء اللغة ولا بامور خاصة على جهة التعبد انما نقدا الظن والترجيح في معرفة الاقوى لانه هو العرف واللغة بالاتفاق وقد اشار الى ما ذكرناه اولا في الفوائد الحائرية فقال قد عرفت عدم حجية الظن وحرمة العمل به الا ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه في تحصيل ما هو اقوى وما هو الصواب احرى في ما يكون الاظهر عنده انه حكم الله تعالى فاذا ورد خبران متعارضان فلا بد من استفراغ الوسع في تحصيل الاقوى والاظهر والاحرى بالمرجحات المفيدة لذلك فاذا حصلت له يكون حكم الله مقصودا فيه لا يتعدى الى غيره لان ذلك الغير داخل في عموم ما دل على حرمة العمل بالظن لا مخرج له اصلا لان الذي خرج هو الاظهر انه حكم الله تعالى بالادلة التي عرفت مع انه اذا كان احد الخبرين عنده بحيث يصير الاظهر انه حكم الله يصير المعارض له عنده خلافه في ذلك وان الاظهر انه ليس حكم الله لان حكم الله عند الشيعة واحد لا تعدد فيه اصلا واخبارهم صريحة في ذلك فحكم الله الظاهري عبارة عما ظهر عند الفقيه انه حكم الله تعالى في الواقع وتحصل له ظن بذلك لا الذي ظهر عنده انه ليس حكم الله واقعا بل ولا الذي شك في انه حكم الله الواقعي ام لا فضلا عن ان يكون ظهر عنده انه ليس حكم الله واقعا فحكم الله الظاهري ليس الا المظنون انه حكم الله الواقعي لكون الظن انه هو ولذا نقول حكم الله الظاهري وبالجملة اذا كان حكم من الاحكام مرجوحا عند الفقيه انه حكم الله لا يمكن للفقيه الفتوى بانه حكم الله والعمل به قطعا بل المتساوي الطرفين لا يمكنه فضلا عن المرجوح بل الراجح عند ليس الا ظنا وكون الظن حكم الله يحتاج الى دليل شرعي قطعي لولاه لكان الفتوى والعمل به حراما قطعا ايضا كما عرفت وعرفت انه اجماعي ايضا عند جميع المسلمين فضلا عن الشيعة وايضا خبر الواحد من حيث كونه ظنا نزاعي بين المسلمين فضلا عن الشيعة حتى ان السيد ادعى ان حرمة العمل به ضروري مذهب الشيعة كالقياس ووافقه جمع كثير من فقهائنا ونسب العامة ذلك الى الشيعة فظاهرهم كانوا معروفين بهذا وصرح المتكلمون من قدماء الشيعة بذلك في كتبهم الكلامية الاصولية حتى ان منهم من احال التعبد به وهم كانوا اماميين

فصل فيما يتعلق بمعنى الترجيح وحجيته

الامامية

في بيان الترجيح بين الخبرين اذا كان احدهما مقررا والاخر ناقلا لما كان م

للائمة عليهم السلام او في غاية قرب العهد منهم صلوات الله وسلامه عليهم وبالجملة خبر الواحد الحجية المذكور في غيرها يحتاج حجيته الى دليل تام
شرعي ولا دليل على حجية خبر الموهوم والمرجوح بل والمشكوك ايضا فضلا عن المرجوح لان دليل حجيته اما الاجماع وهو على تقدير الثبوت و
التمامية انما يشمل ما هو راجح لا المشكوك والمرجوح ان قلنا بعدم الاجماع على حرمة العمل بهما والافتاء معهما الظ وقوع الاجماع على الحرمة بل
لا تامل في الاجماع عليها واما مفهوم آية ان جاءكم فاسق بنبأ بتقدير القول بعموم المفهوم غير خفي انها غير شاملة للخبرين المتعارضين من العادل فضلا عن
شمولها للمرجوح منهما سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيها لعدم العمل بخبر الفاسق ولزوم التبين فيه واما آية فلولا نفر الاية فغير خفي انه ليس فيها
سوى اطلاق منصرف الى غير الانذارين المتعارضين واما انه بعد سد باب العلم يكون الطريق منحصرا في الظن فهذا يقتضي انحصار الحجية في المظنون
والراجح وايضا ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا بناء على ان الحسن والقبح عقليان وورود الاخبار الكثيرة في كون العقل احد الحجتين و
وجوب متابعته منكم وايضا ورد عنه صلى الله عليه وآله اللازم قال دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد ايضا عليكم بالدرايات دون الروايات وامثال ذلك
ورد في مقام التعارض انهم قالوا ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ولا يخفى شموله لكل حقيقة وكل نور لا خصوص
موافقة الكتاب بل هو تفريع لا تخصيص مع انه ورد غيره من المرجحات الاخر في نصوص كثيرة **الثاني** كما يجب الاخذ بالاقوى دلالة في تعارض الخبرين
كذلك يجب الاخذ بالاقوى دلالة في تعارض الآيتين الشريفتين وتعارض الكلامين من اهل اللغة واهل الرجال وتعارض الاجماعين المنقولين لان دليله
في محل البحث يجري في الجميع كما لا يخفى **الثالث** لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى دلالة بين كون المتعارضين من قبيل تعارض العموم
والخصوص المطلقين او من قبيل تعارض العمومين من وجه **الرابع** لا يخفى ان الوجوه المتقدمة قد يتعارض بعضها مع بعض فيلزم ح الرجوع الى
الاقوى منها فتأمل **الخامس** لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى بين ان يكون تعارض المتعارضين في الاحكام التكليفية او الوضعية او في العبادات
او المعاملات **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان وكانا جامعين لشرائط الحجية ومتكافئين سندا ودلالة وخاليين عن جميع المرجحات الا ان احدهما
موافق للاصل ومقرر له والاخر مخالف له وناقل عنه فهل يلزم ح ترجيح الناقل او المقرر اختلفوا فيه على اقوال الاول انه يجب ترجيح الناقل والاخذ
به وهو للتهذيب ح ى وعبرة الباحث حكى في جملة من الكتب عن الاكثر فنويه والمبتدأ اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الثاني ادرج من الاول عند
الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى وفي غاية البادي لو كان احد الخبرين مخالفا لحكم الاصل والاخر موافقا له كان المخالف راجحا وهو قول جمهور الاصوليين وقيل
الموافق راجح وفي المعالم في مقام ذكر المرجحات الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم
الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره وفي غاية المأمول اكثر الناس على تقديم الناقل على المقرر وذهب بعضهم الى التساوي بينهما الثاني ان المقرر
اولى وهو للفوائد الحائرية والمحكي عن الشيخ وبعض في جملة من الكتب المتقدمة الثالث انه لا يرجح احدهما على الاخر بل هما متساويان وهو للمحكي في غاية
المأمول عن بعض الرابع ما صار اليه في المعارج فقال اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل قال قوم يكون المقرر اولى وقال اخرون الناقل اولى
والحق انه اما ان يكون عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن
وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا واما ان كان عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء
علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود عنهما والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله فوجب القول بالتخيير انتهى وقال في المعالم وقال المحقق بعد نقله القولين
وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق ثم انه ساق كلامه الخامس ما ذكره في غاية المأمول فقال والذي نختاره التفصيل وهو ان الخبرين المتعارضين اما ان
يكونا واردين عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام فان كانا عن الرسول صلى الله عليه وآله فان علم التاريخ عمل بالمتأخر منهما وان جهل التاريخ فالمقرر يقدم بناء على ما ذكرنا من
ان الشارع لا يفيد حكما علم بالاصل وح فيكون المقرر واردا بعد الناقل وان كانا عن ائمتنا عليهم السلام فالناقل مقدم على المقرر لان المقرر لما كان
موافقا للاصل كان كالمستغني عن ذكره بحكم الاصل وحيث لا نسخ بعد الرسول صلى الله عليه وآله فلا يحتمل تأخر المقرر عن الناقل انتهى للقول الاول وجوه منها
مصير المعظم اليه وفيه نظر للمنع من ذلك سلمنا لكن حجية الشهرة خصوصا في هذه المسألة محل اشكال ومنها ما اشار اليه في المعارج والنهاية والمبتدأ
وغاية المأمول من ان الناقل لحكم النقل ويستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق للاصل يستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه لا حاجة للشارع الى ذكره
للاستغناء عنه بالاصل وقد تمسك بهذه الحجة في غاية البادي فقال بعد الحكم برجحان الناقل لان الشارع انما يحتاج اليه ليعرفنا ما لم يستقل عقولنا
بادراكه لا ما كان لعقولنا دلالة عليه انتهى وقال في النهاية اعترض عليه بانه لو جعلنا المقرر متأخرا استفيد منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما

اعتضد بامثله ما يمكن العقل من معرفته ومنها ما اشار اليه في شرح المنهاج وهو ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف
المقرر فانه يوجب تكثيره لانه يرفع حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل قال في النهاية اعترض عليه بان وروده اي الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس
بنسخ لان دلالة العقل انما تفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا يكون السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون مبينا لانتهائه فلا يكون
ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا المبقي متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد في الغرابة لانه نسخ للاقوى
بالاضعف ومنها ما اشار اليه في شرح المأمول فقال بعد الاشارة الى الحجة الاولى لان تقديم المقرر على الناقل يستلزم حمل كلام
الشارع على التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد انتهى وقد صرح بما ذكره في ح وغيرهم والقول الثاني ما اشار اليه في النهاية
والمنية وغيرهما من ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فان فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد فحمل كلام
الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ
ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع
الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى قال في العالم هذه الحجة وحجة القول الاول لا تنهضان لاثبات
المدعى وهو جيد في المنية بعد الاشارة الى هذه الحجة وفيه نظر فان فيها اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل
من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى الا فيما اذا علم تاريخ الحديثين انتهى
والقول الثالث ما ذكره في شرح المأمول فقال وذهب بعضهم الى التساوي بينهما بناء على ان الظاهر ان المقرر انما ورد بعد الناقل اذ لو قدر تقدم المقرر
في الورود على الناقل كانت فائدته التاكيد ولو تاخر عنه في الورود كانت فائدته التاسيس وهو اولى من التاكيد فيتاخر عنه فح يقع التعارض بين
جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان انتهى والقول الرابع والخامس ما ذكره في ح وشرح المأمول وقد تقدم ذكره والتحقيق في هذا المقام ان يقال
ان المسألة تحتمل الصور كما صرح به في المعارج وغيره منها ان يكون الخبران المتعارضان الموافق للواقع احدهما للاصل من الائمة ع ويكون الاصل
مستندا عموما من الكتاب والسنة الموجبة للظن بالحكم الواقعي الذي هو محل الصواب والخطاء والكاشفة عنها مثال ذلك ان يرد عن الصادق ع يصح
بيع المعاطاة ويرد عنه ايضا لا يصح بيع المعاطاة فان الاول موافق لاصالة صحة البيع المستندة الى عموم قوله تعالى احل الله البيع الكاشف عن الواقع
والموجب للظن والثاني مخالف لها ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلام يحل اكل الفاكهة الفلانية ويرد عنه ايضا لا يحل اكل تلك الفاكهة فان الاول
موافق لاصالة اباحة الاشياء المستندة الى عموم قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا الكاشف عن الواقع والموجب للظن به دون الثاني ومن ذلك ايضا
ان يرد عنه ع يلزم الوفاء بالشرط الفلاني ويرد عنه ايضا لا يلزم ذلك فان الاول مستند الى اصالة لزوم الوفاء بالشروط المستندة الى عموم قوله ع المؤمنون
عند شروطهم الكاشف عن الواقع والموجب للظن به دون الثاني ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع يجب السورة في الصلوات اليومية ويرد عنه ع انه لا يجب
السورة فيها فان الاول موافق لاصالة صحة الصلاة مط المستندة الى العمومات الامرة بها نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة الكاشفة عن الواقع والموجبة للظن
به دون الثاني وذلك مبني على القول بان الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلام لا يجب على متعمد الجنابة الغسل
اذا تضرر به ولزم الحرج ويرد عنه ايضا انه يجب عليه الغسل وان اصابه ما اصابه فان الاول موافق لاصالة نفي الضرر ونفي الحرج المستندة الى العمومات النافية للضرر
والحرج الكاشفة عن الواقع والموجبة للظن به دون الثاني وبالجملة امثلة ما فرضناه كثيرة في الغاية ويلزم فيه ترجيح الخبر الموافق للاصل والاخذ به
وترك المعارض له سواء كان المتعارضان عن امام واحد او احدهما من امام والاخر من اخر وسواء علم بتقدم الموافق للاصل او تاخره او جهل
التاريخ وسواء كانا قطعيين سندا او ظنيين كذلك او بالعكس او ظنيين سندا ودلالة لان الخبر الموافق للاصل المذكور يفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي
كالمعارض له فاذا انضم اليه الاصل المذكور المفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي تقوى الظن به ويلزم من ذلك صيرورة المعارض له موهوما فيلزم طرحه لان المعتبر
في باب التراجيح العمل باقوى الظنين وطرح الموهوم وقد تقدم اليه الاشارة ولان طرح الخبر الموافق للاصل يلزم منه ارتكاب تخصيصين ومجازين
احدهما تخصيص عموم ما دل على حجية خبر الواحد وثانيهما تخصيص العموم المعتضد المستند للاصل الموافق ولا كذلك طرح الخبر المعارض فانه لا يلزم منه الا التخصيص الواحد
وهو التخصيص الاول ومن الظاهر انه اذا دار الامر بين ارتكاب مجازين وارتكاب مجاز واحد كان الثاني اولى ولان ما دل على اعتبار اكثر المرجحات السابقة
يدل بفحواه على اعتبار المرجح المفروض وهو الاصل المشار اليه هذا مضافا الى تصريح بعض بان كثرة الادلة من المرجحات لا يقال يعارض ما ذكر قاعدة

المنتهى

في بيان الترجيح بين الناقل والمقرر من المتعارضين

اولوية التاسيس على التاكيد لما عرفت سابقا من ان الاخذ بالمقرر والموافق للاصل يستلزم التاكيد والاخذ بالناقل والمخالف يستلزم التاسيس
لانا نقول ما ذكر ضعيف اما اولا فللمنع من وروده لان الامر بين التاسيس والتاكيد لان فهم الاصل لكل احد الخبرين المتعارضين موافق له لا يكون متحققا
لكل احد حتى يلزم التاكيد بذكر الخبر الموافق بل قد لا يفهمه الا الاوحدي ولان ذكر الخبر الموافق للاصل لعله وقع في مقام جواب سؤال السائل فلا يلزم
التاكيد به وبالجملة ان ادعى لزوم التاكيد بمجرد ذكر الموافق للاصل وان لم يعرفه المخاطب فهو غلط لان التاكيد ليس الا تقوية الفهم ولا يتحقق الا بعد
تحقق اصل الفهم بشيء وهذا غير متحقق وان ادعى لزوم التاكيد باعتبار ان كل احد يفهم الاصل فيكون ذكر الموافق له تاكيدا فهو ايضا غلط لما
بيناه سلمنا صدق التاسيس والتاكيد حقيقة في محل البحث ولكن نمنع من اولوية التاسيس على التاكيد مطلقا لعدم الدليل على ذلك اذ ليس منصوصا
عليه في اية او رواية او كلام اهل اللغة حتى يتمسك باطلاق العبارة ولا مما يشهد به العقل والقدر الذي يشهد به العقل غير المفروض كما لا يخفى سلمنا
وجود دليل مطلق يقتضي الحكم باولوية جميع افراد التاسيس على التاكيد لكنه معارض بعموم ما دل على مرجوحية زيادة التخصيص والتعارض
بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الاخير اولى لا يقال الغالب فيما ورد عن الائمة عليهم السلام بيان الامور المخالفة للاصل فيلحق محل
البحث به عملا بالاستقراء المفيد للظن فيلزم ترجيح الناقل لانا نقول كون ذلك غير مسلم لعدم الدليل عليه سلمنا ولكن الظن الحاصل من انضمام
الاصل مع الخبر اقوى فتامل ولا يبقى يعارض ما ذكر اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير في العمل باحد الخبرين المتعارضين لانا نقول لا نم شمول
الاطلاق المذكور لمحل البحث لظهور انصرافه الى صورة عدم كون الظن الحاصل من احد الخبرين اقوى وقد بينا ان الظن الحاصل من الخبر الموافق
للاصل اقوى فلا ينصرف اليه الاطلاق سلمنا ولكن يجب تقييده بما دل على لزوم العمل باقوى الظنين كما قيل وبالنسبة الى اكثر المرجحات السابقة مع انه معارض
باطلاق الاخبار الدالة على لزوم العمل بالاحتياط حيث يكون مقتضى الاصل موافقا له فتامل ولا يبقى يعارض ما ذكر اطلاق الاخبار الدالة على لزوم الاخذ بالحديث
المتاخر لانا نقول هذه الاخبار لا يجوز الاعتماد عليها لما بيناه سابقا ولان فاقل بعضهم هاهنا كما لا يخفى وبالجملة الاخذ بالموافق للاصل المفروض هو
الاقرب ومما بيناه ان الموافقة للاصل بالمعنى المذكور ليس من محل بحث القوم كما يشعر به بعض كلماتهم ان اطلقوا لفظ الاصل وكان شاملا للاصل المفروض ثم
واذا كان احد الخبرين موافقا للاصل مستندا الى عموم والاخر موافقا للاصل الاخر مستندا الى عموم هو اعم من مستند الاصل الاول فلا يبعد ترجيح الموافق للاصل
المستند الى العام الاخص ووجهه يظهر بالتدبر ومنها ان يكون الخبران المتعارضان الموافق احدهما للاصل من الائمة عليهم السلام ويكون الاصل مستندا عقلا او نقلا بدا على
لزوم العمل به حيث يحصل العجز عن معرفة الواقع علما او ظنا فيكون وجوب العمل به من باب التعبد الصرف كالحكم بملكية ما في يد المسلم ولا يكون الحكم المستفاد
من هذا الاصل حكما واقعيا يكون محل الخطاء والصواب بل ليس المستفاد منه الا الحكم الظاهري مثاله ان يرد عن الصادق عليه السلام انه لا يجب الاستهلال في اخر
شعبان ويرد عنه عليه السلام ايضا انه يجب ذلك فان الاول موافق لاصالة البراءة الذمة التي هي حجة تعبدا حيث يحصل العجز عن معرفة الواقع علما او ظنا بخلاف الثاني
ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلام ان خيار الغبن لا يكون فوريا بل هو موسع ويرد عنه ايضا ان خيار الغبن فوري فان الاول موافق لاستصحاب الخيار
واصالة البقاء التي هي حجة تعبدا لا باعتبار افادة الظن فان ما دل على حجية الاستصحاب عندنا وهو العموم الدال على عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يفيد
الا ذلك كما لا يخفى ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلام انه يجب السورة في الصلوات اليومية ويرد عنه عليه السلام ايضا انه لا يجب فان قلنا بان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح فان
الاول موافق لاصالة وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند اليقين باشتغال الذمة بالتكليف وهي انما تكون حجة بعد العجز من الاجتهاد ومعرفة الحكم
الواقعي علما او ظنا وبالجملة اذا كان احد الخبرين المتعارضين المتكافئين موافقا لاصالة براءة الذمة او للاستصحاب او لقاعدة لزوم الاحتياط وتحصيل
البراءة اليقينية او لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة او لاصالة الطهارة ما شك في تنجسه بالنجس او نحو ذلك فهو من المفروض وفي ترجيح المفروض اشكال
من ان هذا القسم من المرجح لا يفيد الظن بالحكم الواقعي كما يفيده الخبران المتعارضان فلا يتقوى الظن المستفاد من الخبر الموافق للاصل المزبور بها
فلا يحصل المناط في الترجيح مضافا الى اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير وشهرة القول بتقديم الناقل التي حكاها جماعة ومن ان تقديم
الناقل مستلزم لارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الخبر الموافق للاصول المذكورة وفيما دل على حجيتها ولا كذلك الاخذ بالمقرر فانه لا يلزم منه
الا ارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الناقل ومن الظاهر ان ارتكاب تخصيص واحد اهون من ارتكاب تخصيصين وان الخبرين بعد تعارضهما يتساقطان فيبقى
الاصول المذكورة سليمة عن المعارض فيلزم العمل بها وانه يحصل من الخبر الموافق لها الظن بالحكم الواقعي ومما دل على حجية الاصول المذكورة من العمومات
الشرعية يحصل الظن بالحكم الظاهري فيتقوى الخبر الموافق لها ولا كذلك الخبر المعارض له فيكون الاول اولى بالترجيح واما اطلاق الاخبار الدالة على

[illegible]

لو يصلح للحجية وهذا من المقام منتزع المعتبر السند

الخبر بل لا تصلح للمعارضة لما ذكر لان اكثرها ضعيف السند منها لا تشمل اطلاق لحمل البحث ... ولكنه معارض بالعمومات الدالة على حجية الاصول المذكورة
والتعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه كما لا يخفى ومن القرائن الترجيح مع العمومات المذكورة لكثرتها والاعتماد عليها في كثير من الموارد
وشذوذ القول بالتخيير هنا كما لا يخفى ومع ذلك فلا ريب ان الاخذ بالخبر الموافق للاصول المذكورة احوط باعتبار انه يحصل به العمل بما دل على حجيتها
وبما دل على التخيير كما لا يخفى ولا كان الاخذ بانما قد واحتمال وجوبه لا يقدح فيما ذكرناه من الاحتياط والقائل بشهرة لانا المراد من الاحتياط بالالتفات
للمعم ثم ما ذكر المصنف من ترجيح المقرر الموافق للاصل في هذه الصورة في غاية القوة ولا فرق بين كونهما عن امام او امامين ولا بين كونهما قطعيين سندا
او ظنيين دلالة او بالعكس او ظنيين سندا ودلالة وسواء جهل تاريخهما ام لا ولو كان احد الخبرين المتعارضين موافقا للاصل بالمعنى المتقدم الصحيح
الاول والاخر موافقا للاصل بالمعنى المذكور في هذه الصورة كان الترجيح للاول ويظهر وجهه مما تقدم ومنها ان يكون المتعارضان الموافق ... وهما
للاصل من اثنين ولا يحتمل نسخ احدهما فالاقرب ترجيح المقرر ايضا وان احتمل نسخ احدهما فيحتمل قويا ترجيح المقرر ايضا سواء فسر الاصل بالمعنى
المذكور في الصورة الاولى ام بالمعنى المذكور في الصورة الثانية وسواء علم تاريخهما ام لا وان حصل القطع بنسخ احدهما واشتبه الناسخ من المنسوخ
وكذا اشتبه التاريخ فيحتمل ايضا ترجيح المقرر والاقرب في هذه الصورة عندي ... الغاية صف ٤ح اذا ورد خبران متعارضان جامعان
لشرائط الحجية وكانا متكافئين لا يترجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه الا ان مدلول احدهما حرمة فعل ومدلول الاخر اباحته فهل يلزم الحكم بترجيح الاول او
الثاني او التوقف اختلفوا في ذلك على اقوال الاول انه يلزم ترجيح ما كان مدلوله الحظر والحرمة وهو للتهذيب والنهاية وشرح المبادي ... وصرح بالمحكي
جملة من الكتب عن الكرخي واحمد بن حنبل وابي بكر الرازي ... ومذهب جماعة من الفقهاء وفي ... الاكثر الاشاعرة وفي غاية المأمول هذا هو المشهور وعليه
الجمهور وفي الاحكام نسبه الى الاكثر كاصحابنا الثاني انه يلزم ترجيح مدلوله الاباحة وهو ... فانه قال وقيل بعكس الاول اعني الحظر انتهى ولكن قال في غاية
اما كون الاباحة مقدمة على الحظر فلم ... مذهب احد ان كان كلام الاول ... احتمال ترجيحها انتهى ... ما ذكره ادم ... هذا القول في ترجيح ... المنية
المبادي والاحكام عن احد الثالث انه لا يترجح احدهما على الاخر بل يتساويان ويتساقطان وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان وابي هاشم ... الى
في ... وفي العدة اذا كان احد الخبرين متناولا للحظر والاخر متناولا للاباحة فعلى مذهب الذي اخترناه في الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين يستفاد
شرعا والخبر احدهما بالعمل ... فان لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الاخر كنا مخيرين كان ذلك ... كما قلناه في الخبرين ... منتهى
انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية وغاية المأمول وشرح المبادي واشار اليه في النهاية والاحكام من قولهم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب
الحرام الحلال ومنها ما تمسك به في غاية المأمول وشرح المبادي واشار اليه في التهذيب من قولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك قال في النهاية ولا ريب ان جواز
ترك هذا الفعل لانه يمكن ان يكون حراما او مباحا وانما الريب في جواز فعله فيجب تركه وبعضد الاخبار الكثيرة الامرة بالاحتياط وقد تقدم اليها الاشارة
ومنها ما تمسك به في المنية من ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا
لم يكن عليه في تركه حرج وكذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم وقد اشار الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي شرح المبادي انا ان
اخذنا بالاباحة لا نأمن ان يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي غاية ... لا يؤمن معه الوقوع في الماثم فيكون
مرجوحا ولذلك اذا تولد حيوان بين ما يؤكل لحمه وبين ما لا يؤكل قدم التحريم وكذا اذا طلق الاثنان بعد غرتها ثم يعينها ثم نسيها حرم عليه وطي
الجميع وفي غاية المأمول يرجح بكون احد الخبرين دالا على التحريم والاخر على الاباحة فان الاول يقدم على الثاني لان احتمال الوقوع في الحرام يقتضي تغليب
جانب الحرمة على جانب الحل حيث ان ملابسة المحظور يوجب الاثم بخلاف المباح فكان تقديم الحظر اولى للاحتياط وفي شرح المبادي المشتمل على الحظر
راجح على المشتمل على الاباحة وفي الاحكام الوجه ترجيح ما مقتضاه الحظر لان ملابسة الحرام موجب للمأثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط
... فانه لو اجتمع في العين الواحدة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل قدم التحريم على الاباحة وكذا اذا طلق بعض نسائه ثم بعينها ثم
نسيها حرم وطي الجميع ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر
الحظر ارجح ... قال الثاني لو طلق واحدة من نسائه ونسيها حرم عليه وطي الجميع وكذا لو اعتق ... الثالث الامر دائر بين ارتكاب
الحرام وترك المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للحرمة احتياطا ثم قال قال ابو الحسين وقد ينصر هذا القول بوجوه الاول الحظر ادخل في
التعبد من الاباحة لان ... واعتبر بان الفعل قد يتعبدنا الله تعالى بحظره وقد يتعبدنا باعتقاد الاباحة ويرد الشرع باباحة ما لم يكن في العقل

مباحا

في بيان التعارض بين الخبرين اذا كان احدهما يدل على الحظر والآخر على الاباحة

مباحاً كما يرد بحظر ما لم يكن محظوراً فليس احدهما ادخل في التعبد من الآخر الثاني اذا تعارض خبر الحظر والاباحة فقد حصلت جهة خطر وجهة اباحة و
هاتان الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملك وهو مبيح وملك الآخر وهو محرم قدم الحظر واعترضه بان
ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع فلم يحصل في هذه الامة جهتان احدهما لو انفردت اباحت والآخر
لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد اثبت حكمه الثالث لو غرق جماعة من الاقارب وخفي المتقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا
ولم يورث بعضهم من بعض وغلبنا حظر التوارث بينهم واعترض بان في تلك الجهة للمخالف لانهم قد قدر لو امرأة من لم يموتوا وغرق قاضي القضاة يجوز
ان يكونوا قد غرقوا دفعة فجاز ان يجريهم هذا المجرى بخلاف الخبر المبيح مع المحرم فانه لا يجوز ورودهما معا فلا يصح تقديرهما هذا التقدير لا
يقال اليس اذا تعارضت البينتان في الملك لم يسقطا وحمل عليهما فهلا يجب مثله في الخبرين لانا نقول انه يمكن العمل على البينتين في الملك فيجعل
بينهما واجاب قاضي القضاة بان البينتين يجوز صدقهما بان تستند الشهادة الى التصرف ويكون المتداعيان قد تصرفا فيثبت لكل منهما الملك بحكم
اليد بخلاف الحظر والاباحة مجموعاً انتهى وقد اجاب في دح عن الحجتين الاولتين والثالثة فقال اذا كان احد الخبرين حاظراً والآخر مبيحاً وكان حكماهما
مستفادين من الشرع قال قوم يكون الحاظر اولى لقوله ع دع ما ... ولانه احوط في التحرز وجوابه الاول انه خبر واحد لا يثبت بمثله مسائل الاصول
والثاني ضعيف لان التحرز متوجه في الاقدام على حظر ما لم يؤمن كونه مباحاً كما هو محتمل في الطرف الآخر انتهى واجاب عن الجواب الاخير في النهاية فقال
لا يقال يحتمل ان يكون الفعل مباحاً فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظورين الفعل
واعتقاد اباحته اما اذا امتنع عن المباح فقد اقدم على محظور واحد هو اعتقاد التحريم انتهى و للقول الثاني ما ذكره في م فقال قد يمكن
ترجيح ما مقتضاه الاباحة من جهة اخرى وهي انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقاً ولو عملنا بما مقتضاه
الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب انه اذا كان حراماً فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون
عالماً بها وقادراً على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهي
لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى وللقول الثالث عدم الدليل على ترجيح احد الامرين على الآخر والمسألة محل اشكال ولكن القول
الثاني في غاية القوة لان الاباحة موافقة للاصل وقد بينا ان المقرر اولى من الناقل لا يقال يعارض ما دل على الاصل المذكور العمومات الدالة
على لزوم الاحتياط والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع عمومات ادلة الاحتياط لاعتضادها بشهرة
القول بلزوم الحظر هنا وهي من اقوى المرجحات لانا نقول قد بينا فيما سبق ان الاحتياط غير لازم حيث يحصل الشك في نفس التكليف كما في محل البحث
فلا يصلح ادلة الاحتياط لمعارضة ما دل على الاصل المذكور لا يقال عموم ادلة الاحتياط يقتضي اما لزومه او ما خرج منه صورة الشك في نفس
التكليف مع عدم حصول التعارض ولا دليل على خروج صورة التعارض المفروض فيبقى مندرجة تحته لانا نقول ما دل على خروج الصورة المفروضة منه وهو
العمومات الدالة على ان الاصل براءة الذمة عند الشك في التكليف يدل على خروج محل البحث ايضاً من عموم الامر بالاحتياط لان تلك العمومات وان عارضت
العمومات الامرة بالاحتياط تعارض العمومين من وجه الا ان الترجيح معها كما لا يخفى واما ترجيح العموم الدال على لزوم الاحتياط باعتبار شهرة القول
بلزوم الاخذ بما دل على الحظر هنا فضعيف للمنع من تحققها بين اصحابنا وحصولها بضميمة موافقة جماعة من العامة مع جماعة من الامامية غير نافع لان
فتاوى العامة غير معتبرة عند الامامية فتم وقد يقال ليس محل البحث صورة موافقة المبيح للاصل اما لوجود معارض مساو له وهو غير المبيح او لقطع
النظر عن الموافقة لان كل مرجح اذا وقع البحث فيه لزم قطع النظر عن وجود مرجح آخر ولان المعظم لم يفرعوا هذه المسألة على المسألة السابقة دون
اشارة اليه بعض ومن صرح بلزوم الحكم بتقديمه فامد لولة النظر لحكم العقل بذلك مضافاً الى العمومات الامرة بالاحتياط وفيه نظر للمنع من حكم العقل
بذلك ومنع صلاحية تلك العمومات للاثبات سلمنا ولكن يكون فائدة البحث في المسألة في غاية القلة فتم وينبغي التنبيه على امور **الاول**
اذا ورد خبران متعارضان متكافئان لا يترجح احدهما على الآخر بمرجح الا ان احدهما يقتضي حرمة فعل والآخر يقتضي وجوبه فهل يترجح الاول
على الثاني او الثاني على الاول او يتساويان صرح في يه وح ض والاحكام بالاول ولهم وجوه احدها ما تمسكوا به فقالوا انه اقتضى احدهما الحظر
والآخر الوجوب فالاول راجح لان الغالب من الحرمة انها دفع المفسدة اللازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل
او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح وزاد في الثالث فقال ولهذا فان من اراد فعلا

في بيان حكم تعارض الخبرين اذا كان احدهما يدل على الحرمة والآخر على الوجوب

لتحصيل مصلحة ينبغي عنه اذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة لكن دوام تحصيل دوم على وجه يلزم منه فوات مثله واذا كان ما هو مقصود من التحريم اشد واكثر منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى ولهذا كان ما شرع من العقوبات عليه من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد كالرجم المشروع في زنا المحصن وثانيها ما تمسك به في النهاية والاحكام فقالا ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده فكانت المحافظة عليها اولى وذلك لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان ذلك مع القصد له او مع الغفلة عنه ولا كذلك فعل الواجب وثالثها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال ايضا فان ترك الواجب فعل المحرم اذا تساويا في داعية الطبع اليهما فالترك يكون ايسر واسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة وهكذا المشقة في الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى بالمحافظة عليه ورابعها ما تمسك به شرح المختصر فقال في مقام ذكر المرجحات المتنية الاول ان يكون مدلول احدهما نهيا والاخر امرا لان قال ولان النهي يحمل للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي لنهي في جميع الوجوه المذكورة والاقرب عندي هنا التخيير لعموم الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير في الخبرين المتعارضين بل لولا التخيير هنا للزم طرح تلك الاخبار مع كثرتها وصحة بعضها وفتوى ثقة الاسلام الكليني وجماعة من الاصحاب بمضمونها وذلك لانه لا يبعد ترجيح لما مر بادانه في غير محل البحث بوجه مرجح ظني يقتضي ترجيح احد الخبرين على الاخر ومعه لا يجوز الحكم بالتخيير لما عرفت سابقا فيكون الاخبار كالمصرحة بالتخيير في محل البحث فهو لا يبقى القول بالتخيير لم يذهب اليه احد هنا والا لنقلوه فلا يجوز المصير اليه لانا نقول في ذلك باطل بل الظاهر ان جماعة من اصحابنا انه لم ينقل معظمهم او كلهم على التخيير هنا غير معلومة ولكن مجرد فتوى العلامة في النهاية بالتقديم الى الاشارة مع عدم نقله الخلاف لا يدل على الاتفاق على بامتناع البتة بل ولا على شهرته واما موافقة فتوى الاحكام وشرح المختصر فلا يؤثر شيئا كما لا يخفى وبالجملة لا يجوز دفع اليد عن تلك الاخبار الكثيرة بمجرد ذلك ولكن مع هذا لا يبعدان يقال ان ما ذهب اليه في النهاية احوط فلا ينبغي العدول عنه واعلم انه قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات المتنية منها ان يكون احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي مرجح حيث هو ظن مرجح على الاشتراك اوجه الاول ان الطلب فيه للترك اشد ولهذا لو قدر كون كل واحد منهما مطلقا فان اكثر من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي الثاني ان محل النهي هو تردده بين التحريم والكراهة لا غير اقل من محامل الامر لتردده بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الاراء الثالث ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح انتهى وفيما ذكره نظر لا يخفى **الثاني** قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات الثالث ان يكون حكم احدهما الحرمة والاخر الكراهة فالحاظر اولى لمساواته للكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل ولان المقصود منهما انما هو الترك بلزوم دفع المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالمحافظة وايضا فان العمل بالمحرم لا يلزم منه ابطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل وفيه ابطال دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون اولى وفيه صرح بتقديم الحظر على الكراهة لانه احوط واعترض في النهاية على ما ذكره في الاحكام فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان دلالة مقتضى الكراهة ليس هو مطلق طلب الترك بل الطلب الغير المانع من النقيض انتهى والاقرب عندي ترجيح ما مقتضاه الكراهة بناء على المختار من اولوية المقرر وعلى تقدير خلاف ذلك فالتخيير **الثالث** قال في شرح المختصر مرجح بان يكون مدلول احدهما امرا ومدلول الاخر اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقيل يقدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يخل به مقصود الفعل والترك ان ارادهما المكلف والامر يخل به مقصود الترك انتهى وفي ترجيح الامر على المبيح لانتفاء الضرر بمخالفة المبيح دون مخالفة الامر وقد يرجح المبيح باتحاد مدلوله وتعدد مدلول الامر ولان العمل بالمبيح تاويل الامر على بعض محامله وفي العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل وفي الاحكام من المرجحات المتنية ان يكون احدهما امرا والاخر مبيحا فالامر ان يرجح على المبيح الا ان المبيح يرجح على الامر من اوجه الاول ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق تعريفه فكان اولى الثاني ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تاويل الامر وصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثالث ان المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للامر على تقدير رجحانه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح فما يتم العمل به على تقديرين يكون اولى بما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل مقصود المكلف لا يخل لكونه مقدرا بالفعل بالامر يوجب الاخلال بمقصود الترك بتقدير مقصود اليه انتهى وفيما ذكروه نظر **الرابع** قال في شرح ابن الحاجب يقدم ما هو للاباحة على ما هو بمثله على ما هو للاباحة خلافا للبعض ولا ينهي بمثله وقيل مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر والامر على الاباحة واذا لا يبقى لقوله بمثله معنى وحمله على ان المراد بمثل الدليل الدال على تقديم الامر على الاباحة مع انه غير مذكور

سلمنا ان فتوى جماعة من اصحابنا بالتخيير هنا [illegible]

مباحث متعلقة بتعارض الامر والنهي ... التحريم والكراهة

كون الترك

نسخة الكتاب

في الكتاب بعيد جداً **الخامس** قال في ح ص وابن يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة اهم في
نظر العقلاء انتهى وفي الاحكام بعد الحكم بترجيح المحرم على المباح والاشارة الى وجهه وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما اقتضى المحرم وما اقتضى
الندب **السادس** قال في ح ص وابن يقدم الوجوب على الندب في نظر اخر انتهى وبما حققناه في ترجيح الموجب على المقتضي للندب **السابع**
قال في ح ص وابن يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه يحصل الثواب قيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن وفي الاحكام
في مقام ذكر المرجحات العائدة الى المدلول التاسع ان يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فالتكليفي وان اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف
فكان لاجله راجحا فالوضعي من جهة انه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب لفهمه وتمكنه من الفعل يكون مرجحا انتهى وفيه
نظر يعلم مما في النهاية **الثامن** قال في ح ص يقدم الاخف على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بل بالعكس لان المصلحة فيه اكثر وفي النهاية وقيل
الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال (ع) لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام وقيل الاثقل ارجح لان المقصد بالشرع مصالح المكلفين وانما يحصل المصلحة التامة بالاشق لقوله (ع) ثوابك على قدر مشقتك
ولان الغالب تاخر الاثقل وزاد في الثاني فقال لنظر الى المالوف من احوال العقلاء فان من قصد تحصيل مقصود بفعل من الافعال ولم يحصل به لا يقصد
تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو اعلى منه فيقدمه تقدم الاخف على الاثقل يكون موافقا لنظر اهل العرف فكان اولى ولان زيادة ثقله يدل على
تاكد المقصود منه على المقصود من الاخف فالمحافظة عليه يكون اولى انتهى والاقرب عندي هو القول الاول لما بيناه من ان المقرر اذا دار الاخف موافق
للعمومات الدالة على اليسر ومع قطع النظر عن ذلك فالتخيير لعموم الاخبار الدالة على التخيير **التاسع** قال في النهاية والاحكام في المقام المذكور الخبر
الراجح على الامر لاتحاد مدلول الخبر فيبعد عن الاضطراب لانه اقوى في الدلالة وهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به محذور الكذب في خبر
الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى ثم قال المبيح مقدم على النهي كما تقدم في الامر مع المبيح وزاد في النهاية ترفقا
وفيه ما تقدم ثم قال الخبر مقدم على النهي كما في ترجيح الامر على المبيح وزاد في الاحكام فقال السادس ان يكون احدهما مبيحا والاخر خبرا فالخبر مقدم لما سبق
في الوجه الثاني والثالث في الامر اذا عارض الخبر وقد ذكر هذه المرجحات في الكتاب المذكور في مقام ذكر المرجحات المتنية ثم قال الا ما هو اقرب الى
الاحتياط وبراءة الذمة راجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة انتهى ويدل على المرجح الاخير خبر زرارة عن الصادق (ع) وفيه بعد ذكر بعض المرجحات
فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط وقد تقدم الاشارة الى هذه الرواية فيما سبق **مفتاح** اذا ورد خبران جامعان
لشرائط الحجية وكانا متكافئين من جميع الجهات الا ان احدهما مثبت والاخر ناف فهل يترجح الاول على الثاني او الثاني على الاول او يلزم التوقف صرح
بالاول في الزبدة وبه المامول واحتج عليه في الثاني باشتمال المثبت على زيادة علم وبان النافي قد يكون عن غفلة فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر
ويعضدهما ما اشتهر بينهم من ان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي وان الوجدان يحكم بان الظن الحاصل من المثبت من حيث كونه مثبتا من
حيث كونه مثبتا اقوى من الظن الحاصل من النافي من حيث كونه نافيا وان كان قد ينعكس الامر بالاعتبارات الخارجية كما لا يخفى فما ذكراه في غاية
القوة ويظهر من ح ص وابن انه محل خلاف ففي الاول يقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان
عن الفعل كثير ولانه يثبت ابدا ولانه للتاسيس والنافي قد يبنى على الاصل وقيل يتساوى المثبت والنافي فانه لو قدر مقدما لكان مقررا للاصل وهو
بعيد ولو قدر متاخرا كان تاسيسا فيحصل التعارض وفي الثاني في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما اثباتا والاخر نفيا وذلك كخبر
بلال بان النبي (ص) دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل ولم يصل فالنافي مرجح على المثبت خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء وانما المثبت
وان كان مرجحا على النافي لاشتماله على زيادة علم غير ان النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدته التاكيد ولو قدرنا تاخره كانت فائدته
التاسيس وفائدة التاسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتاخيره اولى فان قيل انه يلزم من تاخيره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه
قلنا هذا معارض بمثله فانه لو قدرنا تقدم النافي فالمثبت بعده يكون ناقضا لحكمه ورافعا له فان قيل المثبت وان كان رافعا لحكم النافي على
تقدير تاخره عنه الا انه متمم لما فائدة التاكيد لو قدرنا تاخر النافي كان مبطلا لما فائدة التاسيس فكان فرض تاخر المثبت اولى قلنا وان كان
فائدة النافي التاكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعا لحكم ناسخ وهو النافي على الحال الاصلي وزيادة ما حصل من النافي من الخلاف من
التاكيد لا كذلك ما لو كان النافي متاخرا فانه لا يرفع غير التاسيس وما لا يفضي الى رفع التاسيس مع التاكيد يكون اولى مما يفضي الى رفع

في تعارض خبرين متعلقين بالنفي والاثبات

الامرين معا وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي فالغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير مستفيد من جهته لان الحكم غير مقصود له وانما المقصود لحكمته لكونه وسيلة اليها وحكمة الاثبات وان كانت مقصودة فكذلك حكمة النفي فيما نحن فيه ترجيحا له لان الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه انما هو التقرير لا التغيير وعلى هذا فالحكم المقرر للنفي الاصلي يكون اولى بما تحصيل فائدة النفي للامرين معا وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي فالغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير مستفيد من جهته لان الحكم غير مقصود لحكمته لكونه وسيلة من الغير انتهى وفيما ذكره نظر لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في النهاية اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والاخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة الاول اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في اباحته والاخر في وجوبه الثاني ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم يرد خبران احدهما على الحظر والاخر على الاباحة الثالث ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والاخر الحظر قال ابو الحسين لقائل ان يقول لا بد ان يكون احدهما مطابقا لحكم العقل اذ كل فعل له في العقل حكم الحسن او القبيح او ما زاد على الحسن ولا يكون احد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام والاثبات منهما اثبات لبعضها وقال فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا في ان العقل لا يستقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا بل انما يستفاد ذلك من الشرع فحينئذ لا مزية لاحدهما على الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي واثبات تواردا على حكم واحد فلا بد ان يكون احدهما عقليا فان الاباحة يشارك الوجوب في جواز الفعل ويخالفه في جواز الترك ويشارك الحظر في جواز الترك ويخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف الاخر فاذا تقرر هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر اقتضى جواز الترك لصدق جائز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة هنا نافية للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي مثبت انه لا بد في النفي والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم اما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة يشارك كلا من الوجوب والتحريم بما به يخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم العقلي من وجه ورافعا من اخر وكذا التحريم فهنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي والاثبات لا بد ان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المقرر وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى الاخص منافية لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي ثم قال اذا اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالوجوب والاباحة وقد عرفت مشاركة الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها من اخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه هو الذي حصلت به المشاركة والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في القيدين معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم فكل منهما يشارك الاباحة من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل التساوي قال ابو الحسين نقد مثل قاضي القضاة الخبرين الواردين احدهما بالاثبات والاخر بالنفي بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله صلى في الكعبة وما روي انه لم يصل وبما روت ام سلمة انه لم يقبلها وهو صلى الله عليه وآله صائم وما روت عائشة انه قبلها وهو صائم قال وليس هذا بمثال للمسألة لان القبلة والصلوة ونفيهما افعال لا احكام يقال انها عقلية او شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل لو جوّز لكان مطابقا لنفي جوازها فانها غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذا تزويج النبي صلى الله عليه وآله ميمونة وهو حلال او حرام هو ايقاع فعل في احوال وليس في ذلك حكم وانما الحكم حسن ذلك مع الاحرام او قبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا كان الاصل هو الاصل في العقل اما ما يكون الاصل من حال الراوي عنه فهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم وانه تزوج ميمونة وهو حلال لان الاصل منه عدم ذلك فالخبر المروي انه صلى الله عليه وآله صلى في الكعبة اولى منهما لان رواية من لم يصل على حسب اعتقاده وانه خفي عليه بعض احوال النبي صلى الله عليه وآله ورواية القبلة واجمع على رواية نفيها لان ام سلمة روت عن حالها معه فلا تعارض رواية عائشة انه قبلها وهو صائم وعدل الراوي في تزويج النبي صلى الله عليه وآله وهو حرام تقتضي ان ينسب معاينة تزويجه صلى الله عليه وآله اياها وهو حلال الى انه استدام الاصل فكانت هذه الرواية اولى ان ثبتت العدالة **الثاني** اذا كان احد الخبرين النافي متضمن يقتضي

ثبوت الحد والاخر نفيه فاختلفوا فيما هو الراجح على قولين احدهما ان ما يتضمن نفيه اولى وهو للنهاية وئ وشرح المبادى وشرح جملة المنية وحده وئ المأمول ومع صرح فى النهاية وئ ئ البادى هو قول بعض الفقهاء ومح غاية المأمول هو مذهب الفقهاء وثانيهما ان ما يتضمن اثباته اولى وهو المحكى فى النهاية وغاية البادى عن المتكلمين للاولين وجوه منها ما تمسك به فى المنية والنهاية من ان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافى له على وفق الاصل فيكون النافى راجحا وفيه فى الاحكام انه على خلاف الدليل النافى للحد وعدم العقوبة ومنها ما تمسك به فى ئ والمنية وئ البادى ومح دى وغاية المأمول من ان الخبر المتضمن لنفى الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفى فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ادرؤا الحدود بالشبهات ومنها ما تمسك به فى النهاية من انه اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوتهما فى اصل الشرع فكونه يسقط بتعارض الخبرين فى الجملة بتقدم لرثبوتها ولى الاحكام ولان ما يعرض الحد من المبطلات اكثر من الذى يعرض الدرء فكان اولى لبعده عن الخلل وخبره الى المقصود ومنها ما تمسك به فى ئ صرح من ان نفى الحد موافق لعموم نفى الحرج وثبوت اليسر فيكون راجحا ومنها ما تمسك به فى شرح دى وئ المأمول والاحكام من ان الخطاء فى اسقاط الحد اولى من الخطاء فى اثباته لما روى عن النبى ص لان يخطى فى العفو خير من ان يخطى فى العقوبة وللآخرين ما ذكره فى غاية المأمول من اولوية التأسيس على التأكيد وهو ضعيف والمعتمد هو القول الاول **الثالث** اذا كان احد الخبرين المتعارضين يتضمن اثبات الطلاق والعتق والاخر يتضمن نفيهما فاختلفوا فيما هو الراجح منهما على اقوال احدها ان المثبت لهما مقدم وهو للتهذيب والمبادى وشرح جملة وئ المأمول ومح صرح لهم ما ذكره فى ئ والمنية وئ البادى ومح المبادى وغاية المأمول ومح صرح من ان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زواله على وفق الاصل والخبر المثبت لهما موافق للاصل راجح على الواقع بخلافه وهو فى غاية الضعف لانقطاع الاصل المذكور بالدليل القاطع على ثبوت الامرين فلا عبرة به كل منسوخ وثانيها ان النافى لهما مقدم وهو المحكى فى جملة من الكتب عن بعض بلفظ قيل وهو الاقرب لموافقته لاستصحاب بقاء الزوجية والملكية وقد تبنى الى المقر اولى والى هذا اشار فى النهاية والمنية وغاية البادى والاحكام وثالثها انهما يتساويان وهو المحكى فى ح المبادى عن احمد حنبل

[في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين إذا كان معتضداً بدليل آخر]

مفتاح اذا ورد خبران متعارضان من جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين سندا ودلالة الا ان احدهما معتضد بدليل آخر فهل يلزم ترجيحه به او لا صرح بالاول فى النهاية وئ والمبتهدى ولم وغاية المأمول والاحكام ولهم ما اشار اليه فى النهاية فقال اعلم ان الترجيح لا يحصل بالكثرة فاذا كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان اولى من الحكم الذى يستدل عليه بدليل واحد وبه قال الشافعى خلافا لبعضهم حيث قال لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صور النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجهان الاول ان الظن التابع للامارات يقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين واجب بيان المقدمة من وجوه الاول كثرة الرواة قد ينتهى الى حصول العلم فكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اشد كان اعتقاد صدقهم اقوى الثانى قول كل واحد يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يستحيل حصول ذلك القدر خاصة والا لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلا بد من الزيادة الثالث احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وتطرق الخطاء والغلط الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد الرابع العاقل يحترز عن كذب يطلع غيره عليه اكثر من احترازه عن كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احتراز الكذب هناك اكثر كان الظن اقوى الخامس اذا فرضنا تعارض دليلين متساويين فى القوة ثم اعتضد احدهما باخر يساوى احدهما فالمجموع زائد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الاخر والاعظم من المساوى اعظم السادس اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة فى مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلم وعمر لم يقبل خبر ابى موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدرى فلولا ان كثرة الرواة تؤثر قوة الظن لما كان كذلك فثبت بذلك ان الظن التابع لكثرة الرواة اقوى فيجب العمل به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة فى احد الجانبين وهذا حاصل فى الترجيح بكثرة الادلة الثانى ان ترجيح القوة يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه فى محل واحد وترجيح الكثرة يختلف محل الزيادة والمزيد عليه فيه ولا اثر لذلك بالضرورة السابع مخالفة الدليل على خلاف الاصل فاذا تعددت الادلة فى طرف واتحدت فى اخر كانت المخالفة فى الاول اشد محذورا منها فى الثانى وان شرك الحنفية فى تعدد واختص احدهما بزيادة منفية عن الاخر فلولا الترجيح لزم ارتكاب القدر الزايد من المحذور لا لموجب وهو محال ثم قال احتجوا بوجوه الاول كثرة الادلة لم نحكم بالترجيح بها لما ثم على ان المعتبر اصل الظهور وان الزايد عليه ملغى ترك العمل به فى الترجيح بقوة الدليل لاتحاد محل الزيادة مع المزيد عليه والقوة تمرابعيد

بجامعهما في محل ويتناقض حال النفرد واما كثرة الادلة فان المحل في الزيادة والمزيد عليه لما تعددت ضعفت القوة ولم يحصل كما لها الثاني
القياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا هنا الثالث القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة
كثيرة فانه يرجح على الجميع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن الاول انه متروك في الترجيح بالقوة فيترك في الترجيح بالكثرة
بجامع قوة الظن اذ هو المعتبر والمحل في الكثرة وان تعدد واتحد في القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه يؤثر في القوة الظن ولهذا لو اخبر عدل
بامر حصل ظن وقوعه فاذا وافقه ثان زاد الظن فاذا انضاف ثالث قوى الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بترادف الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان
الفرق الذي ذكره غير قادح في تقوية الظن وفيه نظر فان للمانع ان يمنع اسناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل الى قوتها ولان الاجتماع لا يؤثر في شيء
واحد بل قول الواحد افاد ظنا اخر وهكذا حتى حصل العلم وعن الثاني بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية ومالك بن انس ذهبوا الى حصول
الترجيح فيها بكثرة الشهود وفرق الباقون بان مقتضى الدليل المنع من كون الشهادة حجة لما فيها من توهم الكذب وتطرق الخطاء وجعل قول شخص نافذا في
اخر مثله الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجع على موضوعه بالانتقاض ولو اثر كثرة
العدد في الترجيح طالت الخصومة فانهما لو اقاما الشهادة في الطرفين على السواء كان لاحدهما طلب الامهال ليأتي ببعض زائد فاذا امهل واقام بعد
المدة كان للاخر ذلك ايضا فلا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور
بضابط مدة كما ضبط المدة في مدعي البينة بالقبض واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه بعض العلماء وعن الثالث ان اصول تلك القياسات ان كانت
شيئا واحدا قدم الخبر عليها لعدم تغاير تلك الاقيسة لما عرفت من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت منعنا عدم
الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب ان شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ وخبر الواحد من السنة ولهذا قدم
على الاقيسة الكثيرة انتهى وينبغي التنبيه على امرين **الاول** لا فرق في الدليل المعاضد بين ان يكون خبرا او لا كما صرح به في غاية المامول والاحكام
فقال من المرجحات كون احد الدليلين معتضدا بغيره من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقل فانه يقدم على غير المعتضد لان الظن حيث تظاهر
الادلة اغلب ولان العمل بخلافه يستلزم مخالفة الدليلين والعمل به يلزم منه مخالفة دليل واحد فهو اولى **الثاني** قال في النهاية والزبدة
وغاية المامول ما يوافقه دليل اقوى او اظهر ارجح مما به افقه الاضعف وزاد في الاخير فقال لغلبة الظن **مفتاح** قد ذكر جماعة مرجحات
اخر غير ما تقدم اليه الاشارة ينبغي التنبيه عليها منها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في مقام ذكر المرجحات يرجح بان يكون احدهما مما يجوز في
تطرق النسخ اليه او قد اختلف في تطرق النسخ اليه بخلاف الاخر والذي لا يقبل النسخ يكون اولى لقلة تطرق الاسباب الموهنة اليه ومنها ما ذكره
في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكونا عامين الا ان احدهما قد اتفق على العمل به في صورة بخلاف الاخر فما اتفق على العمل
به وان كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره الا ان العمل بما لا يعمل به في صورة متفق عليها اولى لان العمل به مما لا يفضي الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل
به في الجملة والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى التأويل اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل به في الصورة المتفق عليها وان لزم
ان يكون فيها راجحا على العام المقابل له الا انه يحتمل ان يكون الترجيح له لامر خارج لا وجود له في محل النزاع وزاد في الاول فقال وهو وان كان
المرجح الخارج بعيد الوجود لكن يجب اعتقاد وجوده نفيا للاهمال العام الاخر فان قيل لو كان ثم مرجح من خارج لو قفنا عليه بعد البحث التام وقد
بحثنا فلم نجد من ذلك واحتمال مخالفة السابقين بعيد فهو معارض بمثله فانه لو كان رجحانه لمعنى يعود الى نفسه لوقفنا عليه بعد البحث
وقد بحثنا فلم نجد وعند ذلك فيتقادم الكلامان ويسلم ما ذكرناه اولا وقد صرح بالمرجح المذكور في ح ض ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام فقال
ما كان حكمه غير معقول في المقام المذكور يرجح بان يكون حكم احدهما معقولا والاخر غير معقول وان كان ثوابه يتلقبه اكثر لزيادة مشقته كما نطق به الحديث الا ان مقصود
الشارع بشرع ما هو معقول اتم مما ليس بمعقول نظرا الى سهولة الانقياد وسرعة القبول وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان
شرع المعقول اغلب من شرع غير المعقول حتى انه قد قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن انه غير معقول
المعنى ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والالحاق اكثر منه في غير المعقول فكان اولى وكانت جهة تعلقه اقوى كما
في وجه التفضيل بينه في العلل فهو اولى وفي النهاية معقول المعنى ارجح لسرعة القبول وسهولة الانقياد وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون
اولى ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل ان كل حكم فهو معقول المعنى حتى في ضرب الدية على العاقلة وغيره مما ظن انه غير معقول المعنى

ولا شماله

فى بيان ان بعض طرق النسخ من المرجحات

ولاشتماله على التعدية فانه عند قوم مطلقا وعلى مفهوم الموافقة عند بعض ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما
مشتملا على زيادة لا وجود لها في الاخر كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب فالموجب للزيادة اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال المنطوق
الاخر بما دل عليه من وجوب الجلد واجزائه عن نفسه والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة وما لا يفضي الى ابطال
حكم الدليل اولى مما يفضي الى الابطال الا ان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير ماخوذة من منطوق اللفظ ووجوب الزيادة ماخوذ من منطوق اللفظ
ومخالفة ما ليس بمنطوق اولى من العكس لما تقدم في مقام اخر يرجح بان يكون احدهما مشتملا على زيادة لم يتعرض الاخر لها كرواية من روى انه كبر في صلوة
العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا لاشتمالها على زيادة علم خفيت على الاخر انتهى وفي العدة اذا كان احد الروايتين تزيد على الرواية الاخرى
كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه وفي المعارج بعد الاشارة الى ما ذكر في العدة ولقائل ان يقول
انفي بذلك انه يعمل بالزيادة كما يعمل بالاصل ام تعني انه مع التعارض يكون ارجح ان ادعيت الاول فمسلم وان ادعيت الثاني فمم انتهى وهو جيد ومنها
ما ذكره في النهاية ترجيح حكم فقال المفيد تشديدا مقدم على غيره كقوله عم من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم فزاد في الاول فقال وكذا ما كثر فيه
التهديد بل ويرجح على ما قل فيه ومنها ما ذكره في الاحكام ومح ص فقالا اذا كان احد الخبرين يدل على التخفيف والاخر يدل على التثقيل ولهما الى التشديد
اظهر لان الغالب منه عم انه كان يشدد الامر بحسب علو شانه واستيلائه وقهره زاد في الاول فقال ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات
شيئا فشيئا ومنها ما ذكره ايضا في الكتابين والنهاية ترفقالوا اذا تعارض خبران وفسر راوي احدهما ما قد رواه بقول او فعل دون راوي الاخر قدم الاول
لانه اعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به اوثق ومنها ما ذكره في الاحكام فقال يرجح بان يكون احدهما يتناول نقض الصحابة كحديث القهقهة في الصلوة
فالذي لا يتناول ذلك اولى لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابة ووصف الله تعالى لهم بالعدالة على ما قال تعم وكذلك جعلناكم وسطا اي عدولا و
منها ما ذكره في العدة والمعارج ففي الاول فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى مرجح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون
احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وفي الثاني اذا تعارض خبران
واحدهما موافق لعموم القران او السنة المتواترة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان كل واحد من الامرين حجة في نفسه فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر
الموافق له الثاني ان المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به مع المعارض انتهى وما ذكراه جيد بل يدل عليه الاخبار الكثيرة الدالة على لزوم طرح ما خالف
الكتاب والسنة منها ما تقدم اليه الاشارة في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنها ما ذكره في البحار فقال ومما اجاب به ابو الحسن علي بن محمد العسكري
عليه السلم في رسالته الى اهل الاهواز حين سالوه عن الجبر والتفويض ان قال اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك ان القران حق لا ريب فيه عند جميع
فرقها فهم في حالة الاجماع عليه مصيبون وعلى تصديق ما انزل الله مهتدون لقول النبي ص لا تجتمع امتي على ضلالة فاخبر صلى الله عليه وآله ان ما اجتمعت
عليه الامة ولم يخالف بعضها بعضا هو الحق فهذا معنى الحديث لا ما تاوله الجاهلون ولا ما قاله المعاندون من ابطال حكم الكتاب واتباع حكم الاحاديث
المزورة والروايات المزخرفة واتباع الاهواء المردية المهلكة التي تخالف نص الكتاب وتحقيق الايات الواضحات النيرات ونحن نسئل الله ان يوفقنا للصواب
ويهدينا الى الرشاد ثم قال عليه السلم فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة صارت
بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف حقيقته من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله ص حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب
الله وعترتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض واللفظة الاخرى عنه في هذا المعنى بعينه قوله ص اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا فلما وجدنا شواهد الحديث نصا في كتاب
الله مثل قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ثم اتفقت روايات العلماء في ذلك
لامير المؤمنين عليه السلم انه تصدق بخاتمه وهو راكع فشكر الله ذلك له وانزل الاية فيه ثم وجدنا رسول الله ص قد ابانه من اصحابه بهذه اللفظة من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وقوله ص علي عليه السلم يقضي ديني وينجز موعدي وهو خليفتي عليكم بعدي وقوله ص حيث استخلفه
على المدينة فقال يا رسول الله اتخلفني على النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فعلمنا ان الكتاب
شهد بتصديق هذه الاخبار وتحقيق هذه الشواهد فيلزم الامة الاقرار بها اذا كانت هذه الاخبار وافقت القران ووافق القران هذه
الاخبار فلما وجدنا ذلك موافقا لكتاب الله ووجدنا كتاب الله موافقا لهذه الاخبار وعليها دليلا كان الاقتداء بهذه الاخبار فرضا لا يتعداه

الا اهل العناد والفساد ثم قال عليه السلام مرادنا وقصدنا الكلام في الجبر والتفويض وشرحهما وبيانهما وانما قدمنا ما قدمنا لكون اتفاق الكتاب
والخبر اذا اتفقا دليلا لما اردناه وقوة لما نحن مبينوه من ذلك انتهى ثم ومنها ما ذكره في المعارج فقال ذهب بعض الى ان الخبرين اذا تعارضا
وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا
يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد من العمل باحدهما من مرجح والقياس مما يصلح ان يكون
مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشرع لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى
انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الاخر وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض ويكون
العمل به لا بذلك القياس وفي ذلك نظر انتهى والتحقيق ان يقال ان كان القياس الموافق لاحد الخبرين من القياس بالطريق الاولى او المنصوص
العلة فلا اشكال في صحة الترجيح به لان هذين القياسين من الادلة الشرعية المعتبرة وقد بينا ان احد الخبرين المتعارضين اذا اعتضد بدليل شرعي
كان اللازم ترجيحه وان كان من القياس المستنبط العلة الذي ليس بحجة شرعا فلا يخلو اما ان لا يقتضي الظن بصدق مضمون الخبر الذي يوافقه او
يقتضيه فان كان الاول فلا اشكال في عدم صحة الترجيح للاصل السليم عن المعارض وما سبق اليه الاشارة وان كان الثاني ففي صحة
الترجيح به اشكال من الاصل وعموم كثير من الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس فان الترجيح به عمل به وعموم الاخبار الدالة على التخيير بين
الخبرين المتعارضين مطلقا او بعد فقد مرجحات ليس منها محل البحث وان القياس لو كان مرجحا شرعيا لاشتهر بل تواتر لتوفر الدواعي وانه
يمكن دعوى ظهور اتفاق اصحابنا على عدم كونه مرجحا لانا لم نجد احدا منهم صرح بانه مرجح في مقام ذكر المرجحات ولا يرجح به خبرا على اخر وان ذلك
لو كان مرجحا للزم معرفة مسائل القياس وتتبعها وضبطها كما لا يخفى وذلك قد يكون منافيا لحكمة حرمة القياس كما لا يخفى ومن اصالة حجية
الظن خصوصا في مقام الترجيح وعموم ما دل على اعتبار كثير من المرجحات الغير المنصوصة وغلبة حجية مرجحات ظنية لم يرد بها نص فيلحق بها محل
الشك وهو محل البحث ولا يعارض ما ذكر عموم الاخبار المانعة عن العمل بالقياس لامكان دعوى انصرافه الى المنع من التمسك به على حكم شرعي
ولو سلم شموله لبعضها لمحل البحث فهو يتوقف على اعتبار سنده ولو سلم فغايته افادة الظن بان هذا الظن لا يكون حجة في هذا المقام وفي صلاحيته
هذا لمعارضة اصالة حجية الظن اشكال فتم وكذا لا يصلح لمعارضة ذلك عموم الاخبار الدالة على التخيير للمنع من ظهورها في المنع من الترجيح با
لمفروض سلمنا ولكن لم يعلم باعتبار سندها ولو سلم اعتبار سند بعضها ففي صلاحيته لمعارضة اصالة حجية الظن اشكال ومع ذلك
فبعضها معارض مع بعض فينبغي الرجوع هنا الى المرجح الظني ولا يمكن التمسك بها هنا كما لا يخفى فتم واما دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على المنع
من الترجيح به ففيها اشكال اذ ليس بناء معظمهم على ضبط جميع المرجحات والاشارة اليها ولو سلم ذلك فغايته الظن وفي صلاحيته لمعارضة
الاصل المذكور اشكال وكيف كان فالاحوط الاخذ بالخبر الموافق ان ثبت والامر بينه وبين التخيير بينه وبين معارضه واما اذا وجد للمعارض
مرجح معتبر فان كان القياس اضعف منه فلا اشكال وكذا اذا كان مساويا فتم واما اذا كان القياس اقوى ففيه اشكال عظيم فتم ومنها ما ذكره في العدة
فقال فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى ويدل على ما ذكره جملة من
الاخبار احدها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عم قال قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب
الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فردوه وما خالف
اخبارهم فخذوه وثانيها خبر الحسن بن السري قال قال ابو عبد الله عم اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وثالثها خبر الحسن بن
الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلام الى ان قال قلت فيروى عن ابي عبد الله عم شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ فقال خذ بما خالف القوم
وما وافق القوم فاجتنبه ورابعها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من
الحنيفية على شيء وخامسها خبر محمد بن عبد الله قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان
فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه وسادسها خبر سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عم قلت يرد علينا
حديثان واحدهما يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ
بما فيه خلاف العامة وسابعها خبر علي بن اسباط قال قلت للرضا عم يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه

... الترجيح بالقياس المنصوص ... بالظن ... العامة

من هو البلد فاستفتيه في امرك فاذا افتاك بشي فخذ بخلافه فان الحق فيه وثانيها خبر علل الشرائع عن ابي اسحاق الارجائي رفعه قال قال
ابو عبد الله عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة
الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشي الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس
وتاسعها خبر داود بن الحصين عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما جعل الله خيرا في اتباع غيرنا ومن وافقنا خالف عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن
منهم وعاشرها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب
والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا
حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ فقال بما يخالف العامة فان فيه الرشاد فقلت جعلت
فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم وقضاتهم الخبرين جميعا قال
اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك الخبر رواه الصدوق في الفقيه وثقة الاسلام في الكافي وهو من المشهورات وضعفه مجبور
بعمل الاصحاب وحادي عشرها خبر زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران المتعارضان فبايهما نعمل فانهما موافقان لهم
فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم ثم حكى عن المعارج من المناقشة فيما ذكره في العدة فانه قال قال الشيخ اذا تساوت
الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات لمسألة علمية بخبر الواحد
ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب
الرجوع الى ما لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام عليه السلام
وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب
العمل ولعدم عليه ثم قال في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والآخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية
في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت ثم ساق ما حكينا عن المعارج ثم قال وهذا كلام وهو ضعيف اولا فلان رده الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثلها بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالب بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي
اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال
الائمة عليهم السلام اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح وكلام الشيخ هو الحق عندي وقد صرح بما ذكره من لا يرتاب في غاية المتانة والقياس هنا
انه متى كان موافقة احد الخبرين لمذهب العامة توجب زيادة الظن على معارضه باعتبار قوة التقية فلا اشكال في كون ذلك موجبا للترجيح
لانا اثبتنا الترجيح بالظن خصوصا هنا ولعلية الترجيح بما يفيد الظن وظهور اتفاقهم على صحة الترجيح بكل ما يفيد الظن عدا القياس وعدم تنصيصهم على
انحصار المرجحات لا يقدح فيما ذكرنا اذ ليس بناؤهم على استقصاء جميع المرجحات الظنية وللاخبار الكثيرة المتقدم اليها الاشارة والمتقدمة
فيها بعضها السند الا انها ضعيفة لان الظن الحاصل منها باعتبار كثرتها لا يقصر عن الظن الحاصل من الخبر الصحيح بل هو اقوى فيكون حجة سيما مع خبر عمر بن
حنظلة الذي لا يبعد المصير الى حجيته بعمل المحقق في مقام آخر وان لم يكن ذلك موجبا للظن ففي الترجيح به تعبدا اشكال من اطلاق الاخبار المذكورة
ومن الاصل وندرة الترجيح تعبدا وظهور اتفاق المعظم على ان المناط في الترجيح الظن ومعارضة اطلاق الاخبار المذكورة بالعمومات القطعية الدالة على حرمة
العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والفتاوى لانه بعد خروج صورة حصول الظن بالترجيح من هذه العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه
ومن ثم ان رجوع الترجيح مع هذه العمومات ربما يوجب اطلاق بدنه الاخبار الدالة على التخيير وكيف كان فلا اشكال في ان الاحوط حيث لا يتعذر
الامرين لزوم الاخذ بما خالف العامة والتخيير بينه وبين معارضه لا الاخذ بالاول بل هو في غاية القوة ثم هل العبرة بمخالفة جميع العامة او الاكثر في الخبر
او طائفة منهم كالحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة الاول وقيل يجب ملاحظة الاخبار المتعارضة الواردة عن
النبي صلى الله عليه وآله او يختص بالاخبار المتعارضة الواردة عن الائمة عليهم السلام فيه اشكال لكن الاحتمال الثاني في غاية القوة واعلم ان الجد قدس سره العزيز قال
ولعل التقية كانت بمذهب العامة في ذلك الزمان وكذا حكامهم وقضاتهم فينقل عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى ابي حنيفة
وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وغيرهم على

[illegible]

قد الامام كنا لا نعلمها

الشام على الاوزاعي والوليد واهل المصر على ليث بن سعد واهل خراسان على عبد الله بن المبارك وكان فيهم من اهل الفتوى غير هؤلاء الى ان استقر رايهم
بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة كما قيل انتهى ثم انه يلزم علينا ذكرنا معرفة مذاهب العامة كما يجب معرفة قواعد القياس المستنبط العلة
على تقدير الترجيح به ويمكن تحصيل الامرين غالبا من جملة من كتب اصحابنا المتضمنة لحكاية مذاهب العامة واحتجاجهم بالقياس كالانتصار والناصريات
والخلاف والمبسوط والمعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى ولكن اكثر كتب اصحابنا المتاخرين معرضة عن ذكر الامرين لعلمهم بنائهم على عدم الحاجة الى معرفتهما لعدم لعل نخ
صحة الترجيح بهما فتدبر ومنها ما ذكر في جملة من الكتب في عداد المرجحات يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا لاجماع الفرقة المحقة والاخر
مخالفا له فيجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما خالفه ثم قال فاذا كان مع احدى الروايتين عمل الطائفة واجمعها فذلك خارج عن الترجيح
بل هو دليل قاطع على صحته وفي المعارج اذا تعارض خبران واحدهما موافق لاجماع الطائفة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان هذا لا ترجيح
في نفسه فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر الموافق له الثاني ان المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به مع معارض ثم قال اذا عمل اكثر
الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وفي يب يرجح الموافق
بعمل العلماء او الاعلم وفي النهاية لو عمل بعض الفضلاء من الصحابة وقال بخلافه والخبر مما لا يخفى عنه قال بعضهم يحمل على النسخ او انه لا اصل له والا
لما خالفه والحق انه ليس كذلك بل نعلم انما صدر خبر اخر ولا يكون كذلك كان ذلك اجماعا عليه وبه قال الشافعي واذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف من لا
يجب تقليدهم قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل وبه قال بعض علماء الامامية وقال الاخرون لا يحصل به الترجيح لانه
لا يجب تقليدهم والاول انسب لان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح ما يوافق عمل علماء المدينة او الافضل ارجح لان اهل المدينة والافضل
اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وفي المنية من التراجيح بالامور الخارجة ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء
او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد ان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة
اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل
وفي حاشية المبادي الخبر الذي عمل به بعض العلماء ارجح من المتروك اذا كان بحيث لا يخفى على تاركه لقوة الظن في الاول وسلامته عن المعارض وفي غاية البادي
اذا كان احد الخبرين عمل به بعض الامة يقدم على ما لا يكون كذلك لان الظن به اقوى وقيل لا يرجح بذلك وفي م من المرجحات الخارجية عمل اكثر السلف
باحدهما قال المحقق اذا عمل اه وفي ده يرجح ما عمل به الاعلمون وفي غاية المأمول من المرجحات كون احد الدليلين مما عمل به الاعلمون من المجتهدين
فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلمون لقوة الظن بالاول وفي الفوائد الحائرية من المرجحات التي اعتبرها الفقهاء موافقة المشهور بين قدمائنا ومنها
موافقة المشهور بين المتاخرين وفي شرح صر يقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذلك الموافق لعمل الائمة على غيره ويقدم الموافق
لعمل الاعلم على غيره وفي الاحكام من المرجحات ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة او الائمة الاربعة او بعض الائمة بخلاف الاخر فما
عمل به يكون اولى اما ما عمل به اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذلك الائمة والخلفاء الراشدين
لحث النبي صلى الله عليه وآله على متابعتهم والاقتداء بهم وفي ذلك يغلب على الظن قربه في الدلالة وسلامته عن المعارض وعلى هذا ايضا ما عمل بمقتضاه بعض
الامة يكون اغلب على الظن فكان اولى وفي معنى هذا ان يعتضد كل واحد من الدليلين بدليل اخر غير ان ما عضد احدهما راجح على ما عضد الاخر وان يعمل بكل
واحد منهما بعض الامة غير ان من عمل باحدهما اعرف بمواقع الوحي والتنزيل فيكون ذلك اولى انتهى وقد يحصل بما ذكروه مرجحات باعتبار عمل
العلماء وربما يدل على بعضها اخبار احدها ما ذكره في الوسائل فقال وروي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا اختلف احاديثنا عليكم فخذوا بما
اجتمعت عليه شيعتنا فانه لا ريب فيه وثانيها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام وفيه قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وثالثها خبر زرارة عن الباقر عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في ده بعد ذكر المرجحات وتركب المرجحات مثنى وثلث ورباع فصاعدا فاتبع
منها الاقوى الزم فما هو الاقرب الى هذا في غاية المأمول ايضا فقال المرجح قد يكون واحدا وقد عرفت جهاته وقد يكون متعددا بان يكون بعضه لا الاقوى وامثاله
في المتن وبعضه في السند وبعضه في الخارج او جهتين من المتن او الخارج او السند ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون

ربا عيا فما فوقها **الثاني** قال في غاية المامول كما تعرض وجه المرجح وتعدده في احد المتعارضين كذا تعرض في الاخر اما بالتساوي او بالاختلاف فيحصل افراد كثيرة للترجيح بحيث يتعذر ضبطها ويجب اعتبار الكمية فان ترجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرهما او الحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن في ذلك فما كان اقوى في ظنه يجب العمل به وما ليس كذلك فلا انتهى وهو جيد يمكن دعوى ظهور الاتفاق عليه ممن اشار الى ذلك ايضا العلامة في النهاية فقال الترجيح بها في الخبر فقد يكون بعضها اقوى من بعض فاذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح اعتبار الكيفية فان رجح احدهما فيها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرهما ان وجب الا وجب التخيير او التوقف كذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان احدهما اكثر كيفية والاقل كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الاخر منه فان رجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط والتخيير او التوقف ويعتبر حال قوة الظن **الثالث** اذا وقع التعارض بين اقسام الادلة الظنية غير الخبر وجب ايضا الرجوع الى المرجحات والظاهر انها الاختلاف فيه **الرابع** قد ذكر في الاحكام وجوها من التراجيح احد الاجماعين على الاخر وهو انما يتجه على مذهب العامة في باب الاجماع واما على مذهبنا معشر الامامية من ان الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع فلا يقع فيه التعارض والى هذا اشار في النهاية فقال واعلم ان لنا في ترجيح بعض الاجماعات على البعض الاخر نظرا وذلك لانها لا يتعارضان فلا ترجيح ان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطاء وهو باطل لما تقدم انتهى نعم قد يتفق التعارض بين الاجماعين المنقولين ولكن حاله حال الخبرين المتعارضين من اخبار الاحاد واما ما ذكر في الوافية حيث قال في مقام ذكر اقسام المتعارضين الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع التماثل فحكمه ما مر في تعارض الخبرين من اخبار الاحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين باطل لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم انهم لا يتفقون الا لما بلغهم من امامهم عليه السلام فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة و الفضيل بن يسار وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي لا شك في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم او اشارته او تقريره في هذا الاتفاق ولما كان فتاوى الائمة عليهم السلام كثيرا ما تورد على جهة التقية ونحوها فلا بعد في اتفاق جماعة كذلك على امر واتفاق جماعة اخرى كذلك على خلافه فاتفق ان يكون احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كان كتب كثير من فضلاء اصحاب الائمة ع موجودة في زمان المرتضى والشيخ ومن تلا منهما والمحقق والعلامة الى زمان الشهيد فيمكن اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعينها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المخالفة المتعارضة والقول بان اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكن لهم الفتوى بل كتبهم منحصرة في الروايات قول تخميني فان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر الفتاوى عن زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم وفي كتاب الفرائض من كتاب من لا يحضره الفقيه وفي كثير من فتاوى يونس والفضل بن شاذان وكيف لنا بمجرد هذا التخمين نسبة الغلط الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا امر يعضد الظن فلا يخفى ضعفه انتهى **الخامس** قال في النهاية لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن ولما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح بالدلالة من حيث العموم في الخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لا نزاع الا من حمل المقيد على الندب **السادس** قال في الوافية اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا فتقديمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديمه لان النسبة الى المعصوم ع فيه اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة روايات كثيرة تعددت رواتها ويحتمل كونه كتعارض الخبرين في الحكم انتهى وفيه نظر **السابع** قال في الوافية ايضا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل انتهى والاقرب عندي تقديم الخبر لان الاستصحاب انما يكون حجة عندنا باعتبار التعبد لا باعتبار افادة الظن فهو دليل تعبدي ولا كذلك الخبر فانه انما يكون حجة عندنا باعتبار افادة الظن فهو دليل اجتهادي وقد تقرر ان الدليل الاجتهادي مقدم على الدليل التعبدي والظاهر انه متفق عليه بين اصحابنا ولان الظن بعد حجيته يقوم مقام العلم ويكون اقرب الى الواقع فيكون اولى منه ولانه لو لم يقدم لزم عدم حجية ظن اذ ما من مورد الا وفيه دليل تعبدي من الاستصحاب واصل البراءة واصل الاباحة وذلك باطل قطعا فتدبر **الثامن** قال في الوافية ايضا اذا وقع التعارض بين الاستصحابين فالحكم التوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل

لترجيح

فى ترجيح بعض الاجماعات على بعض

فهو لا يبعد ترجيح ما أصله راجح بأحد المرجحات المذكورة انتهى وفيه نظر ولكن الأقرب عندي ترجيح الاستصحاب الذي يعاضده ما يفيد
الظن كشهرة واستقراء ونحوهما من القياس وهل يترجح
أحدهما على الآخر باعتضاده بمثله من
دليل يقبل آخر أو لا فيه تردد
ولكن الاحتمال الأول
لا يخلو عن قوة

تمت صورة خط المؤلف طاب ثراه

قد فرغ من كتابة هذه الأسطر مؤلفها الحقير الجاني محمد بن علي الهاشمي العلوي الطباطبائي نسبا والكربلائي مولدا وموطنا وأسأل
الله العظيم أن يجعل تأليف هذا الكتاب خالصا لوجهه الكريم ويجعله لي
ذخيرة ليوم القيامة وينفعني به جميع المؤمنين ويقوى به
الدين القويم إنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين
وكان الفراغ من التأليف في عصر
يوم الجمعة وهو السادس
والعشرين من شهر
صفر المظفر
١٢٢٩ س